

ISSN 2446-6891

Ano CI  
Volume 102  
2022

# A Ordem



Centro Dom Vital

**CENTRO DOM VITAL**  
**Diretoria do Centro Dom Vital**

**Presidente**

Renato Resende Beneduzi

**Vice-presidentes**

Gustavo Miguez de Mello

Pedro Trengrouse Laignier  
de Souza

**Presidente de honra**

Ricardo Cravo Albin

**Diretores**

Allan Barcellos de Oliveira

Andréa Cláudia Barbosa Burg

Flávia Lobo de Castro Antunes

Jefferson dos Santos Alves

João Francisco Prisco Paraíso

Rodrigo Alexandre Carvalho  
Xavier

**Conselho Editorial**

Carlos Frederico G. Calvet da  
Silveira

João Carlos Nara Jr.

Rafael de Mesquita Diehl

Renato Resende Beneduzi  
(presidente)

Editor da Revista *A Ordem*: Jefferson dos Santos Alves

ORDEM, A  
Revista do Centro Dom Vital  
Publicação periódica  
Anual

v. 102, 2022

ISSN 2446-6891

1. Religião – periódicos – Brasil
2. Cristianismo

CDU: 272 (05) (81)  
CDD: 230

(Bibliotecária responsável: Juliana Araujo Lacerda CRB 7/7110)

# Sumário

Editorial .....	3
Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro e Centro Dom Vital: duas histórias que se entrelaçam <i>D. Orani João Cardeal Tempesta</i> .....	5
Ao Centro, 100 anos depois <i>Guilherme Ramalho Arduini</i> .....	14
Centro Dom Vital: subjetividade e trajetória intelectual <i>Leandro Garcia Rodrigues</i> .....	27
Os metropolitanos fluminenses: notas biográficas e pastorais <i>Eraldo de Souza Leão Filho</i> .....	39
A Recatolização no Brasil na atuação do Cardeal Leme <i>André Phillippe Pereira</i> .....	70
Discípulos Missionários Educadores! <i>Vandeia Lucio Ramos</i> .....	102
Gerar valores cristãos na sociedade midiaticizada <i>Andréia Gripp</i> .....	130
Que é o Liberalismo Político? <i>Pedro Henrique dos Santos Ribeiro</i> .....	160
Acessando razões morais religiosas por meio de transformações cognitivas em esquemas de racionalidade: uma concepção pragmatista de democracia deliberativa <i>Tarcísio Amorim Carvalho</i> .....	200

## Editorial

**N**este ano de 2022, o Centro Dom Vital completa seu centenário. Esse volume comemorativo começa com um artigo de nosso Arcebispo, o Cardeal D. Orani João Tempesta. Partindo de uma perspectiva histórica e de um “olhar pastoral” sobre o Rio de Janeiro, D. Orani aponta a importância do Centro Dom Vital para o diálogo entre fé e cultura.

Em seguida, apresentamos dois ensaios que permitem pensar os papéis que o Centro Dom Vital desempenha: *Ao Centro, 100 anos depois* de Guilherme Arduini e *Centro Dom Vital: subjetividade e trajetória intelectual* de Leandro Garcia.

Dois artigos apresentam abordagens que permitem conhecer melhor os contextos histórico e eclesiológico nos quais o Centro Dom Vital construiu sua história. O primeiro é de autoria de Eraldo Leão e intitulado *Os metropolitanos fluminenses: notas biográficas e pastorais*. O segundo foi escrito por André Philippe Pereira e é intitulado *A Recatolização no Brasil na atuação do Cardeal Leme*.

Ao longo de sua história, o Centro Dom Vital proporcionou um espaço de discussões sobre temas de interesse da sociedade. Na segunda década do século XXI, educação, mídias digitais e política se mostram temas incontornáveis, seja dentro ou fora do ambiente eclesial. Querendo contribuir para essas dis-

cussões, a revista A Ordem apresenta os seguintes artigos: *Discípulos Missionários Educadores* de Vandéia Ramos; *Gerar valores cristãos na sociedade midiaticizada* de Andréia Gripp; *Que é o Liberalismo Político?* de Pedro Ribeiro; e *Acessando razões morais religiosas por meio de transformações cognitivas em esquemas de racionalidade: uma concepção pragmatista de democracia deliberativa* de Tarcísio Amorim.

Boa Leitura!

*Jefferson dos Santos Alves*

# Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro e Centro Dom Vital: duas histórias que se entrelaçam

D. Orani João Cardeal Tempesta, O. Cist.<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo trata da importância do Centro Dom Vital para o diálogo entre fé e cultura por meio de uma perspectiva histórica e de uma abordagem pastoral.

**Palavras-chaves:** Rio de Janeiro, Centro Dom Vital, Igreja Católica.

**Abstract:** The article deals with the importance of Centro Dom Vital for the dialogue between faith and culture through a historical perspective and a pastoral approach.

**Keywords:** Rio de Janeiro, Centro Dom Vital, Catholic Church.

**A** oportunidade de escrever este artigo para a edição da Revista *A Ordem*, comemorativa do Centenário do Centro Dom Vital, representa para mim uma forma de expressar minha admiração pela história e a cultura da nossa Cidade, que essa célebre entidade tão bem representa.

Escolhi compartilhar, neste texto, algumas impressões pessoais que brotam do olhar e coração de pastor, acolhido pelo

---

<sup>1</sup> Arcebispo Metropolitano de São Sebastião do Rio de Janeiro. Cardeal de Santa Maria Mãe da Providência.

nosso generoso povo, cujos representantes me concederam a honra de ser Cidadão Honorário do Município do Rio de Janeiro. Este é o “terceiro ou quarto rio” que faz parte da minha história, depois da minha terra natal – São José do Rio Pardo, e da minha primeira diocese – São José do Rio Preto, além de ter residido também entre os rios da Amazônia, na região de Belém do Pará.

A Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro é marcada por profundos contrastes, desde o seu nascimento. O local aprazível, a posição geográfica privilegiada e as riquezas naturais foram motivo de disputa entre portugueses e franceses, estes desejosos de fundar aqui uma colônia. Embora resistindo por apenas cinco anos, a invasão francesa deu origem à fundação da nossa Cidade. O Rio de Janeiro nasceu dentro de um conflito armado, no qual o próprio fundador perdeu a vida. Além disso, recebeu como padroeiro um soldado mártir romano, São Sebastião, que se tornou modelo e inspiração para os desafios que a cidade e seu povo vieram a enfrentar.

As memórias de coragem e resiliência que marcaram as nossas origens prenunciavam o destino da grande metrópole que seria palco de importantes eventos da história do nosso país. Recebemos uma herança de grandes tradições, que precisamos honrar, como recordei na minha Mensagem pelo aniversário de 457 anos da cidade do Rio de Janeiro, em 1/3/2022:

Assim como por sua beleza, o Rio de Janeiro é conhecido também pelos inúmeros desafios que possui. Estes



desafios são provas que enfrentamos no dia a dia, que não são fáceis, mas que para vencê-los precisamos lutar, sermos otimistas, corajosos e confiarmos em Deus sem perdermos a esperança. Não é uma missão simples e de uma única pessoa, nós somos chamados a construir, a fazer nossa parte, na construção de um mundo mais justo, humano e fraterno. Quem faz a diferença somos nós. As mudanças acontecerão realmente, quando mudarmos e nos tornarmos melhores. A missão de tornar esta cidade a ‘casa comum’ um lugar de paz depende de mim e de você.

## O Quinquênio Jubilar Arquidiocesano

Na Missa do Crisma da Quinta-Feira Santa de 2021, foi lançado o nosso “Quinquênio Jubilar Arquidiocesano 2021-2026”. É um tempo de fazermos memória de acontecimentos que marcaram a vida de nossa Igreja particular. Esses cinco anos comemorativos, comportam diversos jubileus, dentre os quais a fundação da Prelazia de São Sebastião pelo Breve “*In supereminenti militantis Ecclesiae*”, do Papa Gregório XIII, de 19 de julho de 1575.

Mais de um século depois, em 16 de novembro de 1676, a Bula do Papa Inocêncio XI “*Romani Pontificis pastoralis sollicitudo*” elevou a antiga Prelazia de São Sebastião à categoria de Diocese, como sufragânea da Sé Metropolitana de São Salvador da Bahia, criada na mesma data. Deste documento, transcrevo o seguinte trecho, que ilustra a solicitude pastoral com que a Igreja acompanhou o crescimento da nossa cidade:

...Entre as múltiplas preocupações a que reconhecemos - Nos obrigados em virtude do nosso ofício apostólico, no coração temos uma em particular: que, crescida a messe, aumentem também os trabalhadores dos campos Senhor, para que com seu trabalho fiel e ministérios fecundos, os frutos espirituais multipliquem-se ao cento, e o povo cristão seja governado pelas mesmas autoridades que o Pastor Eterno dispôs como vigários da sua obra. [...] Julgando a mencionada cidade de São Sebastião digna da denominação e título episcopal e de cidade-sede, com parecer e consentimento concordes dos mesmos nossos irmãos Cardeais da Santa Romana Igreja, fazendo uso da plenitude do poder apostólico, a pedido humilde do mencionado Príncipe e Governador D. Pedro, com autoridade apostólica, segregamos, dividimos e separamos perpetuamente a mencionada cidade de São Sebastião, com os confins definidos, a serem especificados abaixo, e delimitações que a distinguem da mesma diocese de São Salvador da Bahia... (INOCÊNCIO XI, 1676).

Recordando a dedicação de tantos homens e mulheres que nos precederam, somos chamados a bendizer a Deus pelas obras que realizaram e sentir no coração o empenho para que possamos dar continuidade a essa bela e importante missão. Em nossa Arquidiocese, que tem uma história de presença marcante na Cidade e no Brasil, todos somos chamados a colaborar para que os grandes ideais, sementes de abundantes frutos no passado, continuem a florescer diante dos novos desafios que a realidade atual propõe.

O Centenário do Centro Dom Vital se insere neste tempo repleto de comemorações para a Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, e também para o Brasil, marcando o bicentenário da nossa Independência.

## **Fé e cultura**

Após o fim do padroado a Igreja se reorganiza, cria a Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro e outras Dioceses pelo Brasil. Aos poucos o Rio de Janeiro passa a desempenhar um serviço à catolicidade durante esses anos que marcaram esse reinício da evangelização do Brasil. Essa experiência viria a culminar com criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em 1952, no Palácio São Joaquim. Isso tudo iniciado há 133 anos!

Prosseguindo no olhar pastoral sobre a nossa cidade, percebo uma analogia entre o seu berço de lutas e história de resiliência com o surgimento do Centro Dom Vital, que leva, inclusive, o nome de um dos bispos perseguidos durante a chamada “Questão Religiosa”, que envolveu a Igreja Católica e a Monarquia brasileira. Se nos tempos passados as batalhas se faziam pela força das armas, fossem elas disputas territoriais ou religiosas, hoje prosseguem no campo dos debates e, sobretudo, do diálogo, sempre que possível.

De todo modo, a inculturação da fé pressupõe a cultura de um povo, levando em consideração a sua riqueza iluminada pelo Evangelho.

Os cristãos, peregrinos da cidade celestial, devem buscar e saborear as coisas do alto. Mas, com isso, de modo algum diminui, antes aumenta a importância do seu dever de colaborar com todos os outros homens na edificação de um mundo mais humano. E, na verdade, o mistério da fé cristã fornece-lhes valiosos estímulos e ajudas para cumprirem mais intensamente essa missão e sobretudo para descobrirem o pleno significado de tal atividade, assinalando assim o lugar privilegiado da cultura na vocação integral do homem (GS 57).

Quatro décadas antes do Concílio Vaticano II, que impulsionou a Igreja para o diálogo com o mundo contemporâneo, o Centro Dom Vital já representava esse ideal de presença católica nos meios intelectuais. Foram tempos de grande efervescência para pensadores leigos que deixaram seu testemunho de fé nas atividades de pesquisa, literatura e docência que desenvolveram.

A Igreja no Rio de Janeiro, capital federal na época, era sabiamente pastoreada pelo nosso saudoso predecessor, o Cardeal Sebastião Leme, cujo governo pastoral foi de 1930 a 1942. Era profundo conhecedor da realidade do Rio de Janeiro, pois havia sido nomeado Arcebispo-coadjutor desde 1921. Seu governo pastoral incentivou a atuação da Igreja no mundo acadêmico, com a criação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1941. Dom Leme também foi idealizador da Revista *A Ordem*, que deu origem ao Centro Dom Vital.

Assim o próprio CDV se define:

A história do Centro Dom Vital (CDV) é longa e complexa, como atestam as décadas que testemunham o seu trabalho e a sua atuação no meio intelectual brasileiro. Fruto de um contexto de revitalização do catolicismo brasileiro numa perspectiva militante, no qual as palavras de ordem eram defesas apologéticas à religião e à doutrina da Igreja, bem como ao magistério clerical da sua hierarquia. Não bastava ser católico apenas no nome, nas estatísticas, pois o momento urgia uma ação mais sólida e contumaz do laicato comprometido e participativo. (RODRIGUES, 2021).

## **Perspectivas**

É evidente que o nosso tempo se depara com uma crise mundial, com inúmeros aspectos: sanitário, ambiental, político, econômico, de relações internacionais, de ações humanitárias, e muitos outros que poderíamos ainda enumerar. Somos cristãos, sim, mas também cidadãos do nosso tempo. Uma Igreja que se coloca “em saída” sente as consequências da mudança de época na qual vivemos. A instabilidade provoca o medo que, por sua vez, leva muitos a buscarem uma ilusória segurança nas respectivas facções, dando origem a polarizações e conflitos.

Seria o caso de nos indagarmos onde ficaram os propósitos de diálogo e cooperação sobre os quais discorreremos até aqui.

Na verdade, enquanto eles estiverem vivos nos nossos corações, terão ainda força para iluminar o mundo. Somos cristãos e, portanto, movidos pela esperança. Assim vejo esta edição comemorativa da Revista *A Ordem*: cultivo das memoráveis tradições para fecundarem o presente e proporcionarem futuras colheitas.

Por isso, deixo aqui minha contribuição neste breve artigo, que sintetiza o meu zelo pastoral pelas iniciativas do Centro Dom Vital e pela atuação de cada um dos seus membros. A célebre frase de São João Paulo II bem se aplica a elas:

A fé e a razão (*fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade. Foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de O conhecer a Ele, para que, conhecendo-O e amando-O, possa chegar também à verdade plena sobre si próprio. (JOÃO PAULO II, 1998)

Agradeço a todos os diretores desse Centro que levaram avante a chama desses ideais nestes 100 anos, e auguro que o olhar para o futuro impulse ainda mais novas soluções para os desafios atuais. Foi aqui nesta Cidade e Arquidiocese que esses eventos levaram adiante uma bela participação dos cristãos leigos na Igreja e na política do seu tempo. Homens e mulheres que fizeram a história. Sinais de uma Igreja evangelizadora e em saída, com uma presença no mundo como fermento no meio da massa.

Concluo com uma palavra de incentivo a todos, lembrando que os homens e mulheres do nosso tempo, diante das mentiras e embustes que nos cercam, precisam, mais do que nunca, contemplar a verdade, a fim de que cheguem à verdade sobre si próprios. Publicar a verdade do “alto dos telhados” dos meios de comunicação, dentre eles esta oportuna revista, é missão de cada intelectual católico para o mundo em que vivemos. Afinal, não caminhamos sozinhos e desamparados. Queremos, com entusiasmo, anunciar Aquele que é a razão de tudo: Jesus Cristo, nosso Senhor.

## Referências

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*: Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje. 1965.

INOCÊNCIO XI. Bula *Romani Pontificis pastoralis sollicitudo*, 1676.

JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*: carta encíclica sobre as relações entre fé e razão, 1998.

RODRIGUES, Leandro Garcia. *História do Centro Dom Vital*. 2021. Disponível em: <https://centrodomvital.com.br/sobre/historia/>.

# Ao Centro, 100 anos depois

Guilherme Ramalho Arduini<sup>1</sup>

**Resumo:** Este ensaio visa a apresentar uma visão de conjunto sobre a história do Centro Dom Vital, especialmente sobre suas duas primeiras décadas, na perspectiva de uma comparação com os desafios atuais para agremiações católicas com perfil semelhante ao do Centro. Explora alguns aspectos biográficos dos dois presidentes durante estes primeiros vinte anos de existência e procura relacioná-los com o aspecto de construção da memória e os desafios do trabalho de pesquisa sociohistórica.

**Palavras-chave:** Centro Dom Vital, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, polarização ideológica.

**Abstract:** This essay aims to present an overview of the history of the Dom Vital Center, especially about its first two decades, from the perspective of a comparison with the current challenges for Catholic associations with a profile similar to that of the Center. It explores some biographical aspects of the two presidents during these first twenty years of existence and seeks to relate them to the aspect of memory construction and the challenges of socio-historical research work.

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia, professor do Instituto Federal de Educação de São Paulo. Coordenador do projeto “O papel do Estado Nacional brasileiro na atividade educativa das igrejas cristãs, dos anos 1930 ao presente”, financiado pelo CNPq (processo 404062/2021-0). E-mail: guilherme.arduini@ifsp.edu.br



**Keywords:** Centro Dom Vital, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, ideological polarization.

*Vuelvo al Sur, como se vuelve siempre al amor*

*vuelvo a vos*

*con mi deseo, con mi temor*

(Astor Piazzola, *Vuelvo al Sur*, 1988)

**T**alvez o leitor mais afeito à música já tenha percebido que os versos acima se referem, ao mesmo tempo, a um dos tangos mais conhecidos e a um filme argentino premiado em Cannes, que conta a história do regresso do país à vida democrática após seu último período ditatorial, marcado pelo terrorismo de Estado. Acredite: esta é a melhor forma de começar um ensaio sobre cerca de vinte homens reunidos em uma noite de maio de 1922. Ou sobre um homem solitário, imerso em sua pesquisa 90 anos depois. Este ensaio é, na verdade, sobre as duas coisas ao mesmo tempo, pois a experiência de minha pesquisa é fruto dessa relação inseparável e dialética entre estes e alguns outros pontos na história, inclusive o nosso presente.

Não podemos saber muito sobre o que pensavam os amigos de 1922 a respeito de como seria o Brasil um século depois; eles trabalhavam na consolidação de uma revista, em cujas páginas exprimiam seus projetos para a política, a literatura e a sociedade brasileira de seu presente. É possível que, tomados pelas preocupações de transformar tudo naquele momento, nem sequer

se perguntassem sobre o país em um futuro tão longínquo. Já o doutorando de 2012 conhecia o futuro que esses homens haviam ajudado a construir; o que faltava descobrir eram eles próprios: quais suas trajetórias de vida? Como se conheceram? Quais motivos teriam levado cada um deles a frequentar – em muitos casos, semanalmente – um prédio na Praça XV, na Cidade do Rio de Janeiro, ao qual deram o sugestivo nome de Centro Dom Vital? A esses dois momentos do passado se junta o presente do texto, o momento no qual ele foi escrito e publicado: o ano do centenário da agremiação fundada naquela noite de 1922.

O objetivo do texto é mostrar como se desenvolve a relação entre o sujeito pesquisador e os sujeitos pesquisados; como ora estes últimos se mostram a primeira, e tantas outras vezes se escondem. Como em uma dança de tango, a relação é tensa, composta de ingratidões e inflexões inesperadas, e ainda assim, extremamente bela. Há muita busca em arquivos, mas os resultados nem sempre são os esperados. Os fundadores do Centro Dom Vital não deixaram muitas anotações a respeito deles próprios e tampouco atraíram muitos holofotes para si. Por isso, raramente os documentos sorriem ao decifrador, de quem se exige muito artifício para encontrar os tesouros escondidos ali.

Em meio ao silêncio, há exceções: a figura que mais aparece em livros e nos jornais da época é Jackson de Figueiredo, principal idealizador da revista *A Ordem*, cujo primeiro volume é publicado em 1921. No ano seguinte, ele ajuda a fundar o Centro

que a deveria abastecer de artigos e verba para publicação; escolhe o nome de um dos bispos envolvidos na Questão Religiosa para demarcar posição no seio de um ambiente cultural no qual o cientificismo ainda era reinante. Figueiredo teve participação no jornal *Gazeta de Notícias*, de linha editorial favorável à claudicante presidência de Arthur Bernardes. Esta, por sua vez, era torpedeada pelas diferentes tendências dos movimentos sindicais, pelo movimento de oficiais de baixa patente do Exército, pelas acusações de corrupção e eleições fraudulentas.

As páginas da *Gazeta* não revelam muito sobre a vida pessoal de Figueiredo; trazem, contudo, artigos elogiosos a seus livros, os quais possuem temáticas bastante diversas. Alguns deles comentam filósofos menos conhecidos como Farias Brito ou Fidelino de Figueiredo<sup>2</sup>, outro se volta à obra de Blaise Pascal<sup>3</sup>. Jackson age de modo análogo na crítica literária, onde nomes menos conhecidos lhe chamam a atenção<sup>4</sup>. Talvez o tema no qual encon-

---

<sup>2</sup> A questão social na philosophia de Farias Brito. Rio de Janeiro: Typ. Revista dos Tribunaes, 1919. 79 p.

As idéias gerais de Fidelino de Figueiredo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1922. 33 p. (Conferência realizada na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Separata do Boletim da Classe de Letras, v. 15).

<sup>3</sup> *Pascal e a inquietação moderna*. Aracaju: Secretaria de Educação e Cultura, 1979. 93 p. (Coleção Eduardo Prado, série A).

<sup>4</sup> *Literatura reacionária*. Rio de Janeiro. Centro Dom Vital, 1924. 216 p.

*Auta de Souza*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1924. 62 p.

*Durval de Moraes e os poetas de Nossa Senhora*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1925. 206 p.

*Affirmações*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital. 1925. 351 p.

trou maior repercussão seja o da política nacional<sup>5</sup>, onde exerce o gênero da polêmica na defesa das prerrogativas do Executivo Federal em intervir mesmo que à custa das liberdades civis.

Tudo isso é possível descobrir, à custa de persistência e muitas horas de arquivo. Mas as respostas suscitam mais perguntas e evidenciam, por contraste, os aspectos menos iluminados. Pois há aspectos quixotescos na trajetória de Figueiredo: à parte a *Gazeta*, seus livros não despertam muito interesse na imprensa carioca. Seu nome não é cotado para premiações literárias e, como se descobriria após sua morte trágica em novembro de 1928, sua sobrevivência financeira foi marcada por infortúnios. Levado pelas águas da Baía da Guanabara, deixou viúvas e filhos aos quais a solidariedade de amigos precisou socorrer, conforme nos conta seu sucessor na chefia da edição de *A Ordem*, Alceu Amoroso Lima, também conhecido como Tristão de Athayde, que faz um apelo para que as pessoas doem o que puderem para a família do recém morto logo no início do primeiro volume da revista sob sua supervisão.

Nas páginas da correspondência entre os dois amigos, publicadas de forma mais abrangente apenas em 1992, transparece um Jackson em contraste com sua figura pública. Jackson de Figueiredo aparecia nos textos ou nos escritos como uma figura

---

<sup>5</sup> *Do nacionalismo na hora presente*: carta de um catholico sobre as razões do movimento nacionalista no Brazil e o que, em tal movimento, é possível determinar. Rio de Janeiro: Catholica, 1921. 62 p.

*A reacção do bom senso*: contra o demagogismo e a anarchia militar. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1922. 254 p.

humana dotada de um grau de certezas voltado a convencer os outros a aderirem ao mesmo conjunto de crenças. Nas cartas, Figueiredo quer mostrar outro lado a Amoroso Lima, carregado por um sofrimento existencial para o qual a crença religiosa não significa o fim. De forma análoga, o sergipano que chegou à capital federal para profetizar a falta de ordem na vida social e o anseio por uma autoridade firme, que impusesse estabilidade, é o mesmo que descreve seu cotidiano como uma desordem, transpassada de imprevistos financeiros devidos à falta de um trabalho com remuneração segura. A falta de regramento nos horários parece ser uma constante; vários serões são dedicados ao Centro e outros tantos no Café Gaúcho, ponto de encontro dos homens que compartilhavam das visões religiosas e políticas de Jackson e outros fundadores do centro.

É com uma ponta de tristeza que sou obrigado a admitir: não sabemos muito do que se passava nas noites do Café Gaúcho. Sobre as reuniões do Centro, ainda é possível encontrar notas pequenas, mas constantes nos jornais da cidade do Rio de Janeiro e através delas, sabemos ao menos quem discursava e os assuntos tratados. Já é informação valiosa, mas ainda é pouco para saciar nossa curiosidade: quantas amizades teriam surgido nos corredores daquele prédio histórico? Quantos segredos confessados aos ouvidos do conselheiro de todas as horas, o jesuíta Leonel Franca? Como seria o comportamento destes jovens (alguns já entrados nos quarenta anos) e quantos sonhos teriam nutrido em suas palestras e cursos?

A resposta a estas perguntas, sempre provisória e incompleta, só pode ser oferecida através de uma hábil combinação entre imaginação e erudição – duas velhas amigas que, de tão diferentes entre si, estimulam-se constantemente em interminável colóquio. Como de praxe em tudo que envolve o Centro em sua primeira década, é com Jackson de Figueiredo que iniciamos nossos primeiros passos, ainda que com uma ressalva importante: não é de sua cabeça que virão as impressões disponíveis para nós, mas de seus biógrafos. Este sergipano recebeu uma edição da revista em sua homenagem e três biografias<sup>6</sup>, também bastante elogiosas. Com um pouco de liberdade, poderíamos lançar a hipótese de que o gênero textual empregado por estes autores se aproxima da hagiografia, no sentido em que demonstra a preocupação em inscrever na realidade palpável a todos os que acompanhavam o Centro um modelo a ser imitado, uma descrição das qualidades esperadas de todos os que se dispusessem a frequentar tal espaço.

Pelo conjunto de biografias é possível ver o grau de admiração a Jackson alimentado por seus colegas de Centro e como as características atribuídas a ele são variáveis. Hamilton Nogueira é o mais promissor entre os biógrafos, pois é capaz de perceber a complementaridade entre os aspectos: Jackson é o mesmo autor que tem seu livro sobre Pascal resenhado pela revista francesa

---

<sup>6</sup> Em 1929, *A Ordem* publica um número especial com uma coletânea de textos sobre os diversos aspectos da personalidade de Figueiredo. Além disso, Hamilton Nogueira, Perillo Gomes e Tasso da Silveira vão, cada um, publicar uma biografia.

Études e que carrega um corpo dilacerado por dores e fracassos somatizados em uma saúde frágil.

O aspecto hagiográfico aparece na argumentação de Nogueira por meio da ideia de que a volta ao catolicismo consiste na redenção de Figueiredo, apagando-se as linhas de continuidade entre os dramas existenciais e materiais que persistiram na vida de Jackson mesmo após sua ascensão ao posto de líder do grupo ligado ao Centro Dom Vital. Nogueira acerta ao apontar como o prestígio e as oportunidades de realização de Jackson aumentaram muito após a fundação do Centro, mas isso não significa que sua vida estivesse desprovida de tribulação até seu último momento.

Ao mesmo tempo em que biografia de Jackson de Figueiredo escrita por Nogueira é mais complexa que as demais, ela também realiza escolhas de construção do texto que enfatizam certos aspectos em detrimento de outros, em uma operação que converge com a das outras biografias no sentido de construir a figura de um santo moderno, cuja atração ao catolicismo se dá por uma experiência individualizada, de busca por um novo estilo de vida. E as biografias possuem a intenção de defender tal estilo de vida, pautado pela intervenção na cena pública através dos escritos em defesa dos interesses apresentados pelas autoridades episcopais como “universais” porque toda a nação seria católica.

Em suma: se a existência do Centro é elemento fundamental para a compreensão da trajetória de Jackson, a memória a seu respeito produzida nos anos subsequentes após sua morte

revela algo ainda maior, a saber, a construção de uma utopia, uma forma de agir ascética que arregimentou novos membros e os conclamou a participarem da vida pública na cidade.

Na década de 1930, essa participação vai se consolidar com a Liga Eleitoral Católica e a Ação Universitária Católica. A primeira delas teve participação relevante no breve interregno entre 1934 e 1937, quando a rotina eleitoral parecia se encaminhar para uma volta à normalidade. A Liga, também conhecida pela sigla LEC, elegeu muitos membros e provocou algumas celeumas. A AUC também não passou despercebida: foi uma experiência marcante em boa parte da fração católica que passou pelas universidades nesse período – especialmente no Rio de Janeiro – e ainda resultou na emergência de uma geração de vocações sacerdotais com alto nível de formação intelectual e um considerável capital de relações sociais, dos quais um dos exemplos mais conhecidos é o de Dom Clemente Isnard. Este e outros curas são peças-chave fundamentais para compreender o fortalecimento do episcopado brasileiro como agente incontornável do debate público no Brasil do século XX.

Exemplos como o de “doutores monges”, tal como o de Dom Clemente Isnard, representam uma vantagem que o tempo traz à descrição histórica, a saber, o de como se desdobraram a atuação dos agentes, via de regra de forma inesperada a eles próprios. Seria difícil imaginar que a súbita partida de Figueiredo resultaria na aceleração de um processo que já havia se iniciado alguns anos antes, com a emergência de uma nova liderança cató-



lica: Alceu Amoroso Lima. Se a década de 1930 foi tão prolífica em experiências associativas nascidas do Centro, é porque Amoroso Lima cumpriu uma função inesperada de continuar a propor aquilo que chamamos aqui de “utopia vitalista” - por vezes descrita pela bibliografia como uma neocristandade - mas sob um estilo consideravelmente divergente do empregado por Figueiredo, porque avesso à tentação do político.

Ao contrário de seu antecessor, Amoroso Lima cumpriu à risca o exigido pelo Cardeal Leme e não permitiu que o Centro se posicionasse institucionalmente a favor de nenhum dos lados nos diversos conflitos políticos que moldaram os anos 1930. A única exceção poderia ser o início de guerra civil conhecido como “Revolução de 1932”, mas esta é a exceção que confirma a regra: ao invés de se posicionarem de forma clara em pró-constitucionalistas ou pró-Vargas, os editoriais de *A Ordem* foram enfáticos em pedir o fim das hostilidades militares e um acordo entre as partes que previsse um calendário para uma constituinte - uma tentativa de posicionar de forma clara, mas sem partidarismos por um lado ou outro.

E é aqui que atingimos o *Sur*, que em uma inversão geográfica constituiu o rumo de nossa bússola, apontado desde a epígrafe. O filme tem esse nome porque constrói alegoricamente esse lugar como o da vitória da vida sobre a morte, do amor sobre o ódio, da liberdade de expressão sobre a violência da censura. Escrito de uma forma lapidar, pode-se dizer que enquanto o Centro foi capaz de manter o compromisso com o diálogo, manteve seu esplendor. O Centro Dom Vital conheceu no período entre 1930

e 1937 um período áureo porque se engajou na vida pública e, ao mesmo tempo, não se submeteu a nenhum dos muitos lados em contenda política aberta e prolongada.

É certo que para muitos de nós (inclusive o autor destas linhas) o projeto de utopia daquele período já não reverbera como realista nos dias atuais. Isso não importa muito, porque o papel da utopia é exatamente esse: a de criar as condições para sua superação. O interesse que devemos nutrir pelo Centro é, ao meu ver, o modo como em um ambiente nacional bastante desfavorável, ele logrou ser um espaço preocupado com um leque (ainda que relativo) de abertura para a pluralidade de experiências, para a inovação. Em alguns campos, como o da liturgia, essas inovações foram mais longe e anteciparam tendências que se confirmariam no Concílio Vaticano II. Mas experiências como as das equipes sociais, desenvolvidas pela AUC sob a direção de Robert Garric e com o apoio entusiasmado de Amoroso Lima, mostram que mesmo em outros aspectos os membros não ficaram muito atrás.

Em outra quadra difícil da história nacional, como a nossa, lugares como o Centro Dom Vital poderão ter importância na medida em que assumirem este compromisso diante de novas dificuldades e possibilidades. A concorrência religiosa é muito maior hoje do que há cem anos e o religioso tende a ser para a maioria das pessoas uma experiência fluida, de transição por diversas espiritualidades. Isso, é claro, impõe dificuldades a instituições como o Centro, fieis ao compromisso formativo que o marca desde a origem. Mas ao mesmo tempo, existem possibilidades –

oferecidas pela tecnologia e pela abertura para o experimento – que podem aproximar os corajosos membros do Centro de hoje às gerações iniciais em seu caráter inovador.

Para concluir, abro espaço para uma saudável objeção ao argumento aqui apresentado: em meio a tantos dilemas enfrentados pelos católicos no Brasil atual, não dou definições exatas de qual caminho tomar. De fato, penso que a condição de pesquisador da história do Centro não dá direito a indicar que rumo ele deve tomar no futuro. O benefício da pesquisa é, quando bem realizada, prover teses e interpretações que permitam uma ação informada no presente. Aos membros do Centro no presente, portanto, só nos cabe desejar que suas ações também tragam resultados inesperadamente transformadores, como foi a experiência dos pioneiros do Centro Dom Vital.

## Referências

\_\_\_\_\_. *Afirmações*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital. 1925. 351 p.

FIGUEIREDO, Jackson de. *A questão social na philosophia de Farias Brito*. Rio de Janeiro: Typ. Revista dos Tribunaes, 1919. 79 p.

\_\_\_\_\_. *As idéias gerais de Fidelino de Figueiredo*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1922. 33 p. (Conferência realizada na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Separata do Boletim da Classe de Letras, v. 15).

\_\_\_\_\_. *A reacção do bom senso: contra o demagogismo e a anarquia militar.* Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1922. 254 p.

\_\_\_\_\_. *Auta de Souza.* Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1924. 62 p.

\_\_\_\_\_. *Do nacionalismo na hora presente: carta de um catholico sobre as razões do movimento nacionalista no Brazil e o que, em tal movimento, é possível determinar.* Rio de Janeiro: Catholica, 1921. 62 p.

\_\_\_\_\_. *Durval de Moraes e os poetas de Nossa Senhora.* Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1925. 206 p.

\_\_\_\_\_. *Literatura reacionária.* Rio de Janeiro. Centro Dom Vital, 1924. 216 p.

\_\_\_\_\_. *Pascal e a inquietação moderna.* Aracaju: Secretaria de Educação e Cultura, 1979. 93 p. (Coleção Eduardo Prado, série A).

# Centro Dom Vital: subjetividade e trajetória intelectual

Leandro Garcia Rodrigues<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste texto faço algumas considerações sobre o contexto histórico brasileiro de princípios do século XX, com destaque para o comportamento da Igreja Católica. Também trato da criação da revista *A Ordem* e da relação entre seus líderes maiores no momento, Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima.

**Palavras-chaves:** revista *A Ordem*, Catolicismo, Intelectuais.

**Abstract:** In this article I make some considerations about the brazilian historical context in the beginning of the 20th century, with emphasis on the behavior of the Catholic Church. I also discuss the creation of the magazine *A Ordem* and the relationship between its main leaders at the time, Jackson de Figueiredo and Alceu Amoroso Lima.

**Keywords:** *A Ordem* magazine, Catholicism, Intellectuals.

---

<sup>1</sup> Doutor em Estudos Literários pela PUC-Rio; realizou pesquisas de Pós-doutorado em Estudos Literários (PUC-Rio) e em Teologia (FAJE-BH). Professor de Teoria Literária e Literatura Comparada na Faculdade de Letras da UFMG. Especialista na obra e na correspondência de Alceu Amoroso Lima. E-mail: prof.leandrogarcia@hotmail.com.

## Rumo a um projeto católico coletivo

A história intelectual é feita de diversos encontros e desencontros: de pessoas, de projetos, de ideias, instituições etc. Pode-se dizer, sem medo do exagero e/ou da simples pieguice, que há todo um universo subjetivo por detrás das nossas escolhas acadêmicas e investigativas. Pessoalmente, foi o que ocorreu comigo em relação ao Centro Dom Vital (doravante, CDV) e à sua estrutura de arquivo e biblioteca; tentarei narrar um pouco tal fato nas próximas páginas, lembrando que a memória é assaz perigosa e traiçoeira, sempre inquieta e incompleta, em busca de algo...

Afirmo que não se trata de um artigo acadêmico tal qual a metodologia científica assim o considera, com suas regras metodológicas sempre rígidas que tanto infernizam a vida dos pesquisadores. Ao contrário, optei aqui em fazer um relato mais pessoal, impressionista, marcado pelas lembranças de algumas coisas que vi e vivi no Centro Dom Vital nos últimos anos. Começemos...

### I – Quando soube do CDV

Minha primeira aproximação do CDV foi bibliográfica. O ano era 2005 e estava cursando o doutorado em Estudos Literários na PUC-Rio. Vivia aquele momento cruel na vida de todo pós-graduando: um tanto perdido e sem saber direito qual o real objeto para começar a escrever a minha tese doutoral. Queria e

buscava um diálogo da área de Letras com a Teologia, já que também sou teólogo de formação.

Após muito pensar e ponderar, cheguei à pessoa de Alceu Amoroso Lima, o Tristão de Athayde, até hoje o principal intelectual leigo católico que o Brasil já teve. Ao decidir ter Alceu como objeto de pesquisa, minha dúvida ainda persistia, só que numa outra direção: explorar o quê na obra de Alceu? Lembro que ele, em vida, publicou mais de 130 livros! Fora uma produção gigantesca de crônicas semanais na imprensa e também a sua volumosa correspondência, que ultrapassa 32 mil cartas recebidas de mais de 2 mil correspondentes! Tudo em Alceu é hiperbólico.

Optei pela sua dimensão de principal crítico literário do nosso modernismo: como Alceu formou e estruturou uma crítica modernista aquando do seu momento de existência, das suas principais publicações e dos seus mais importantes autores. Todavia, a práxis crítica de Alceu foi assaz híbrida, não versando apenas na teoria literária, já que explorava elementos de outras áreas, num claro movimento de interdisciplinariedade antes mesmo desta palavra tornar-se obrigatória nos nossos estudos, como nos dias de hoje.

Como sabemos, por ação direta de Deus e de Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima converteu-se ao catolicismo militante em 1928, meses antes do trágico fim de Jackson. Uma semana depois do sepultamento do seu amigo, Alceu foi convidado pelo cardeal Dom Sebastião Leme, então arcebispo do Rio de Janeiro,

a dar continuidade à obra de Jackson, a saber: o CDV e a revista *A Ordem*. Foi quando o Centro entrou na vida de Alceu e, décadas depois, na minha própria vida, pois precisei conhecer muito bem a história deste sodalício para compreender não apenas a atuação do meu objeto de pesquisa, mas também adentrar neste mundo de intelectuais que – em plena Velha República – ainda estavam formados com as dinâmicas humanas e intelectuais próprias do século XIX. E isso não é algo simples de ser analisado e explicado.

Como especialista na área de Literatura Brasileira, posso afirmar que o CDV foi importantíssimo para a nossa cultura literária, particularmente o modernismo e todas as suas complexidades constitutivas – ideológicas e estéticas. Por ele passaram escritores e poetas das mais diferentes orientações políticas e literárias, os conservadores: Jorge de Lima, Augusto Frederico Schmidt, Murilo Mendes, Cornélio Penna, Gustavo Corção, Octávio de Faria, Jônatas Serrano, Sobral Pinto, Plínio Salgado, Alcebíades Delamare, José Américo de Almeida, Carlos Lacerda e tantos outros. Mas também os progressistas: Mário de Andrade, José Lins do Rego, Carlos Drummond de Andrade, Lúcio Cardoso, Rosário Fusco, Graciliano Ramos, Raquel de Queirós etc. Desta forma, a pergunta que se repetia em mim: que instituição era essa marcada por tantas figuras contrárias entre si e algumas até contrárias à fé católica? Como interagiam entre si? Respeitavam-se? Questões que foram norteando o meu universo especulativo a respeito do Centro Dom Vital e da constelação de intelectuais que o frequentavam e circulavam nas suas dependências e participavam regularmente das suas atividades.



## II – Conhecendo o Centro

Numa agenda antiga que ainda insisto em guardar, vejo anotado na entrada do dia 25 de novembro de 2005, uma sexta-feira: “11h: visita ao Centro Dom Vital, falar com Sra. Modesta, prédio da Cúria”. Este pequeno registro é deveras revelador: o CDV ainda estava abrigado no Edifício João Paulo II, sede da Cúria Arquidiocesana do Rio de Janeiro, à Rua Benjamin Constant 23, bairro da Glória. Trabalhava nele a Sra. Modesta Costa, secretária e espécie de memória viva dos últimos 40 anos do Centro.

Fui recebido pela própria, que com imensa simpatia me apresentou toda aquela enorme quantidade de livros e papéis, perguntando-me o que eu queria pesquisar. O Centro tinha muito mais livros que tem hoje, seu presidente era o saudoso amigo Tarcísio Padilha, que fora meu professor num curso de especialização em História da Filosofia, na antiga Universidade Gama Filho. Primeiro fiquei olhando livro por livro, lombada por lombada, título a título, tentando compreender a lógica organizativa de tudo, que fugia às normas das metodologias de Biblioteconomia. A primeira coisa que me saltou à vista foi a coleção completa da revista *A Ordem*, especialmente a primeira edição. Confesso que foi emocionante de se ver tudo aquilo ali na minha frente.

Impressionou-me igualmente as coleções das obras completas de Jackson de Figueiredo e de Alceu Amoroso Lima, separadas em lugar privilegiado de uma antiga estante. O crucifixo na parede, o quadro de Dom Sebastião Leme e o busto do bispo Dom

Frei Vital me chamaram muito a atenção: pois são os originais que sempre vira em fotografias antigas do Centro. Assim, duas pontas da história se uniam ali na minha frente: o passado e o presente desta instituição... e agora eu já participando dela.

Após esta primeira experiência, retornei várias vezes à rua Benjamin Constant 23 para revirar a documentação, interpretar esta papelada e também ler inúmeros livros que só encontrávamos lá. Até que um dia, para a minha surpresa e para a desolação de muitos, começou a fase de peregrinação do Centro. Explico: a imensa sala por anos ocupada foi desocupada e todo o acervo transferido (e entulhado!) para o último andar do mesmo prédio, numa situação que impedia a nossa pesquisa e o nosso acesso. Lembro que minha escrita de capítulos da tese foi diretamente atingida, pois usava muito das fontes primárias e únicas do nosso arquivo, bem como algumas passagens de volumes da biblioteca. Até mesmo a linha telefônica (o ramal) foi cortada, e o celular e outras tecnologias de comunicação ainda não eram tão práticos e acessíveis como hoje em dia.

O fato é que o Centro Dom Vital entrou numa espécie de limbo e fechou-se em si próprio...

Tempos depois, já com o meu doutoramento recentemente defendido, soube que Tarcísio Padilha queria “ressuscitar” o CDV. Para tal, uma questão crucial era o problema do espaço, que foi resolvido com a generosa oferta de Dom Roberto Lopes OSB, então abade do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, que nos

ofertou três salas no prédio à Rua Dom Gerardo, região da Praça Mauá, que pertencia ao Mosteiro. Foi lá que reencontrei o CDV muito bem instalado.

Fui convidado por Tarcísio Padilha para uma reunião na sua residência, em Copacabana, quando fui apresentado ao também saudoso amigo Luís Paulo Horta. A ideia de Padilha era criar uma diretoria forte para recompor o Centro, e sua primeira iniciativa foi uma conferência na PUC-Rio, que marcaria este retorno definitivo do Centro. Lembro-me que o auditório IAG-PUC ficou lotado, com a presença de metade dos membros da Academia Brasileira de Letras, todos convidados por Padilha e Horta. Ficou acertado que voltaríamos à velha fórmula: uma conferência por mês, no fim da noite, que por várias vezes ocorreu na PUC-Rio.

Em 2012, já sob a presidência de Luís Paulo Horta, tive a alegria de lançar o meu livro *Alceu Amoroso Lima – cultura, religião e vida literária* (EDUSP, 2012), minha tese doutoral, que tanto fala sobre o CDV e sua história. Em noite concorrida, com conferência de apresentação feita por Cândido Mendes de Almeida e membros da família Amoroso Lima, lancei este meu importante livro como parte do calendário cultural do Centro.

Pouco tempo depois a este momento de euforia, o Mosteiro de São Bento, não mais sendo comandado por Dom Roberto Lopes, pediu as salas onde o CDV se abrigava, e de um dia para o outro providenciou-se uma complicada mudança para um espaço bem menor, atrás da Igreja de Santana, próximo ao Sambó-

dromo carioca. Tal locação era de complicado acesso, num local super perigoso, que afastava pesquisadores e interessados em visitar o Centro.

À esta época, eu estava cursando o meu primeiro pós-doutorado, em Estudos Literários, também na PUC-Rio. O tema da minha investigação era a correspondência, ainda inédita, trocada entre Mário de Andrade e Alceu Amoroso Lima. Para tal, precisava pesquisar os respectivos arquivos: de Alceu (em Petrópolis) e de Mário (em São Paulo). Mas o arquivo do CDV continuava importante para mim, pois foi nele que descobri que Mário de Andrade publicou uma carta aberta, numa edição da revista *A Ordem*, de 1934. Sabe-se que Mário era totalmente avesso à publicação de cartas abertas, então esta situação ocorrida n'*A Ordem* foi realmente única. Claro está: foi incluída na correspondência entre ambos, por mim organizada e tempos depois publicada.

Logo após este momento, o Centro Dom Vital também me foi importante para a pesquisa acerca da correspondência entre o mesmo Alceu Amoroso Lima e o poeta Carlos Drummond de Andrade. Sabe-se que Drummond publicou n'*A Ordem* em 1929, um poema de título "Ode a Jackson de Figueiredo", no sentido de fazer memória ao primeiro ano da morte de Jackson. Importante ressaltar que Drummond publicou este poema em nossa revista um ano antes do seu primeiro livro, *Alguma Poesia*, saído apenas em 1930. Ou seja, o poeta agnóstico de Itabira foi um dos tantos que se aproximaram do Centro no sentido de divulgar e fazer circular

a sua produção literária, como tantos outros o fizeram. Resgatar e processar tudo isso foi trabalhoso e só o consegui graças às inúmeras tardes passadas no CDV.

Em seu destino de transeunte, mais uma vez, o Centro mudou de endereço: passou a ocupar uma pequena sala da Universidade Cândido Mendes, em frente à Igreja da Candelária, também no Centro do Rio de Janeiro. Esta época coincidiu com a morte repentina de Luís Paulo Horta, ocorrida em 2013, e também com a minha mudança para Belo Horizonte, em função de ter sido aprovado num concurso de provas e títulos para a Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, onde leciono a disciplina de Teoria Literária. Foi também um momento de total reorganização do Centro, já sob a presidência de Carlos Frederico Calvet da Silveira, que deu impulso e forte guinada à ideia de a instituição retornar ao seu antigo endereço próprio, onde se encontra atualmente, na Rua Araújo Porto Alegre, próximo à Cinelândia, coração da cidade.

Com a ajuda de muitos colaboradores, foi reinaugurada a antiga sede do Centro, um amplo e belo espaço, num dos locais mais centralizados da cidade do Rio de Janeiro. Com o acervo bibliográfico já bem diminuído, pois Luís Paulo Horta fizera uma volumosa doação de livros à Faculdade de Teologia do Mosteiro de São Bento, ainda assim o Centro conta com uma boa biblioteca. Seu arquivo documental não foi doado, lá permanecendo aberto à investigação.

Foi já neste espaço que, em 2017, comecei a pesquisa para o meu atual livro, que reúne o epistolário inédito entre Alceu Amoroso Lima e o escritor alagoano Jorge de Lima, autor do monumental e enigmático *Invenção de Orfeu*. Lembro que Jorge de Lima foi membro e frequentador assíduo do CDV, nele tendo proferido inúmeras das suas conferências. Mais uma vez, pude sentir a importância do Centro e dos seus acervos, pois encontrei inúmeras contribuições (artigos jornalísticos) de Jorge de Lima escritos para a antiga “Coluna do Centro”, que este mantinha em *O Jornal*. Tais textos de Jorge de Lima não eram conhecidos pelos seus especialistas, ressaltando cada vez mais a importância do CDV no universo literário brasileiro, especialmente o modernista. Não apenas crônicas, mas este poeta também publicou poemas e outras modalidades em prosa na revista *A Ordem*, numa profunda aproximação com a vida e o dia a dia do Centro.

Tais questões devem servir para enaltecer a importância do Centro Dom Vital não apenas para a história do catolicismo brasileiro, mas também a história do pensamento brasileiro como um todo, pois nele, certamente, passaram muitas das discussões e dos debates que ajudaram a formar um conceito de formação e inteligência nacionais. Atualmente, sob a presidência do querido amigo Renato Beneduzi, o Centro enfrenta os problemas e os desafios próprios deste tempo: as despesas de sua manutenção, a falta de público interessado em suas atividades e as questões próprias de uma sociedade assaz secularizada e indiferente às coisas do Alto.

### **III – Por uma não conclusão**

Os 100 anos de criação do Centro Dom Vital é motivo de alegria, celebração e, acima de tudo, de reflexão: como estamos lidando com os arquivos históricos e literários? Que ações políticas têm sido feitas em prol de instituições como o Centro? Existe uma legislação específica para definir e salvaguardar os nossos arquivos? Qual a real integração das nossas universidades com estes espaços? De que forma a sociedade é também corresponsável pela existência e manutenção desses locais? Que tipo de conhecimento é produzido a partir dos recortes, das fotografias, manuscritos, cartas e demais tipologias documentais? São perguntas que devem provocar respostas e, acima de tudo, compromissos.

Que venham mais anos de vida e de história para o nosso Centro Dom Vital, que venham novos fundos documentais e que possamos produzir ciência, pensamento e cultura a partir desses documentos. Pois creio, com toda sinceridade, que boa parte do futuro dos estudos históricos, teológicos e literários está nos arquivos – de documentos antigos faz-se o novo, produz-se a novidade que modifica e questiona os cânones e as certezas engessadas.

### **IV – Sem referências!**

Afirmar no início que não queria escrever um artigo formatado pelas regras da metodologia científica. Optei por um relato mais pessoal, emotivo e no meio dele dei algumas informações

acerca do Centro Dom Vital e sua missão intelectual e evangelizadora no meio de nós.

Por uma feliz coincidência, enquanto escrevia esse texto, no final de junho de 2022, recebi uma ligação da editora confirmando a saída, da gráfica, do malote contendo os primeiros 300 exemplares deste meu novo “filhote”.

Chama-se *Jorge de Lima & Alceu Amoroso Lima – correspondência*, coeditado pela Livraria Francisco Alves e pela editora da Universidade Estadual de Alagoas (EdUNEAL). Trata-se de um livrão de quase 600 páginas que traz esta importante troca missivista entre o crítico e o poeta, mas também – como complemento – as cartas trocadas entre Alceu e José Lins do Rego, muito citado por Jorge de Lima em suas cartas a Alceu. Isso sem dizer nas imagens – inúmeras – que passam de duzentas!

Assim, posso bradar: salve Jorge, salve Alceu e salve o nosso Centro Dom Vital.



# Os metropolitas fluminenses: notas biográficas e pastorais

Eraldo de Souza Leão Filho<sup>1</sup>

**Resumo:** No contexto dos 130 anos da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, o presente artigo busca traçar algumas notas biográficas e pastorais dos prelados que conduziram a Mitra arquiépiscopal fluminense desde sua criação em no final do século XIX até o início do século XXI. Nesse sentido, objetiva destacar os aspectos marcantes de cada prelado e a incidência de sua atuação na história da Igreja metropolitana do Rio de Janeiro, apesar das variações de épocas com suas conjunturas peculiares.

**Palavras-chave:** Arquidiocese; Rio de Janeiro; 130 anos; Arcebispos; Notas biográficas.

**Abstract:** In the context of 130 years of the Archdiocese of São Sebastião do Rio de Janeiro, this article seeks to trace some biographical and pastoral notes of the prelates who led the archiepiscopal Mitra of Rio de Janeiro from its creation at the end 19th century to the beginning of the 20th century. In this sense, the present article aims to highlight the outstanding aspects of each

---

<sup>1</sup> Doutorando em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professor de História da Igreja no Instituto Superior de Ciências Religiosas da Arquidiocese do Rio de Janeiro (ISCR/ArqRio). Mestre e bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: leao.filho@ufrj.br.

prelate and the incidence of his performance in the history of the Metropolitan Church of Rio de Janeiro, despite the variation of times with their peculiar realities.

**Key words:** Archdiocese; Rio de Janeiro; 130 years; Archbishops; Biographical notes.

**R**ecentemente chegada à marca dos 130 anos como Igreja Metropolitana, a Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro é uma das principais Igrejas particulares do país, não obstante o fato de a sua cidade arquiépiscopal ter perdido a condição de Capital Federal do Brasil desde 1960. Em seu território e com o concurso de renomados clérigos e prelados a ela pertencentes, muitos fatos importantes da vida política e religiosa nacionais tomaram forma, tornando certamente impossível escrever a história do Brasil no século XX sem a presença dos seus metropolitanos.

Criada aos 27 de abril de 1892 por meio da bula *Ad universas orbis ecclesias* do Papa Leão XIII, a Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro é a segunda circunscrição metropolitana criada no Brasil (ACMRJ, E-232, p. 1). Fruto de aspirações eclesásticas oriundas de meados do século XIX (O MERCANTIL, 1845, p. 1), a elevação da outrora diocese em arquidiocese e sede metropolitana, só foi possível com a extinção do regime de Padroado em 1890 e a possibilidade de autogerenciamento da Igreja Católica no país (BRASIL, 1890, art. 1; 3), visto que até então a necessidade de

aprovação parlamentar e sanção governamental aplacaram a sua efetivação arquiocesana.

Apesar da difícil tarefa de sintetizar perfis tão distintos, o presente se propõe a dar algumas notas bibliográficas e pastorais acerca dos metropolitas fluminenses, tendo em vista que desde a sua ascensão como Igreja Metropolitana até o momento a Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro possuiu 7 arcebispos metropolitanos. Pastores caracterizados por seus modos peculiares de antenaram-se às vicissitudes pastorais da capital fluminense – outrora Capital Federal –, os arcebispos do Rio de Janeiro procuraram manifestar cada um em seu tempo a solicitude que lhes cabia ao terem nas mãos o leme de uma Igreja complexa e desafiadora como a Arquidiocese do Rio.

## **Dom João Tiago Esberard: o primeiro Arcebispo fluminense**

Segundo o memorialista arquiocesano Mons. Alves, Dom João Tiago Esberard foi o único arcebispo fluminense natural da cidade do Rio de Janeiro, tendo nascido aos 10 de outubro de 1843 na Freguesia de São José – centro da cidade –, filho de pais artesãos (ALVES apud SCHUBERT, 1948, p. 19). Apesar da condição humilde, conseguiu ingresso no Seminário episcopal de São José em 1864, recebendo as ordens diaconal e sacerdotal das mãos de Dom Pedro Maria de Lacerda – Bispo de Rio de Janeiro e

Capelão-Mor Imperial à época – em 8 e 24 de agosto de 1869 respectivamente (CATHOLIC HIERARCHY a).

Pertencendo ao clero do Rio, exerceu os ofícios de professor do Seminário episcopal de São José, capelão do Convento carmelita descalço de Santa Teresa, escritor e jornalista, notando-se nesse último aspecto sua efusiva atuação no jornal católico *O Apóstolo*.<sup>2</sup> Assim, de acordo com Monsenhor Alves, “repartiu sua prodigiosa sabedoria entre o estudo, a oração, o altar, o confessional e o púlpito”, de forma que “nunca foi deputado às assembleias políticas, nem disso cuidou”, como era costume em sua época (ALVES apud SCHUBERT, 1948, p. 20).

Tendo Dom Pedro Maria de Lacerda afeiçoado-se por seu perfil ultramontano<sup>3</sup>, por seus dotes intelectuais e por sua espiritualidade, chegou a ser por ele indigitado ao episcopado para a função de seu bispo coadjutor com direito a sucessão. Contudo, manobras empreendidas à época, ainda que elegendo-o como antístite, destinaram-lhe ao ofício de coadjutor do então Bispo de Olinda, Dom José Pereira da Silva Ramos. Este, por sua vez, com a morte de Dom Pedro Maria de Lacerda assumiu o então Bispado do Rio de Janeiro, tendo em vista os intentos de elevação arqui-diocesana fluminense em voga à época. Contudo, uma vez criado o

---

<sup>2</sup> O *Apostolo* foi um periódico nascido em 1866 na Corte do Rio de Janeiro gestado por sacerdotes com o intuito de defender os interesses da Igreja contra os que tentavam arrancá-la do lugar conquistado. Circulou até o ano de 1901.

<sup>3</sup> Ultramontanismo era uma corrente católica que defendia à época uma maior centralização do governo da Igreja no Papado.

Arcebispado de São Sebastião do Rio de Janeiro, foi Dom João Tiago Esberard indigitado como seu primeiro arcebispo, indicação da qual tentou se esquivar numa atitude de modéstia, conforme atestou em sua primeira carta pastoral como metropolitano fluminense:

[...] havíamos já implorado de joelhos ao digno Representante da Santa Sé que, na esperada reconstituição do quadro do Episcopado nacional, houvesse por bem dispôr das cousas de maneira que [...] nos fosse dado poder voltar á sombra da vida pristina [...]. Reiteramos a nossa insistencia quando, mais tarde, nos constara com certeza que devíamos descer os degrãos do illustre Sólido Episcopal de S. Salvador de Olinda para subir á grande Cathedra Metropolitana de S. Sebastião do Rio de Janeiro. (CARTA PASTORAL, 1894, p. 9-10).

Confirmado por breve apostólico de 12 de setembro de 1893 do Papa Leão XIII, tomou posse do Arcebispado em janeiro de 1894 por procuração, trasladando-se para o Rio de Janeiro em agosto seguinte e recebendo a imposição do pálio próprio dos arcebispos metropolitanos a 1º de setembro das mãos de Dom Girolamo Maria Gotti, Internúncio Apostólico no Brasil à época.

De seu governo arquiépiscopal, são notáveis o pagamento de grandes dívidas da Mitra herdadas de seu antecessor e o prosseguimento das obras da Catedral – fechada para restauração à época, quando a Igreja da Ordem Terceira do Carmo fazia as vezes de “catedral provisória”. Segundo Alves, “[...] deixou o terre-

no aplainado e preparado para o seu sucessor. Fez um governo de transição, como ninguém teria realizado em iguais condições e com iguais recursos” (ALVES apud SCHUBERT, 1948, p. 22). Após alguns anos de enfermidade por arteriosclerose, faleceu em 22 de janeiro de 1897 no então Palácio arqui episcopal da Conceição.

### **Dom Joaquim Arcoverde: o primeiro cardeal da América Latina**

O segundo metropolitano de São Sebastião do Rio de Janeiro, que introduziria a Sé fluminense no século XX e em cuja pessoa a ascenderia à condição de sôlio carnalício, foi Dom Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, nascido em Cimbres, Estado de Pernambuco, em 17 de janeiro de 1850.

Concluiu o chamado “curso de humanidades” no Colégio Padre Rolim em Cajazeiras, na Paraíba, sendo enviado para Roma, onde passou pelo Pontifício Colégio Pio Latinoamericano e pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Recebeu a Ordenação Sacerdotal em 4 de abril de 1874 por imposição das mãos e oração consecratória do Cardeal Constantino Patrizi, então Vigário do Papa para Roma, regressando ao Brasil em 1875, e ocupando os cargos de reitor do Seminário Episcopal de Olinda e professor e diretor do Ginásio Pernambucano.

Apresentado pelo Governo Imperial para o episcopado no ofício de coadjutor do então Arcebispo da Bahia, Dom Luis Antonio

dos Santos<sup>4</sup>, recusou a indicação, sendo posteriormente eleito Bispo de Goiás em 26 de junho de 1890, recebendo em 26 de outubro a sagração episcopal das mãos do Cardeal Mariano Rampolla, à época, Secretário de Estado da Santa Sé (CATHOLIC HIERARCHY b). Renunciando, entretanto, ao Bispado de Goiás em 25 de novembro de 1890 antes de tomar posse, foi nomeado Bispo titular de Argos e coadjutor com direito a Sucessão de Dom Lino Deodato de Carvalho, então Bispo de São Paulo, em 26 de agosto de 1892, assumindo a Diocese como titular em 19 de agosto de 1894 (SCHUBERT, 1948, p. 22).

Aos 31 de agosto de 1897, Dom Arcoverde foi promovido a Arcebispo de São Sebastião do Rio de Janeiro, instalando-se na Arquidiocese em outubro seguinte. Conduzindo o Arcebispado da então Capital Federal no alvorecer do século XX, foi criado Cardeal da Santa Igreja pelo Papa São Pio X no consistório de 11 de dezembro de 1905, sendo o primeiro cardeal da América Latina. Segundo Mons. Schubert,

Estas nomeações sempre ascendentes e separadas entre si apenas por curtos intervalos, falam com eloquência da atividade apostólica e pastoral, dos dotes pessoais e de chefe, da grande e hierática figura que foi o Cardeal Arcoverde [...]. A sua obra dirigiu-se particularmente em dar à Igreja no Brasil [...] aquela posição superior, disputada pela descrença do filosofismo de Comte (1948, p. 23).

---

<sup>4</sup> Em virtude do Direito de Padroado Imperial que vigorava constitucionalmente no Império do Brasil, os bispos eram apresentados pelo Governo Imperial e a Santa Sé os nomeava para as dioceses (BRASIL, 1824, art. 102 §2).

Dos acontecimentos marcantes do governo arquiépiscopal do Cardeal Arcoverde nas primeiras décadas do século XX, há o seu esforço por não somente concluir a restauração da então Catedral em obras desde o fim da Monarquia, mas a alteração das obras com o intuito de dar-lhe um porte arquitetônico que lhe acentuasse a condição de Catedral Metropolitana a que ascendera em 1892. Nesse sentido, em 1905 a torre do templo foi posta abaixo para que em seu lugar se erguesse outra em estilo eclético com 52 metros de altura e campanário de 7 sinos, encimada pela imagem da Imaculada, em referência ao cinquentenário de proclamação do Dogma da Imaculada Conceição de Maria, concluída anos mais tarde.

Entre 1912 e 1918, o ímpeto arquitetônico do Cardeal por dar novos ares aos edifícios institucionais arquidiocesanos levou à construção de uma nova residência oficial, o Palácio arquiépiscopal de São Joaquim, que substituiu o colonial Palácio da Conceição que desde os primórdios do século XVIII era a residência oficial dos prelados fluminenses.

Em 1918, contudo, anos após a grande reforma urbana do centro da Capital Federal, o Cardeal retomaria seus intentos de reforma da Catedral Metropolitana com o intuito de equipará-la aos novos, ecléticos e imponentes edifícios erguidos à época. Para tal, publicou uma carta pastoral na qual se expressa nos seguintes termos:



No momento em que se tem transformado esta cidade, pelo aformoseamento de seus edifícios, de suas ruas principaes, de suas praças e pela abertura da grande e bella avenida [Avenida Central, atual Rio Branco], que é, certamente, um padrão de gloria para o governo que a mandou abrir [Pereira Passos e Paulo de Frontin], como poderemos permitir que continue nossa Santa Igreja Cathedral no estado em que a vemos, reclamando urgente reforma? Que contraste desagradável oferece esse exterior com a magnífica Praça que se estende à sua frente, e com o bello Desembarcadouro fronteiro, que dá entrada na praça Quinze de Novembro aos innumeros passageiros, transportados pelos paquetes, que, de todos os paizes, demandam o nosso porto! (CAVALCANTI, 1918 apud ACMRJ, CP-119)

Contudo, diante da falta de recursos da Mitra Arquiepiscopal para as reformas da Catedral Metropolitana, o Cardeal conclamou a ajuda benemérita dos abastados de seu tempo, que concorrendo com recursos possibilitaram a conclusão das obras em 1922.

No que tange à atividade pastoral arquidiocesana, procurou estender a malha paroquial nas regiões que apresentavam crescimento urbano condizente, criando paróquias como as de Nossa Senhora de Lourdes em Vila Isabel e Nossa Senhora da Luz no Rocha, na zona Norte; Nossa Senhora da Conceição em Realengo e São Sebastião e Santa Cecília, na zona Oeste; Nossa Senhora de Copacabana e Santa Rosa de Lima em Copacabana e Nossa Senhora da Paz em Ipanema, na zona Sul.

Em nível eclesiástico nacional, por sua vez, Dom Arcoverde foi um grande impulsionador da devoção a Nossa Senhora da Conceição Aparecida, iniciando em 1902 a tradicional romaria arquidiocesana do Rio ao Santuário de Aparecida e coroando a imagem milagrosa em 1904 com anuência do então episcopado meridional brasileiro. De modo semelhante, presidiu à Conferência do Episcopado Meridional em 1915, da qual saiu a carta pastoral coletiva que norteou a Igreja no Brasil por quase duas décadas.

Fato de controversa iniciativa na visão de muitos, contudo, foi a decisão de Dom Arcoverde de fechar o Seminário Arquidiocesano de São José em 1907 com o objetivo de enviar os seminaristas do Rio para realizar sua formação acadêmica de preparação para o sacerdócio noutras instituições, onde – no entedimento do purpurado – seriam preparados de maneira melhor e mais conveniente, enviando alguns inclusive para fazer a formação em Roma.

Por fim, em 1921, quando pelo decurso dos esforços empreendidos ao longo dos anos suas capacidades mentais já se encontravam debilitadas, recebeu como Arcebispo coadjutor com direito a sucessão ao seu outrora Bispo auxiliar (1911-1916) Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, a quem passou o governo arquiepiscopal, vindo a falecer na Sexta-Feira Santa, 18 de abril de 1930, no Palácio arquiepiscopal de São Joaquim.

## **Dom Sebastião Leme: o Cardeal da Eucaristia**

Nascido em Espírito Santo do Pinhal, no Estado de São Paulo, aos 20 de janeiro de 1882, Dom Leme recebeu o nome de Sebastião em honra ao santo mártir em cuja festa litúrgica nascera e debaixo de cujo orago não apenas viveria, mas conduziria o rebanho nascido em honra e confiado aos cuidados do mesmo mártir São Sebastião. Recebeu educação marcadamente religiosa por grande influência de sua mãe, o que o levou ainda criança a sentir o chamado vocacional para o Sacerdócio, ingressando no Seminário Episcopal de São Paulo em 1º de setembro de 1894, quando contava apenas 12 anos de idade, sendo Bispo diocesano paulista Dom Joaquim Arcoverde, prelado que fortemente influenciaria na vida daquele recém-ingresso seminarista menor.

Distinguindo-se nos estudos, em 1896 foi enviado com outros seminaristas para completar a formação acadêmica em Roma, estudando inicialmente no Colégio Pio Latinoamericano e, posteriormente, na Pontifícia Universidade Gregoriana, onde laureou-se em Filosofia e Teologia, recebendo ainda na “Cidade Eterna” a Ordenação Sacerdotal aos 28 de outubro de 1904.

Regressando para São Paulo, em 1905 foi designado “Vigário coadjutor” da Paróquia de Santa Cecília, no centro da capital, por Dom José de Camargo Barros, Bispo diocesano à época, o qual posteriormente também reconheceu no Pe. Sebastião Leme virtudes suficientes para designá-lo formador do recém-reinaugurado Seminário Episcopal. Em 1907, contando apenas

25 anos, foi investido cônego do Cabido de São Paulo por Dom Duarte Leopoldo e Silva, que também lhe confiou em 1910 o ofício de Pró-Vigário Geral do recém-criado Arcebispado (JUBILEU, 1936, n.p.).

Não obstante a sua jovialidade, o Papa S. Pio X elevou o Mons. Sebastião Leme ao Episcopado aos 29 anos, nomeando-o Bispo titular de Ortosia da Fenícia e auxiliar de São Sebastião do Rio de Janeiro aos 24 de março de 1911. Sua sagração episcopal ocorreu aos 4 de junho de 1911 em Roma e foi presidida pelo Cardeal Joaquim Arcoverde, Arcebispo do Rio de Janeiro, que fora seu bispo em São Paulo e de quem agora seria auxiliar na missão pastoral (SCHUBERT, 1948, p. 24).

Chegando ao Distrito Federal, tomou posse do ofício de Bispo auxiliar aos 4 de novembro de 1911, procurando desde então estudar as condições da Arquidiocese, conhecer melhor o seu clero e as organizações paroquiais, tudo isso conjugado às funções administrativas inerentes ao seu ofício, que exerceu até abril de 1916, quando foi designado pelo Papa Bento XV como Arcebispo metropolitano de Olinda, de cuja Arquidiocese tomou posse em 17 de agosto seguinte.

Após 5 anos à frente da Arquidiocese de Olinda e Recife, Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra foi nomeado Arcebispo titular de Pharsalia e coadjutor de São Sebastião do Rio de Janeiro aos 15 de março de 1921 pelo Papa Bento XV. Os motivos da nomeação foram observados pelo septuagenário Cardeal Joaquim Arco-

verde, Arcebispo metropolitano do Rio à época, em carta circular de 27 de abril de 1921, na qual pontuou:

Irmãos e filhos diletíssimos, é-nos summamente grato fazer-vos, neste momento, a comunicação de que a Santa Sé houve por bem designar para nosso coadjutor o exmo. e revmo. sr. d. Sebastião Leme da Silveira Cintra, arcebispo de Olinda.

Sentindo-nos um tanto alquebrado pela avançada idade, sempre acompanhada de incommodos e achaques, á mingua de saude e vigor, para levar até o Calvário, como deve ser; a pesada cruz do episcopado, era mister recorrer á coadjuvação de quem lhe pudesse com eficácia minorar o peso.

[...].

Foi, portanto, perante Deus, á cujo tribunal havemos de comparecer; foi perante nossa consciencia cada vez mais alarmada com as dificuldades sempre crescentes, foi perante o interesse sagrado de vossas almas, que são para nós do mais alto apreço, que pedimos á Santa Sé nos desse um coadjutor.

[...].

D. Sebastião já é bem conhecido nesta archidiocese, para ser necessário encarecer seus dotes e qualidades.

[...].

Designado agora pelo Santo Padre para nosso coadjutor, com futura sucessão, estamos certo que não há de desmentir jamais as esperanças que nelle foram depositadas: há de ser nosso descanso no ultimo quartel da nossa existência.

Bem-vindo seja pois. Será recebido por nós com especial carinho. Convidamos nossos queridos diocesanos para irem ao seu encontro, prepararem em sua chegada festiva recepção, e abrirem para ele um lugar distinto em seus corações, certos de que todas as homenagens, sinais de affecto e reverencia, que lhe forem prestados, consideramos como se a nós fossem feitos, por que é o enviado do Summo Pontifice (CAVALCANTI apud JUBILEU, 1936, n.p.).

Para que se entenda melhor o que expunha o Cardeal Joaquim Arcoverde, importa observar que atualmente, quando completam 75 anos de idade ou quando estão gravemente impossibilitados física ou moralmente para continuar no governo de suas respectivas dioceses, os bispos diocesanos têm o dever de apresentar renúncia ao Papa (CIC 401, §§1-2), cuja aceitação os torna “eméritos”, sem nenhuma autoridade pastoral sobre as dioceses que até então governam, mas mantendo com elas um certo vínculo honorífico. Essa norma, contudo, só foi explicitamente declarada pelo Concílio Vaticano II em 1965 (*Christus Dominus*, 1965, n. 21), sendo regulamentada pelo Papa Paulo VI em 1966 (PAULO VI, *Eccllesiae Sanctae*, 1966, n. 11). Na pastoral, por sua vez, reflete-se uma situação peculiar de então, segundo a qual, embora impossibilitado por limitações de saúde para conduzir sua diocese, caso o bispo a ela renunciasse não manteria uma ligação “honorífica” com seu bispado – passando a intitular-se “emérito” como ocorre hoje –, mas simplesmente deixaria de ser o seu titular e receberia um título honorífico como os bispos auxiliares por exemplo, o que

promoveria de certa forma uma “ruptura”, algo um pouco traumático para ambas as partes: para o bispo e para a diocese. Assim, em casos como o do Cardeal Arcoverde, a Santa Sé enviava um “coadjutor” com direito a sucessão, de forma que o bispo se mantinha titular de sua diocese com todos os vínculos inerentes, ainda que não a governasse mais de fato.

Como Arcebispo coadjutor, portanto, Dom Leme passou a empreender o governo da Arquidiocese do Rio de Janeiro à maneira de um “regente” até a morte do Arcebispo metropolitano, quando automaticamente passaria de coadjutor a titular do Arcebispado. Tomando posse de seu ofício pastoral aos 5 de agosto, investiu intensamente no acompanhamento da evolução material e intelectual por que passava a então Capital Federal. Tinha em mente que, se a cidade se transformava, os espíritos católicos também tinham que se transformar. Contudo, para Dom Leme não se tratava de acompanhar essa evolução em caráter passivo, mas procurar fazer a Igreja desenvolver um papel ativo no processo de transformação social e cultural então vigente: enxergava assim que a sua atuação deveria conjugar espiritualidade e intelectualidade cristãs como formas de atuação.

Assim, ao longo da década de 1920 – período em que governou o Arcebispado como “coadjutor” –, investiu na Obra das Vocações Sacerdotais, reabrindo o Seminário Arquidiocesano de São José em 1924 para a formação dos novos membros do clero; consolidou o processo em curso de ereção de paróquias nas regiões em franco ou mesmo em perspectiva de crescimento, como a

de Santa Cecília, na Zona Norte, 1929, organizando nesse sentido missões populares em atenção à demanda pastoral oriunda do crescimento dos “subúrbios”. Dom Leme investiu ainda na difusão das associações religiosas, tais como: Filhas de Maria, Apostolado da Oração, Congregação Mariana, dentre outras. Nessa linha, ao final da década de 1920 – conclusão do seu governo como coadjutor –, realizou num ciclo de 14 meses a visita pastoral a todo o território canônico da Arquidiocese, indo pessoalmente em grande parte das visitas.

Na frente intelectual católica, atuou fortemente junto à Coligação Católica Brasileira, que reunindo a intelectualidade católica em círculos e associações procurava responder aos desafios intelectuais e políticos da época. Nessa linha, formou e congregou lideranças intelectuais católicas, investindo na formação do laicato mediante os “círculos católicos”, como o Centro Dom Vital, fundado em maio de 1922 por leigos fortemente influenciados por ele, como Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima.

Em nível eclesial nacional e ainda como coadjutor do Rio, Dom Sebastião Leme encabeçou o enfoque ao legado religioso católico brasileiro por ocasião do I centenário da Independência, reunindo o episcopado nacional no Rio de Janeiro para o “Congresso Eucarístico do Centenário” entre 26 de setembro e 1º de outubro de 1922, o qual, segundo os cronistas da época, congregou mais de 200 mil pessoas em culto eucarístico público (JUBILEU, 1936, n.p.). Posteriormente e inspirado pela experiência do congresso, instituiu em 1926 na Matriz de Sant’Ana, no centro do



Rio de Janeiro, a Obra da Adoração Perpétua a Jesus Sacramentado, erigindo na referida Matriz o Santuário Nacional de Adoração Perpétua a Jesus Sacramentado.

Em abril de 1930, Dom Sebastião Leme passou a Arcebispo metropolitano do Rio de Janeiro com a morte do Cardeal Joaquim Arcoverde, iniciando assim uma outra dimensão do seu governo arquidiocesano, o que já em 5 de junho seguinte o levava a ser criado Cardeal da Santa Igreja pelo Papa Pio XI.

Tanto por suas características pessoais quanto em razão do ofício de antístite da Capital Federal à época, Dom Leme foi fortemente atuante no cenário nacional, em nível eclesiástico e em nível político. Nesse sentido, interveio com êxito nos momentos derradeiros do conturbado processo político revolucionário que depôs o Presidente Washington Luís em outubro de 1930, oferecendo-se para acompanhá-lo em sua retirada do Palácio Guanabara, a fim de evitar derramamento de sangue entre os exaltados. Por outro lado, soube empreender amistosa relação institucional com o Presidente Getúlio Vargas, angariando sua presença em celebrações importantes como a coroação de Nossa Senhora Aparecida e a inauguração da imagem do Cristo Redentor em 1931, dando a estas ocasiões um tom de festividades “cívico-religiosas”, bem como, auxiliado por sua ação noutras frentes políticas como a Liga Eleitoral Católica, logrou êxito ainda em questões como os “postulados católicos” da indissolubilidade do casamento, do ensino religioso e da assistência religiosa para as forças armadas na Constituição Federal de 1934 (AZZI, 1978, p. 74-75).

Em nível eclesiástico, o Cardeal Leme presidiu ao Congresso Mariano que resultou na coroação de Nossa Senhora da Conceição Aparecida como Padroeira do Brasil em 31 de maio de 1931; levou a cabo a inauguração da imagem do Cristo Redentor no Alto do Corcovado em 12 de outubro de 1931; propiciou a fundação do Colégio Pio Brasileiro em Roma; foi nomeado como Legado Pontifício para os Congressos Eucarísticos de Salvador, Belo Horizonte e Recife, em 1933, 1936 e 1939 respectivamente e para o Concílio Plenário Brasiliense ainda em 1939; por fim, fundou as Faculdades Católicas Integradas em 1940, que passariam anos mais tarde à condição de Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Alquebrado pela fragilidade de sua saúde em 1942, veio a falecer em 17 de outubro daquele ano, sendo sepultado diante do altar do Santuário de Adoração Perpétua a Jesus Eucarístico conforme suas disposições testamentárias.

### **Cardeal Jaime Câmara: o Cardeal dos morros**

Dom Jaime de Barros Camara nasceu em 3 de julho de 1894 em São José, Estado de Santa Catarina. Completou seus estudos no Ginásio Catarinense de Florianópolis e no Seminário Maior de São Leopoldo, recebendo a ordenação sacerdotal das mãos de Dom Joaquim Domingos de Oliveira, então Bispo de Florianópolis, em 1º de janeiro de 1920.

Exercendo alguns ofícios sacerdotais, foi cura da Catedral e reitor do Seminário de Azambuja, sendo nomeado cônego do cabido florianopolitano em 27 de setembro de 1929 (SCHUBERT, 1948, p. 25). Em 19 de dezembro de 1935 foi nomeado Bispo da recém-criada Diocese de Mossoró, recebendo a sagração episcopal em 26 de abril de 1936 (CATHOLIC HIERARCHY c). Como seu primeiro prelado, Dom Jaime cuidou de visitar toda a Diocese e de angariar vocações, fundado em 1937 o Seminário diocesano.

Promovido a Arcebispo de Belém pelo Papa Pio XII em 18 de setembro de 1941, tomou posse da Arquidiocese em 1º de janeiro de 1942. Apesar da sua brevíssima passagem por Belém, procurou aperfeiçoar as instalações do Seminário, investindo na pastoral junto ao operariado e em visitas pastorais às diversas regiões da Arquidiocese, chegando inclusive a reunir os sufragâneos de Belém para conferências de estudos sobre problemas religiosas da Amazônia.

Em 3 de julho de 1943, contudo, foi transferido para o ofício de Arcebispo de São Sebastião do Rio de Janeiro, fazendo ingresso solene na Catedral Metropolitana em 15 de setembro de 1943. Em 18 de fevereiro de 1946, por sua vez, foi criado Cardeal da Santa Igreja pelo Papa Pio XII (SCHUBERT, 1948, p. 26).

Marcado por seu zelo vocacional, Dom Jaime cuidou de reformular a estrutura da formação sacerdotal arquidiocesana, reestruturando as instalações do Seminário Arquidiocesano de São José, no Rio Comprido, com a construção de novos prédios e a

finalidade de que toda a formação dos seminaristas se realizasse ali, sem necessidade de mandá-los obrigatoriamente para outras localidades formativas em São Paulo ou Minas Gerais.

Consoante a expansão demográfica para regiões geograficamente periféricas em relação ao centro político e econômico da cidade – resultante em certa parte da extinção de favelas nas décadas de 1950 e 1960 nas zonas Norte e Sul do Rio de Janeiro e a transferência de seus moradores para outras regiões da cidade –, cuidou o Cardeal Câmara de instituir paróquias nessas regiões, ainda que não houvesse estrutura física permanente para instalação de uma sede paroquial. Nesse sentido, em seu interesse pelo operariado, investiu na realização da Ação Social Arquidiocesana.

Em sua busca por adequar a realidade arquidiocesana aos processos de reforma em curso durante os anos de seu governo arquidiocesano, fundou a Comissão Arquidiocesana de Música Sacra, organizou o território da Arquidiocese subdividindo-o em “vicariatos episcopais” e investiu nas visitas aos diversos redutos da cidade do Rio de Janeiro, cada vez mais marcada pelas transformações sociais e pelas disparidades que essas transformações traziam consigo (Ibidem, p. 27).

Em seu arcebispado, vale ressaltar, ocorreu no Rio de Janeiro a celebração do 36º Congresso Eucarístico Internacional entre 17 e 24 de julho de 1955, para o qual o Cardeal providenciou – coadjuvado por seu Arcebispo auxiliar Dom Helder Câmara –, que a Arquidiocese do Rio de Janeiro sediasse o evento à altura de

sua magnitude. Também em 1955, entre 25 de julho e 4 de agosto, ocorreu a Conferência geral do Episcopado Latinoamericano, que decidiu pela criação do Conselho Episcopal Latinoamericano e elegeu o Cardeal Câmara como presidente, função que exerceu até 1960 (MOREIRA, 2009). Também em seu governo arquidiocesano ocorreu, no Palácio arquiépiscopal de São Joaquim, a fundação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 14 de outubro de 1952, da qual o Cardeal seria presidente entre 1958 e 1963.

Na última década de seu arcebispado, ocorreu a transferência da Capital Federal para Brasília e a transformação da cidade do Rio de Janeiro em Estado da Guanabara, bem como a deposição do Presidente João Goulart e a instauração do regime militar no Brasil em 31 de março de 1964. No decorrer dos processos políticos que precederam e marcaram o 31 de março – vale ressaltar – estava o avanço de reformas que visavam à implantação do comunismo no Brasil. Assim como a maioria do episcopado de sua época, o Cardeal Jaime de Barros Câmara não apoiava esse processo e portanto ergueu a sua voz contra a investida ideológica pleiteada por movimentos operários e juvenis com apoio aberto, inclusive, de membros do episcopado e do clero, como Dom Hérder Câmara (Ibidem).

Por fim, como legado de seu governo, o Cardeal Jaime de Barros Câmara decidiu construir uma nova Catedral, obtendo do então Governo do Estado da Guanabara um considerável terreno no centro da cidade, em cujo solo lançou a pedra fundamental da nova Sé fluminense em 20 de abril de 1964.

Padecendo de complicações cardíacas, o Cardeal Câmara, que se encontrava em Aparecida para celebrar com o Cardeal Carlos Carmelo de Vasconcelos o jubileu de prata cardinalício de ambos, faleceu após um infarto em 18 de fevereiro de 1971.

### **Cardeal Eugênio Sales: o cardeal da renovação conciliar**

Dom Eugênio de Araújo Sales nasceu em Acari, Estado do Rio Grande do Norte, em 8 de novembro de 1920. Concluiu seus estudos secundários no Colégio Marista de Natal e ingressando no Seminário de Fortaleza fez os cursos acadêmicos da formação sacerdotal, sendo ordenado presbítero aos 23 anos – por dispensa da Santa Sé – em 21 de novembro de 1943 (CATHOLIC HIERARCHY d).

Em suas funções sacerdotais em Natal, foi diretor das obras da vocações sacerdotais, professor de apologética do Seminário de São Pedro, e organizador do movimento da Juventude Masculina Católica. Em 1948 fundou o Serviço de Assistência Rural, difundindo na capital e no interior centros sociais de serviço à comunidade, destinados também a serviços de assistência religiosa e social. Foi dedicado à causa de auxílio aos menos favorecidos socialmente, sem contudo deixar-se imbuir pelo fermento ideológico de que à época alguns já começavam a se eivar no clero (CAMPOS, 2009).

Em 1º de junho de 1954 foi indigitado Bispo titular de Thibica e auxiliar de Natal, recebendo de Dom José de Medeiros Delgado, Arcebispo de São Luís do Maranhão, a sagração episcopal em 15 de agosto seguinte. No ano de 1964, por sua vez, o Papa Paulo VI promoveu Dom Eugênio Sales para o ofício de Administrador Apostólico “sede plena” da Arquidiocese de São Salvador da Bahia, a fim de que pudesse governar em lugar do Arcebispo metropolitano Cardeal Augusto Álvaro da Silva. Em 29 de outubro de 1968, foi promovido a Arcebispo Metropolitano de Salvador e Primaz do Brasil, ofício que ocupou até 1971 (CATHOLIC HIERARCHY d). Nesse período, empreendeu algumas experiências pastorais inovadoras, como a criação de cerca de 20 paróquias na periferia de Salvador cujo cuidado pastoral era confiado a religiosas (CAMPOS, 2009).

Em maio de 1969 foi criado Cardeal da Santa Igreja pelo Papa Paulo VI, e nessa condição foi nomeado pelo Sumo Pontífice Legado Pontifício para o VIII Congresso Eucarístico Nacional, celebrado em 1970 em Brasília.

Em março de 1971, o Cardeal Eugenio Sales foi transferido para o ofício de Arcebispo de São Sebastião do Rio de Janeiro, tomando posse da Arquidiocese em 24 de abril seguinte. Encontrou resistência em sua chegada graças à declaração de 67 padres do Rio que se declararam contrários à sua indicação, pois assumindo a Arquidiocese em meio à política ostensiva do governo militar encabeçado pelo General Emílio Medici (1969-1974), procurou manter postura política moderada e cautelosa, o que não o

impediu de se manifestar algumas vezes quando a consciência de defesa dos direitos humanos o impelia (CAMPOS, 2009).

No que tange ao seu governo pastoral no Rio, ainda em 1971 empreendeu o primeiro plano de pastoral de conjunto, dinamizou a pastoral da família, da juventude e missionária, criou a pastoral vocacional e uma assessoria de imprensa para a Arquidiocese. Em 1972 criou o Vicariato Episcopal para Religiosas e Pastoral do Trabalhador; em 1975, a Pastoral das Favelas, auxiliada por uma assessoria jurídica que visava a dar assistência aos moradores das periferias.

Durante o seu governo arquidiocesano, o Papa João Paulo II visitou oficialmente por 3 vezes a cidade do Rio de Janeiro, sendo a última no Encontro Mundial das Famílias com o Papa, em outubro de 1997. Assim, no contexto da sua proximidade com o Papa e apesar de sua solicitude pastoral voltada fortemente para questões sociais desde os primórdios do seu episcopado, foi forte crítico da conotação ideológica que essa solicitude poderia ter ou de que poderia se imbuir, criticando em dada ocasião os “desvios doutrinários de uma corrente meramente sociopolítica da teologia latino-americana e o uso da análise marxista para a reflexão teológica” (Ibidem).

Num período de 30 anos de arcebispado, o Cardeal Sales foi o responsável pela conclusão das obras, pela inauguração em 16 de novembro de 1976 e pela dedicação em 15 de agosto de 1979 da nova Catedral Metropolitana de São Sebastião. Tam-



bém foi o responsável pela construção do edifício João Paulo II, sede da Mitra Arquiepiscopal do Rio de Janeiro, em 1976; pela reforma estrutural das edificações do Seminário arquidiocesano de São José, com a construção de mais um prédio em 1985; pela criação da Fundação Cultural, Educacional e de Radiodifusão Catedral de São Sebastião do Rio de Janeiro – a Rádio Catedral – em dezembro de 1992; além da criação de diversas paróquias, muitas delas confiadas a religiosas, quando localizadas em áreas menos favorecidas socialmente.

Tendo sua renúncia ao governo pastoral da Arquidiocese do Rio aceita em 25 de julho de 2001 pelo Papa João Paulo II, foi o primeiro antístite fluminense a deixar o ofício por limite de idade imposto pelo Código de Direito Canônico (CIC 401, § 1), permanecendo a residir no Rio de Janeiro como Arcebispo emérito e falecendo na Residência Assunção, no Sumaré (Zona Norte do Rio), em 9 de julho de 2012.

## **Cardeal Eusébio Scheid e o início do III milênio no Rio**

Dom Eusébio Oscar Scheid nasceu em Lucerna, Estado de Santa Catarina, em 8 de dezembro de 1932. Ingressando na Congregação do Sagrado Coração de Jesus, realizou seus estudos primários e secundários no Seminário dos Padres do Coração de Jesus em Corupá, passando em 1954 aos estudos em Brusque. Sendo ordenado sacerdote em 1960, estudou na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, obtendo o título de Doutor em Cristologia.

Na sua congregação, exerceu o magistério entre 1964 e 1965 no Seminário Cristo Rei e no Seminário Regional do Nordeste em Pernambuco, bem como no Instituto Teológico de Taubaté, em São Paulo, entre 1966 e 1981 (MARQUES, 2009).

Chamado ao episcopado pelo Papa João Paulo II, foi nomeado em 11 de fevereiro de 1981 para o cargo de Bispo da recém-criada Diocese de São José dos Campos, recebendo a sagração episcopal em 1º de maio seguinte (CATHOLIC HIERARCHY, 2020 e). Dentre as obras que lá empreendeu, destacam-se a fundação do Instituto de Filosofia Santa Teresinha e a residência teológica Padre Rodolfo.

Em 23 de janeiro de 1991, foi promovido para o cargo de Arcebispo de Florianópolis pelo Papa João Paulo II, tomando posse da Arquidiocese em 16 de março seguinte (MARQUES, 2009). Como prelado florianopolitano, participou a IV Conferência Geral do Episcopado Latinoamericano em Santo Domingo, na República Dominicana, bem como – por nomeação do Papa João Paulo II – da IX Assembleia Ordinária do Sínodo de Bispos, ocorrida no Vaticano em outubro de 1994.

No dia 25 de julho foi transferido para o cargo de Arcebispo de São Sebastião do Rio de Janeiro, tomando posse na Catedral Metropolitana em 22 de setembro seguinte. Nesse cargo, participou da X Assembleia Ordinária do Sínodo de Bispos, ocorrida em outubro de 2001, sendo criado Cardeal da Santa Igreja pelo Papa João Paulo II em outubro de 2003.

Em seu governo arquidiocesano, além da criação de diversas paróquias, Dom Eusébio criou o Vicariato episcopal para a Comunicação Social e o Vicariato episcopal Jacarepaguá; empreendeu uma reforma na alocação de pastorais e organismo sediados no edifício João Paulo II; reformou a estrutura de formação sacerdotal arquidiocesana extinguindo o Seminário menor, criando o Seminário propedêutico Rainha dos Apóstolos e provendo a incorporação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro da formação filosófica até então realizada pela Faculdade eclesial de Filosofia João Paulo II.

No cenário nacional, o Cardeal Scheid fez uso aberto e límpido de voz crítica quando achou por bem fazê-lo, como por ocasião do funeral do Papa João Paulo II, em abril de 2005, quando o então Presidente Luiz Inácio da Silva foi por ele criticado por uso político da ocasião sendo acusado de não ser “católico”, mas “caótico”. Semelhante crítica desfechou quando da decisão do Supremo Tribunal Federal de declarar direito legal a realização do aborto de fetos anencefálicos (Ibidem).

Tendo sua renúncia ao governo pastoral da Arquidiocese de São Sebastião aceita pelo Papa Bento XVI em 27 de fevereiro de 2009, retirou-se para São José dos Campos, sua primeira Diocese, onde faleceu em 13 de janeiro de 2021 (CATHOLIC HIERARCHY, 2020 e).

## Considerações finais

Completando 130 anos de condição arquidiocesana e metropolitana, a Igreja particular de São Sebastião do Rio de Janeiro permanece fiel à sua vocação de testemunha do Cristo Redentor, graças ao legado herdado dos prelados que a conduziram ao longo dessas décadas, mas sobretudo à missão pastoral desenvolvida no presente.

Atualmente têm à sua frente como Arcebispo metropolitano o Cardeal Orani João Tempesta, O. Cist., cujo posse efetivou-se em abril de 2009. Purpurado de incansável solicitude pastoral, tem sido determinante em promover a fidelidade da Igreja no Rio à missão de ser sinal sensível e eficaz de Jesus Cristo, nosso Salvador, em meio à pluralidade que caracteriza a capital fluminense. Com o lema episcopal “que todos sejam um”, o Cardeal Tempesta mostra-se consciente do legado recebido dos seus antecessores, antenado aos desafios da realidade eclesial presente e semeador do futuro desta Igreja particular que lhe é confiada. Por isso, indiscriminadamente visita por vezes no mesmo dia localidades geograficamente distantes umas das outras; faz uso frequente dos meios de comunicação para comunicar a boa nova cristã; estabelece rede de relações capazes de transformar a diversidade cultural e eclesial marcantes da Igreja no Rio em riqueza promotora da evangelização. Em suas notas biográficas e pastorais no Rio de Janeiro, certamente ao Cardeal Tempesta caberá a alcunha de “cardeal da unidade”.

## Referências

ARCHBISHOP João Fernando Santiago Esberard (Esberard). Catholic Hierarchy. Disponível em: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/besberard.html>. Acesso em: 5 set. 2022.

ARQUIVO da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ), CP-119. (CAVALCANTI, Dom Joaquim (Cardeal) Arcoverde de Albuquerque. Carta pastoral sobre as obras da catedral. Rio de Janeiro: Typ. Martins de Araújo, 1918).

ARQUIVO da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ), E-232. (Bullario do Arcebispado, t. 3).

AZZI, Riolando. *O Episcopado Brasileiro frente à Revolução de 1930*. Síntese: Revista de Filosofia. Rio de Janeiro: vol. 5, n. 12, 1978, p. 47-78. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2391>. Acesso em 5 set. 2022.

BRASIL. *Constituição Política do Imperio do Brazil (de 25 de março de 1824), art. 1; 3-5*. Brasília: Presidência da República, [20--]. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm). Acesso em: 5 set. 2022.

\_\_\_\_\_. *Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890*. Prohibe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em materia religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências. Brasília: Presidência da República, [20--]. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-119-a-7-janeiro-1890-497484-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 30 dez. 2021.

CAMPOS, Patrícia. *Eugenio de Araujo Sales*. In: FGV CPDOC. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/eugenio-de-araujo-sales>. Acesso em: 5 set. 2022.

CARTA Pastoral de D. João Esberard, Arcebispo de S. Sebastião do Rio de Janeiro, saudando os seus diocesanos [...]. Recife: Empresa d'A Provincia, 1894.

*CÓDIGO de Direito Canónico*. 4<sup>a</sup>. ed. revista. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1995. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuriscanonici\\_po.pdf](https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuriscanonici_po.pdf). Acesso em: 5 set. 2022.

CONCÍLIO Vaticano II. Decreto Christus Dominus sobre o múnus pastoral dos bispos na Igreja (28 out. 1965). [S.l]: Libreria Editrice Vaticana, [20--]. Disponível em: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651028\\_christus-dominus\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_po.html). Acesso em: 5 set. 2022.

EUGÊNIO Cardinal de Araújo Sales. Catholic Hierarchy. Disponível em: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bdearaujo.html>. Acesso em: 5 set. 2022.

EUSÉBIO Oscar Cardinal Scheid, S.C.I. Catholic Hierarchy. Disponível em: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bscheid.html>. Acesso em: 5 set. 2022.

JAIME Cardinal de Barros Câmara. Catholic Hierarchy. Disponível em: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bbarcam.html>. Acesso em: 5 set. 2022.

JOAQUIM Cardinal Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti. Catholic Hierarchy. Disponível em: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/barcoverd.html>. Acesso em: 5 set. 2022.

*JUBILEU Episcopal de Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, Cardinal Arcebispo do Rio de Janeiro, 1911-1936, Traços biográficos de S. Eminência Reverendíssima*. [Rio de Janeiro, s/e, [1936]].

MARQUES, Bruno. SCHEID, Eusébio Oscar. In: FGV CPDOC. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/eugenio-de-araujo-sales>. Acesso em: 5 set. 2022.

MOREIRA, Regina da Luz. JAIME DE BARROS CAMARA. In: FGV CPDOC. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/jaime-de-barros-camara>. Acesso em: 5 set. 2022.

O MERCANTIL, Rio de Janeiro, ano 2, n. 137, 17 mai. 1845. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/228133/1047>. Acesso em 5 set. 2022.

PAULUS PP. VI. *Litterae Apostolicae motu proprio datae Ecclesiae Sanctae. Normae ad quaedam exsequenda SS. Concilii Vaticani II decreta statuuntur* (6 ago. 1966). [S.l.]: Libreria Editrice Vaticana, [20--]. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu-proprio\\_19660806\\_ecclesiae-sanctae.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html). Acesso em: 5 set. 2022.

SCHUBERT, Guilherme. *A província eclesiástica do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Agir Editora, 1948

SEBASTIÃO Cardinal Leme da Silveira Cintra. Catholic Hierarchy. Disponível em: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bsilcin.html>. Acesso em: 5 set. 2022.

# A Recatolização no Brasil na atuação do Cardeal Leme

André Phillippe Pereira<sup>1</sup>

**Resumo:** A atuação do segundo Cardeal brasileiro Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra e sua contribuição no processo de recatolização do Brasil entre os anos de 1920-1940. Dom Leme exerceu enorme influência na Igreja do Brasil, usando da cultura, dos meios de comunicação, da aproximação com o Governo, da arregimentação das massas e dos intelectuais neste processo. Foi o mais expressivo episcopado, no país, na tentativa de revitalizar os valores e o sentido do catolicismo na sociedade brasileira moderna. Por meio de um programa em plena união com a Igreja Universal, esse Cardeal deu passos profundos em vários campos da sociedade, buscando implantar e reformar o espírito católico.

**Palavras-chave:** Recatolização, Dom Leme, Igreja Romana, Brasil.

**Abstract:** The deeds by the second Brazilian Cardinal Archbishop Sebastião Leme da Silveira Cintra and his contribution to recatholization of Brazil between 1920 and 1940. During this process, Archbishop Leme exercised enormous influence on Brazil's Church

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia com pesquisa na área de História da Igreja no Brasil pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor de História da Igreja e Dogmática no Centro Universitário Católica de Santa Catarina. E-mail: andrephil.pereira@gmail.com



by making use of the culture, mass media, his approach to the Government and his call both to the masses and the literate. His was the most expressive Episcopacy in the country to try to revitalize the values and the Catholic sentiment in the modern Brazilian society. By means of a program fully aligned with the Universal Church, the Cardinal made a tremendous progress in different aspects of the society looking to implement and reform the Catholic spirit.

**KeyWords:** Recatholization, Archbishop Leme, Roman Church, Brazil.

**A** proclamação da República, no Brasil em 15 de novembro de 1889, teve como resultados algumas tensões na relação Igreja e Estado e causou uma série de crises na religião Católica no Brasil, as quais devido às preocupações da hierarquia em se adaptar no novo regime bem como crises financeiras devido à perda do apoio do Estado, uma vez que a religião Católica não é mais a religião oficial do Estado Brasileiro.

Essas crises e tensões são vistas de forma mais claras no período em que chamamos de adaptação, que compreende os anos de 1890 e segue até 1910, período em que a hierarquia eclesial tentou adaptar-se ou ainda negociar sua posição diante do Estado e negociar sua atuação e presença na Nova República. Assim, as cartas pastorais dirigidas ao governo republicano, nesse período, destacam a importância da Igreja para o antigo regime bem como

a força da Igreja que apoiada no Papa ainda se mantém inteira e forte, apesar de o Império ter chegado a seu termo.

Entretanto, passando os primeiros anos da república, surge, no Brasil, o movimento de recatolização, conhecido também como, como romanização, iniciado nos anos de 1920, década em que inicia uma nova fase da Igreja no Brasil. Esse movimento tem o objetivo de instalar uma nova cristandade numa sociedade politicamente e culturalmente secularizada. Essa fase estende-se até o Concílio Plenário Brasileiro em 1939. Os bispos que nessa fase querem, como já era antes o objetivo na república brasileira, estabelecer um lugar no cenário Nacional. Neste intuito desenvolvem uma “revolução espiritual”, com o objetivo de restabelecer o seu domínio na sociedade, domínio que foi perdido com a proclamação da República, ou seja, é um grande esforço para que a fé Católica retome o seu lugar na sociedade. Os bispos não estão sozinhos, ou seja, estão, em plena sintonia com a Santa Sé. Essa sintonia manifesta-se quando assumem, aqui no Brasil, o lema do pontificado do Papa Pio X (1903-1914): “Restaurar todas as coisas em Cristo”.

É nesse movimento que aparece Dom Sebastião Leme Da Silveira Cintra, grande liderança eclesial da época que vai trabalhar com grandeza para unir Igreja e Estado novamente. A ação dele está em apresentar Jesus no centro de sociedade, agrupar grande massa em congressos Eucarísticos e, a partir da criação do centro Dom Vital e da Revista a Ordem, buscar entre os intelectuais da época uma força para Igreja no Brasil voltar a ter seu lugar bem definido diante do Estado.

## O pontificado de Pio X (1903-1914) um programa para “Restaurar tudo em Cristo”

Eleito papa no dia 4 de agosto de 1903, José Melchiorre Sarto<sup>2</sup> (1825-1914) aceitou com relutância a designação, depois de longos e quase intermináveis conclaves, foram necessários cinco votações e depois da quarta, Sarto havia pedido para que não votassem mais nele; porém, deixou-se convencer, pois sua saída representaria ceder às chantagens políticas da Áustria; o cardeal Satolli, Arcebispo de Perugia, usou como argumento a hipótese de um castigo de Deus se ele fugisse de tal responsabilidade como Jonas havia fugido da face do Senhor.

Em sua encíclica programática, *E Supremi Apostolatus*: Programa do Pontificado “Restaurar tudo em Cristo”, Pio X fala desse seu estado de espírito, dizendo que resistiu quanto pode à

---

<sup>2</sup> “De família humilde (o pai era funcionário da prefeitura e a mãe costureira), foi o segundo de dez filhos. Profundamente religioso, ainda como jovem abraçou a vida eclesial. Começou os estudos em *Castelfranco, Vêneto*, continuando-os no Seminário de *Pádua*, onde era muito estimado por sua bondade e inteligência. José Sarto foi ordenado sacerdote em 1857 e, durante nove anos, foi vigário coadjutor em *Tômbolo*. Nomeado vigário da Paróquia de *Salzano*, recebeu o título de cônego e, em 1884, foi sagrado bispo para a Diocese de *Mântua*. Em 1895 recebeu o título de cardeal e foi nomeado patriarca de *Veneza*. No exercício desse cargo, apesar de sua severidade em relação aos assuntos religiosos, ganhou logo a simpatia de todos por sua amabilidade e grande piedade. Tendo nascido pobre, quis permanecer pobre e os venezianos sabiam que o patriarca usava o hábito talar do seu predecessor e tinha penhorado o relógio de outra aliviar o sofrimento dos mais necessitados. (PINTONELLO, 1986. p. 153)

escolha e depois de suplicar de todos os modos, deixou de lado seu sentimento e sua vontade, e entregou-se inteiramente ao conselho e à vontade de Deus.

Fazer a vontade de Deus e servi-Lo através de um ministério fiel foi a direção profunda que o guiou interiormente durante todo o seu longo e agitado pontificado. Angariou uma grande simpatia de todos e mostrou não ser um simples “vigário de roça”, como tradicionalmente é apresentado, porém essa impressão foi contrária já no início do seu pontificado, pois, após a primeira audiência geral, quando o representante da Prússia, exprimindo o pensamento dos demais diplomatas, perguntou a Mons. Merry del Val, Secretário de Estado interino, ao sair da Sala do Trono:

*Diga-nos, Monsenhor, o que há nesse homem que tanto atrai? Um Santo -- dirá esse eclesiástico, posteriormente, quando já elevado a Cardeal, e que haveria de ter papel tão importante nesse Pontificado -- porque ele é um homem de Deus. (DEL VAL. 1939, P.8-9)*

Para o Abbé de Cigala, capelão do Conclave, “a força dos traços e a doçura do olhar, frutos de uma vida interior e fé” ardentes, faziam crer «numa ressurreição do imortal Pio IX”. (CIGALA, 1926, p. 9). Mas, esclarece o Cardeal Mercier, Arcebispo de Malinas, na Bélgica: «A invencível gentileza do Santo Padre nada tinha do sentimentalismo dos fracos: Pio X era um forte» (DEL VAL, 1939, p. 29).

O Papa Pio X, durante sua vida, acumulou uma ampla experiência pastoral e administrativa. Foi um papa reformador sobretudo no plano religioso; preocupou-se em manter a unidade interna da Igreja. Quando intervinha fazia com que as mais diversas iniciativas fossem controladas pela Secretaria de Estado e pelo episcopado. Isto já aparece claro pelo lema escolhido para o seu pontificado: *"INSTAURARE OMNIA IN CHRISTO"*, isto é, fazer com que a influência de Cristo se estendesse a toda a sociedade, através do seu vigário na terra e dos seus demais representantes. Tal obra de restauração era necessária porque a sociedade moderna tinha se afastado de Deus e conseqüentemente dos verdadeiros valores.

Assim, Pio X ainda vai defender alguns princípios que marcaram o caminhar da Igreja nos séculos anteriores, como a união Trono x Altar. Ele vai dizer, por exemplo, que a separação entre Estado e Igreja prejudica, não somente a Igreja, mas também a própria sociedade civil, que não pode ser nem próspera nem duradoura se nela não houver um lugar para a religião, reguladora suprema e mestra soberana quando se trata dos direitos e deveres do homem. Quando o governo da França sancionou definitivamente a separação entre Igreja e Estado que teve como consequência a supressão de congregações religiosas, a abolição do ensino católico com o fechamento de 12 mil escolas católicas, confisco dos bens da Igreja (inclusive igrejas e casas paroquiais), escreveu a encíclica *Vehementer Nos*, com a qual lamenta profundamente tais acontecimentos. Tais atos do governo trouxeram como conse-

quência ainda a diminuição das vocações sacerdotais e favoreceu o crescimento do indiferentismo religioso.

Por isto, não têm os Pontífices romanos, segundo as circunstâncias e segundo os tempos, cessado de refutar e de condenar a doutrina da separação entre a Igreja e o Estado. Notadamente o Nosso ilustre Predecessor Leão XIII várias vezes e magnificamente expôs o que, consoante a doutrina católica, deveriam ser as relações entre as duas sociedades. Entre elas, disse ele, «cumpre necessariamente que uma sábia união intervenha, união que se pode, não sem justeza, comparar à que reúne no homem a alma e o corpo. *Quaedam intercedat necesse est ordinata colligatio (inter illas), quae quidem conjunctioni non immerito comparatur, per quam anima et corpus in homine copulantur.* E acrescenta ainda: «As sociedades humanas não podem, sem se tornarem criminosas, comportar-se como se Deus não existisse, ou recusar preocupar-se com a religião, como se esta lhes fosse coisa estranha ou que de nada lhes pudesse servir... Quanto à Igreja, que tem por autor o próprio Deus, excluí-la da vida ativa da nação, das leis, da educação da juventude, da sociedade doméstica, é cometer um grande e pernicioso erro. (ROPS, 2006. p.75)

Para trazer Deus de volta à sociedade era preciso, antes, reformar a Igreja internamente e purificá-la de tudo o que não se adequava à missão que Cristo lhe havia confiado. Restaurar tudo em Cristo significava tornar a Igreja mais espiritual, preservá-la dos desvios doutrinários, favorecer a unidade em torno do pontífice

romano e dos bispos, fazer que sua mensagem pudesse ser acolhida por todos.

Se Leão XIII, antes de ser eleito, tinha elaborado um verdadeiro programa de governo, Pio X, sem ter nada de semelhante, seguiria uma regra de conduta à qual havia muito conformava os seus atos. Era uma máxima de vida que seria também a máxima do seu pontificado e que repetia com muita frequência: *'Omnia instaurare in Christo'*. Máxima de caráter místico, em que se pode ouvir o eco da célebre frase de São Paulo: "Já não sou eu que vivo: é Cristo que vivem em mim" (Gál 2,20). Colocar Cristo no centro de toda a vida, fazer com que tudo se baseie nele, na sua mensagem – é evidente que esta é a finalidade que todo o cristão se deve propor, e, com maior razão, um Papa. Foi este propósito que ditou a Pio X todas as suas grandes decisões de ordem espiritual. Mas seria errado julgar que esse princípio não teria de inspirar também a sua conduta em questões completamente diferentes da prática eucarística ou da reforma litúrgica. (ROPS, 2006. p.75)

Sobre este assunto, ele mesmo chega a explicar na sua encíclica *IL Fermo proposito*, diz o Papa,

[...] restaurar tudo em Cristo é não apenas restabelecer o que pertence diretamente à missão divina da Igreja, que é a condução das almas, mas ainda o que deriva des-

sa missão: promover em todos os seus elementos uma sociedade cristã. (PIO X, 1905)<sup>3</sup>

Assim, ele quis uma reforma que abrangesse todos os aspectos da vida cristã: o culto, a disciplina, a integridade doutrinária, uma correta orientação em relação à sociedade e aos estados.

Para atualizar de forma definitiva as leis da Igreja, Pio X<sup>4</sup> determinou a redação do Código de Direito Canônico. Inicialmente não se acreditava ser possível em menos de 25 anos uma reforma do Código, pelo menos assim era o parecer dos mais céticos.

Outra realização de Pio X provocou menos protestos, mas não foi menos decisiva para o futuro: pôr ordem na legislação eclesial. O direito Canônico assentava numa balbúrdia de leis, decretos, decisões acumuladas ao longo dos séculos em volumes por vezes inacessíveis sem que ninguém se preocupasse de adaptá-las às novas condições nem de impedir as contradições. (ROPS, 2006. p.79)

---

<sup>3</sup> *“restaurer dans le Christ non seulement ce qui incombe directement à l’Église en vertu de sa divine mission qui est de conduire les âmes à Dieu, mais encore, comme Nous l’avons expliqué, ce qui découle spontanément de cette divine mission, la civilisation chrétienne dans l’ensemble de tous et de chacun des éléments qui la constituent.”* (PIO X, 1905).

<sup>4</sup> “Nos tempos em que era apenas bispo, mons. Sarto, espírito lógico, tinha-se manifestado muitas vezes em desacordo com semelhante desordem. De modo que, logo que subiu ao trono pontifício, pôs em andamento a reforma do Direito Canônico, e, ao longo do pontificado, cuidou dela pessoalmente.” (ROPS, 2006. p.79)



O Cardeal Gasparri foi o responsável pela obra e dividiu o trabalho em diversos grupos que trabalhavam ao mesmo tempo. Foram gastos 14 anos na obra e cada um dos esquemas do novo código, depois de pronto passava ainda por 25 consultores. Assim, Bento XV, no dia 27 de maio de 1917, na festa de Pentecostes, promulgou o Código que entrou em vigor um ano depois. Com o passar dos anos, perceberam-se algumas reservas ao novo Código: incremento à centralização, já que consolidou os poderes das Congregações romanas; criou uma certa *uniformidade* à Igreja, problema sentido sobretudo na vida consagrada em torno dos três votos, onde o Código, tendendo a reduzir as características específicas dos vários institutos, não tutela o carisma específico e não deixa muita liberdade de iniciativa; acentuou a tendência à latinização da Igreja; e oferecia perigo da prevalência dos elementos jurídicos sobre os carismáticos.

A reforma litúrgica abrange a música sacra, o Breviário, a Eucaristia. Com o *Motu Proprio* de 22 de novembro de 1903, estabelece o princípio de que a música está a serviço da liturgia e não o contrário. A música sacra deve ser aquela que mais se aproxima do canto gregoriano autêntico ou da polifonia; durante as celebrações litúrgicas só o celebrante pode cantar sozinho, as mulheres são excluídas do coro e é proibido o uso do piano e de instrumentos de percussão.

Pio X, mal subiu à cátedra de Pedro, editou medidas decisivas para restituir à liturgia o seu significado e para tentar pô-la de novo em contacto com o povo cristão,

após um longo rompimento. Ao mesmo tempo, e foi esta a parte mais espetacular desse programa, cuidou de restaurar a música sacra na sua dignidade pelo regresso ao canto gregoriano. Nada de coisas suaves ou de árias de ópera na igreja, se possível, nada de cânticos açucarados durante as liturgias solenes! Sem exclusivismo nem autoritarismo, Pio X prosseguiu a realização desse plano, com a costumada energia. As cerimônias da Igreja Católica passaram a ter um estilo novo ou renovado. (ROPS, 2006. p.79)

A importância dos documentos é que representam a carta magna do movimento litúrgico e indicarão, mais tarde, o rumo do renascimento litúrgico, traçando com clareza a direção a seguir.

A reforma do breviário privilegiou o próprio do tempo litúrgico e enfatizou a prevalência do Domingo no calendário litúrgico. Tratou-se de uma premissa para uma reforma mais substancial: a da Eucaristia. O rumo da piedade cristã tem três períodos: a partir do século XVII, lutas contra e a favor do jansenismo; depois uma longa competição entre as duas tendências e finalmente um novo equilíbrio, com a recuperação de alguns elementos do jansenismo dentro de um contexto diferente. No início do século XX, duas eram as tendências principais: uma minoria que pregava sobre a comunhão frequente e os que a desaconselhavam sublinhando a dignidade do sacramento e a necessidade de afastamento do pecado venial, apoiando-se em Santo Afonso, mas esquecendo as exceções que ele mesmo previa. Com o decreto "*Quam singulari*",

de 8 de agosto de 1910, que recordava a praxe da Igreja primitiva, tornava-se obrigatória a comunhão (junto com a confissão) aos 7 anos de idade.

## **Dom Leme o protagonista da recatolização no Brasil**

Sebastião Leme da Silveira Cintra, nascido em 20 de janeiro de 1882<sup>5</sup>, na cidade de Espírito Santo do Pinhal, no estado de São Paulo, era filho de Francisco Furquim Leme e Ana Cândido da Silveira Cintra. Seus pais, constituíram uma família pobre, porém tiveram um casamento feliz, mas breve. Com a morte de seu pai e a dificuldade financeira, forçou sua mãe optar por voltar para casa e morar com sua mãe. Sebastião Leme era um menino estudioso, no entanto, gostava de brincar como os outros meninos de sua idade. Sua avó muito piedosa imprimiu-lhe um caráter de disciplina.

O menino presenciou em casa grandes exemplos de virtude e principalmente dessa caridade magnânima que dá sem contar, ou melhor, contando apenas com a Providência Divina. D. Ana não se militava a ser a auxiliar infatigável do vigário em todas as obras sociais da paróquia, mas socorria diretamente, até no seu próprio exemplo acenderem no menino, que possuía também a centelha heroica, a predisposição para um grande ideal. (ROSÁRIO, 1962. p.11)

---

<sup>5</sup> Recebeu de seus pais o nome do santo do dia São Sebastião.

Ao passar dos anos, sua mãe casa-se novamente e Dom Leme ganha 5 irmãos<sup>6</sup>. Sua primeira comunhão foi no dia 03 de junho de 1894, quando se sente chamado a ingressar no seminário, o que de fato acontece em 01 de setembro de 1894 do mesmo ano. Ana, sua mãe, viúva pela segunda vez em 1889, perdeu seu filho, e como ela mesmo dizia: “um filho do seu espírito”. (ROSÁRIO, 1962. p.11)

Neste período, o bispo de São Paulo era dom Joaquim Arcoverde, que fora o primeiro Brasileiro e também o primeiro Latino Americano a receber o chapéu cardinalício. Sebastião Leme adapta-se bem ao seminário, tendo sempre bons êxitos nos estudos.

Em visita ao seminário, o Bispo assiste a uma apresentação dos alunos e ao ouvir Sebastião Leme pronunciar palavras em latim decide por enviá-lo a Roma para estudar no colégio Pio Latino-americano.<sup>7</sup>

Na cidade eterna, assim como no seminário, adaptou-se bem. Encontrou brasileiros, entre eles Francisco de Melo, que veio a se tornar seu grande amigo. Nessa fase, Sebastião demonstra-se

---

<sup>6</sup> “Em 1888, sempre no Pinhal, d. Ana casou-se em segundas núpcias com Antônio Sales Nogueira. O marido era viúvo, muito mais velho do que ela, e pai de cinco filhos. D. Ana, provavelmente, procurou, no segundo casamento, o esteio de uma amizade sólida e proteção para o próprio filho, o desamparo e a insegurança material assustam a mais valente mulher.” (ROSÁRIO, 1962. p.10)

<sup>7</sup> Em 02 de agosto de 1896 recebe a tonsura e parte para Roma em setembro de 1896. O Colégio Pio Latino-Americano foi fundado pelo Papa Pio IX sob a direção da companhia de Jesus.

um bom seminarista, destacando-se na casa de estudos e também no ambiente acadêmico, porém, a saudade de casa<sup>8</sup> e de sua família marcam esse período. Em relação a sua vocação, nunca hesitou, mas antes de receber o subdiaconato refletiu com profundidade sobre o ministério que estava prestes a assumir.

Chegou o dia da ordenação sacerdotal. Com Sebastião Leme, ordenavam-se mais três brasileiros: Francisco de Melo e Souza, André Arcoverde e Pompeu Duarte Dinis, era o dia 28 de outubro de 1904 – festa dos Santos Apóstolos Simão e Judas Tadeu. A capela do Pio Latino refulgia. Um prelado brasileiro, D. Francisco de Rêgo Maia, primeiro bispo de Niterói ia conferir o sacramento. [...] o Padre Sebastião Leme reza a sua primeira missa a 29 de outubro, na basílica das catacumbas de São Sebastião. Tivera a ideia de pedir ao Santo padre, para si e seu companheiros, o privilégio de celebrarem a missa da Imaculada Conceição. A licença fora concedida. E começou assim o Padre Leme, sob o signo de Nossa senhora, a sua carreira sacerdotal. (ROSÁRIO, 1962. p.29)

---

<sup>8</sup> “Imensa é a minha alegria ao poder comunicar-lhe que já sou dr.; formei-me hoje e já recebi o diploma. Mil graças demos a Deus.

Hoje, por falta de tempo, serei breve, mais qualquer dia destes escrever-lhe-ei uma carta bem longa. Não se esqueça nunca de mim: eu estou longe daí, mas o meu coração aí está! Não imagina as saudades que tenho de minha mãe, vó, irmão, tias e tios, só deus o sabe.

Agora que sou Dr., desejo que uma das minhas primeiras assinaturas com este título seja oferecida ao Sr.” (Carta de Roma para seu tio de 26 de junho de 1900. In: ROSÁRIO, 1962. p. 21/22)

Logo após sua ordenação, empreende a viagem de retorno ao Brasil. Sua primeira missa em solo brasileiro deu-se em Vitória do Espírito Santo, na parada do navio. Ao chegar na sua cidade natal, foi acolhido com festa e júbilo acompanhada da alegria de sua mãe que vê seu filho voltar depois de oito anos morando fora do país. Na sua diocese, mostra-se como um grande pregador e foi designado a ser coadjutor na Paróquia de Santa Cecília na capital Paulista, atraindo grande número de fiéis. Ele foi comparado a São João Crisostomo, pois *Crisostomo* significa Boca de ouro.

Pelo seu zelo na tribuna sagrada, pode-se ajuizar o que foi o seu zêlo no confessionário. Consideraria sempre o ministério das almas uma das inalienáveis grandezas do sacerdócio. Como confessor, parece haver sido muito apreciado pelos frequentadores da Igreja de Santa Cecília. Entre os seus dirigidos de então, contam-se as religiosas administradoras do Orfanato Ana Rosa, fundação da família Souza Queirós – de que foi capelão e que lhe conservaram a mais fiel gratidão. Praticava a visita aos enfermos, sobretudo aos mais indigentes. Numa dessas visitas, obteve uma conversão espetacular, que ele contaria mais tarde, como prova do poder da graça. (ROSÁRIO, 1962. p.37)

Vive em São Paulo em tempo de anticlericalismo, assim, animado pelo seu ministério, torna-se na capital um defensor do clero, “obtem dentro de pouco tempo, autorização de seu bispo para fundar uma folha católica que defendesse a religião e a dig-

nidade do clero. Em à Gazeta do Povo [...] a sua combatividade não deu tréguas aos inimigos da Igreja.” (ROSARIO, 1962, p. 35)

Em 1905, foi nomeado professor do Seminário Episcopal de São Paulo. Em 1908, recebeu as insígnias capitulares e foi designado diretor do Boletim Eclesiástico. Em 1910, pro vigário-geral da diocese de São Paulo, tornou-se a figura principal da Confederação Católica. Sua atuação levou o cardeal Arcoverde a nomeá-lo bispo auxiliar do RJ<sup>9</sup>. Em 1911, foi sagrado bispo de Ortosia na Capela do Colégio Pio Latino-Americano em Roma.

O ingente esforço dispendido pelo Cardeal Arcoverde na administração da arquidiocese esgotara lhe prematuramente as energias. Depois dos dois bispos auxiliares que sucessivamente lhe foram oferecidos pela Santa Sé, Dom Silvério de Souza e Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, respectivamente em 1909 e 1911, viu-se S. Emília, obrigado a passar o governo da arquidiocese a Dom Sebastião Leme, na qualidade de arcebispo coadjutor de Olinda. Com efeito, o peso dos anos e dos trabalhos ressentia-se demasiado tolhendo ao velho purpurado o completo gozo de suas faculdades mentais. Desde então a sua vida extinguiu-se lentamente, como um círio que se consome, emitindo clarões indecisos e espaçados.

---

<sup>9</sup> “A lição do Cardeal Leme, dentro da igreja, foi viver cada minuto da vida integrado na própria substância divina da Igreja. Como a sua lição social foi tudo fazer como consequência da sua vida de união profunda com o Cristo Místico e Eucarístico”. ATHAYDE, Tristão de. *O cardeal Leme*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1943. p. 135

Assim a sua morte não foi pressentida. Quando ocorreu, na sexta-feira Santa, 18 de abril de 1930, renderam-no as honras oficiais extraordinárias de chefe de Estado que foram tributadas ao seu cadáver, o triste e majestoso enterro que se desenrolou do Palácio de São Joaquim à Catedral metropolitana, cuja cripta foi construída propositamente para acolher os seus despojos, que ora jazem no túmulo central, rodeado pelas urnas de seus predecessores. (SCHUBERT, 1948, P. 23)

Dom Leme deu ênfase ao desenvolvimento da instrução religiosa, ao mesmo tempo em que incentivava as obras arquidiocesanas. Sobre seu ministério episcopal, além de toda a preocupação com a renovação da Igreja no Brasil, nunca se esqueceu de suas visitas pastorais. Vejamos um trecho de uma ata de uma visita pastoral feita na paróquia Santa Rita de Cássia, no dia 5 de junho de 1912, ainda como bispo auxiliar

Sua Excia. Revma. Examinou os dois confessionários e não achou nada a dizer. No Baptistério foi observado que a portinha onde se encerra os tantos óleos está sem fechadura; existe ahi Uma Imagem de São João Baptista baptizando Nosso Senhor; a pia Baptismal é de marmore e conforme aos desejos dos srs. Bispos das provincias meridionaes do Brasil; o Santos oleos são guardados em vasos prata.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Ata das visitas pastorais de 1912-1915. p.2 – Arquivo Arquidiocesano do Rio de Janeiro.



Em relação às pessoas, Dom Leme era amável. Pode-se perceber bem isso nas palavras de Alceu Amoroso Lima que atestam a vontade desse homem em renovar a Igreja e a sociedade brasileira:

Jamais viveu para si. Suas noites sem dormir e seus dias sem descanso, ele os deu pelos seus amigos, e os seus amigos não eram apenas aqueles privilegiados que tiveram a ventura de gozar de sua intimidade. Seus amigos eram todos e cada um em particular. Nenhuma qualidade, das muitas que possuía de verdadeiro chefe, equivalia porventura a essa: dava a cada um a impressão de o distinguir entre todos. Prestava a cada uma tal atenção, sabia de tal modo não esquecer ninguém e em cada pessoa lembrar as menores minúcias de sua vida, que fazia um amigo de todos os que dele aproximava. E porque amava realmente as almas, acompanhava de perto o destino de cada uma. Alegrava-se realmente com os que estavam alegres e sofria realmente com os que estavam tristes. Carregava literalmente os fardos alheios. E por isso mesmo é que sabia de tal modo aliviar os que dele se cercavam com os ombros derreados ao peso das preocupações e dos sofrimentos. Bastava saber que alguém sofria, para passar uma noite em claro. Bastava saber de alguma miséria para logo procurar aliviá-la. Bastava saber que alguém titubeava no caminho, para ir a ele, não censurar, mas ouvir, compreender, falar a voz do amor, do verdadeiro amor. Foi realmente e na perfeita significação da palavra – um Apóstolo da caridade. (ATHAYDE, 1943, p.34)

Após curto afastamento, em São Paulo, principalmente por motivos de saúde, foi com o falecimento de monsenhor João Pires Amorim, vigário-geral da Arquidiocese do RJ, designado para o cargo, acumulado com as funções de bispo auxiliar. Por indicação do cardeal Arcoverde, foi nomeado, em 1916, para a arquidiocese de Olinda (a partir de 1918, de Olinda e Recife).

Efetou reforma administrativa na arquidiocese<sup>11</sup> e, vendendo o velho e mal conservado palácio da Soledade aos jesuítas, restaurou as finanças e comprou nova sede, mas em melhores condições. Dedicou-se à educação religiosa, criou, também aí, a Congregação da Doutrina Crista, multiplicou os centros de catequese no Estado e conseguiu, em convênio com o governo estadual, introduzir o ensino religioso facultativo nas escolas públicas e Criou a Federação Católica Pernambucana.

Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra se tornaria o principal protagonista do movimento que desencadeou a tomada de uma nova consciência de Igreja e da presença na sociedade, consciência tanto da parte da Igreja como dos leigos. Foi ele, mais co-

---

<sup>11</sup> "Tais qualidades manifestaram-se mais inconfundíveis ainda, quando a Santa Sé o nomeou arcebispo de Olinda, a 26 de abril de 1916. Marcaram época as suas pastorais, o interesse pela instrução, a imprensa católica, as semanas eucarísticas, a confederação católica, a obra das vocações, a reconstrução da catedral e novo palácio arquiépiscopal, enfim, a sua atitude patriótica e pastoral à entrada do Brasil na primeira Guerra Mundial." (SCHUBERT, 1948. p.24)

nhecido como Dom Leme<sup>12</sup>. Nas palavras de Alceu Amoroso Lima, “Sua obra é muito vasta e variada demais para ser tratada com a rapidez de uma homenagem” (ATHAYDE, 1943, p. 133). Ainda em 1916, ao tomar posse da arquidiocese de Olinda e Recife, escreveu uma Carta Pastoral aos seus diocesanos na qual detectava os problemas do catolicismo e convocava os católicos para uma tomada de consciência do seu papel na sociedade. Ele parte da constatação de que os católicos são indiferentes à realidade brasileira e não estão atuando como católicos nos destinos da nação.

Que maioria católica é essa, tão insensível, quando leis, governos, literatura, escola, imprensa, indústria, comércio e todas as demais funções da vida nacional se revelam contrárias ou alheias aos princípios e práticas do catolicismo? [...] Obliterados em nossa consciência os deveres religiosos e sociais, chegamos ao absurdo de formarmos uma grande força nacional, mas uma força que não atua e não influi, uma força inerte. Somos, pois, uma maioria ineficiente. Eis o grande mal. Grande mal, não há dúvida, porque importa no menosprezo inadmissível dos nossos deveres para com Deus, a sociedade e a pátria, deveres religiosos e sociais<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942) foi nomeado bispo auxiliar de dom Arcoverde, no Rio de Janeiro, em 1910. Aos 26 de abril de 1916 foi nomeado arcebispo de Olinda e Recife, onde permaneceu até 1921 quando foi nomeado arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro. Em 1930, com a morte do cardeal Arcoverde, foi nomeado cardeal do Rio de Janeiro. Em 1941, fundou a PUC do Rio de Janeiro, a primeira universidade católica no Brasil. Faleceu a 17 de outubro de 1942.

<sup>13</sup> Carta Pastoral de S. Em. Sr. Cardeal D. Leme, p. 18.

Nesse documento Dom Leme<sup>14</sup> atribui à causa desta ineficiência a falta de ação social católica e sobretudo à ignorância religiosa do povo simples e principalmente dos intelectuais. Os intelectuais, além de serem indiferentes, são incrédulos e idolatram a ciência, fazendo dela uma religião. “Tem o seu throno a ciência; os degraus, porém, que até ela sobem, não pisam escombros da fé”.<sup>15</sup>

### **A recatolização na Igreja Universal: Base para a recatolização na Igreja no Brasil**

Durante a década de 1920, teve início uma nova etapa da história da Igreja no Brasil denominada de “restauração católica”. É uma fase dentro do processo de romanização em curso com o objetivo de restaurar a fé católica no Brasil, pois este vive uma fase de secularização da política e da cultura. Essa fase se estende até o Concílio Plenário Brasileiro em 1939. Não era uma novidade nem

---

<sup>14</sup> “Entre tantos labores e preocupações, alquebrara-se a sua saúde aparentemente resistente, prendendo-o quase de contínuo a sua Betânia de Itaipava. Nas vésperas do IV Congresso Eucarístico nacional em São Paulo, ao qual o Cardeal Leme Compareceria como legado pontifício, a situação da sua saúde era qualificada de alarmante pelos clínicos. A 17 de outubro de 1942 Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra entregava a Deus a sua alma. O seu féretro soleníssimo, com a participação oficial, talvez sem similares na história da cidade, dirigiu-se para o templo do Coração Eucarístico, a antiga matriz de Santana, onde fundara a mais querida das suas Obras – a Adoração Perpétua. Ali jaz, em meio à nave, prolongando a sua prostração diante de Jesus hóstia o grande Cardeal Leme, que tantas vezes se inclinara sobre aquelas mesmas lages, na mais profunda adoração. (SCHUBERT, 1948. p.225).

<sup>15</sup> Carta Pastoral de S. Em. Sr. Cardeal D. Leme, p. 42.

invenção dos bispos, mas expressão de sintonia com o lema do pontificado de Pio XI (1922-1939): “Restaurar todas as coisas em Cristo”. Portanto, os bispos atuam em plena consonância com o papa e estão afinados com as orientações da Santa Sé.

A respeito do significado do termo “restauração”, Rioldo Azzi (1994, p. 21) dá a seguinte explicação:

Quando se usa esse termo com referência a um quadro ou edifício, afloram logo duas conotações distintas: trata-se, em primeiro lugar, de dar ao objeto um aspecto novo, uma nova apresentação em vista do desgaste do tempo; em segundo, essa nova face deve ser modelada pelo seu aspecto primitivo. Não se trata, portanto, de criar nada de novo nem de introduzir modificações na obra que se tem em mãos, mas simplesmente de reconstituí-la nos mesmos moldes de sua prístina imagem. Em outras palavras, restaurar é restabelecer em perfeita forma o modelo antigo. O termo ‘restauração católica’ tem um sentido análogo. Não se trata de introduzir novas perspectivas ou novas orientações na vida da Igreja, mas fundamentalmente em reconduzir a instituição eclesial a um modelo antigo. Esse modelo, na consciência da hierarquia eclesial, é o de uma Igreja entendida como poder espiritual, que no exercício de sua missão colabora com o Estado na manutenção da ordem social. O elemento fundamental da Restauração Católica é o esforço para que, efetivamente, a fé católica volte a ser um dos elementos constitutivos da sociedade.

A restauração católica é também consequência das transformações que estavam em curso no Brasil daquele período. No plano político despontam movimentos militaristas; no plano social, o proletariado com o partido comunista; no plano cultural, o surto modernista nas artes e na literatura, culminando com a Semana de Arte Moderna em 1922. Algo análogo acontece no interior da Igreja. Ela também promove uma espécie de “revolução espiritual”, cuja meta principal era restabelecer o seu domínio na sociedade, domínio perdido com a proclamação da República e os constantes ataques dos liberais. A revolução espiritual que se busca é em relação a consciência do ser Igreja. A Igreja fará um grande esforço para que a fé católica retome o seu lugar na sociedade. Nesse projeto, os leigos também seriam os protagonistas de um amplo processo de ação católica em vários campos sociais.

É nesse contexto que Dom Leme retorna ao Rio de Janeiro, em 1921, como arcebispo auxiliar do cardeal Arcoverde, Dom Leme procura implantar as suas ideias abrindo espaço para a atuação dos intelectuais leigos dentro da Igreja. Dois eventos importantes marcaram essa nova perspectiva católica: a revista “A Ordem”, e o “Centro Dom Vital”.

A revista “A Ordem” foi criada em agosto de 1921 por Jackson de Figueiredo e definia-se como “uma revista de combate quase sempre e, quando puder, de serena apologia da nossa fé” (MATOS, 2003, p.100).

Jackson de Figueiredo é um ateu que se converteu ao catolicismo em 1918. Dirigiu a revista até 1928, ano de sua morte. Destacou-se por um espírito aguerrido e reacionário em defesa do catolicismo. Sucedeu-o Alceu Amoroso Lima.

O nome “A Ordem” é bastante significativo. A palavra “ordem” remete ao lema da República “Ordem e Progresso” estampado na bandeira do Brasil. Como vimos anteriormente, nesse período eclodem vários movimentos revolucionários e anárquicos. Os católicos, por sua vez, empunham a bandeira da Ordem como que dizendo que a verdadeira ordem da nação passa pelo catolicismo.

Já o “Centro Dom Vital” foi fundado em abril-maio de 1922 para ser o reduto da intelectualidade católica e de reação contra os ideais socialistas e liberais.

O nome “Dom Vital” também é significativo e lembra o bispo de Pernambuco opondo-se aos maçons das irmandades em defesa da Igreja. Dom Vital representa o caráter combativo e intransigente dos católicos frente às modernas correntes de pensamento.

Portanto, tanto a revista “A Ordem” como o “Centro Dom Vital” foram criados para recatolizar os intelectuais e recuperar o papel do catolicismo e da Igreja na sociedade brasileira.

Na década de 1920 e de 1930, inspiradas no “Centro Dom Vital”, foram fundadas várias agremiações de intelectuais lideradas por leigos católicos em diversos pontos do Brasil. Essas agre-

miações tinham mais ou menos as mesmas características: ser um centro de cultura, de aglutinação dos intelectuais e de defesa da fé católica. Os intelectuais agrupados, em torno dessas agremiações, mais tarde, na década de 1940 e 1950 colaboraram para a fundação das Universidades Católicas.<sup>16</sup>

Sobre a fundação da Universidade Católica do Rio de Janeiro, merece destaque o pedido feito por Dom Leme aos seus fiéis

Manda sua eminência o sr. Cardial-arcebispo que, em todas as missas a serem celebradas nos domingos, 28 de setembro, 5 e 12 de outubro, se façam coletas especiais, entre os fiéis, para a Universidade Católica. Ditas coletas não de ser feitas, em todas as matrizes, igrejas, capelas do arcebispado, devendo os fiéis serem avisados desta resolução diocesana, no próximo domingo, dia 21. Permite sua eminência, onde houver absoluta necessidade de alguma coleta, para o culto, que, nos dias supra indicados, se faça, para esse fim uma coleta, em missa determinada, declarando-se, porém, que tal coleta não será destinada à Universidade católica. (AVISO 379, 1941)

O cardeal também escreve ao Presidente da República, antes da fundação da Universidade, informando sobre o desejo dos católicos em relação ao ensino superior.

---

<sup>16</sup> A primeira Universidade Católica foi fundada no Rio de Janeiro em 1941.



O Brasil já não pode, sem desdouro, conserva-se á margem deste grande movimento de cultura; uma universidade católica, e nossa pátria, é a coroa natural do grande esforço civilizador da igreja, e será outrossim a sementeira viva em que se formarão consciências profundamente cristãs, que saberão aliar a mais esmerada competência técnica e científica com a elevação moral e a integridade de caráter de almas modeladas pelas lições divinas do Evangelho. Neste centro superior de irradiação intelectual e moral, terão a Igreja e a Pátria os melhores defensores de suas tradições e servidores leais de seus mais nobres interesses.<sup>17</sup>

Em Curitiba, em 1929, foi fundado o Círculo de Estudos Bandeirantes, por um grupo de intelectuais católicos liderados pelo padre Luis Gonzaga Miele. Em 1959, o Círculo deu origem à PUC/PR.

Além de preocupar-se com os intelectuais e a imprensa, Dom Leme teve por objetivo mostrar aos poderes constituídos a pujança da Igreja no Brasil. Em 1922, o Brasil celebrava o centenário da Independência. O governo programou uma grande e pomposa festa cívica, enfatizando o patriotismo e o progresso da nação. Aproveitando essa ocasião, Dom Leme programa a realização de um Congresso Eucarístico na semana da Pátria como forma de

---

<sup>17</sup> Carta enviada ao Excelentíssimo Senhor Doutor Getulio Vargas. DD. Presidente da República. Rio de Janeiro, 4 de Agosto de 1940.

mostrar a força social da religião católica. É uma mobilização para mostrar a força da fé perante o Estado laico.

Em união com o processo de recatolização outros passos dava o grande Arcebispo Dom Leme. Um sinal vivo que marcou o movimento no Brasil foi a construção do monumento a Cristo Redentor iniciada em 1922. Construído com ofertas dos fiéis, quermesses e arrecadações diversas entre os fies católicos. A inauguração foi nove anos depois, em 1931. O monumento no alto do Corcovado tinha um significado muito grande. Mesmo renegado pelo Estado, ele continua acima do Estado e abençoando a capital federal, símbolo da nação.

Para a inauguração do cristo Redentor foi desenvolvido uma programação que todas as paróquias da Arquidiocese deveriam seguir.

1- Em todas as missas os sacerdotes digam palavras ao povo sobre a inauguração e façam coletas; 2- em todos as missas os vigários façam sermões alusivos; 3- durante a semana façam sermões nas igrejas a noite alusivos ao monumento,[...] 5- façam procissões durante o dia com a bandeira nacional e um estandarte religioso; [...] 8-todas as almas que amam Nosso Senhor, se unam aos nosso trabalhos como fervor de orações e actos de piedade mais frequentes e constantes, durante toda a semana; 9- Aos diretores das Ligas Catholicas e dos Escoteiro, recomendamos que se ofereçam aos vigários para todo e qualquer serviço durante a semana. [...] Terminando,

lembro como estímulo de apostolado e homenagem ao grande e santo civilizador do Brasil, que os trabalhos da Semana do Monumento foram por nós todos confiados de modo especial á proteção do venerável Padre José de Anchieta. (CINTRA, 1923, p. 8)

Após a Missa celebrada pelo Núncio Apostólico, Dom Leme procedeu a bênção do monumento e, de joelhos e com voz emocionada, rezou a fórmula da consagração do Brasil ao Sagrado Coração de Jesus:

Senhor Jesus, redentor Nosso, Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem, que sois para o mundo Fonte de Luz, de Paz, de progresso e de felicidade. Salvador que nos remistes com o sacrifício da Vossa vida, eis a Vossos pés representando o Brasil, a Terra de Santa Cruz, que se consagra solemnemente no Vosso Coração Sacratíssimo e vos reconhece para sempre seu Rei e Senhor. (PIASENTIN, 1982, p.15)

Cristo, ao alto da cidade, no pico do Corcovado, conclama os homens a aceitá-lo em suas vidas, como remidos pelos seu Sangue. Essa era a intenção de Dom Leme.

Além desses acontecimentos, vários outros marcaram a restauração católica, como por exemplo, a Confederação Católica, a Páscoa dos Militares, o Congresso Catequístico de Belo Horizonte. Todos esses eventos foram importantes para marcar a importância da fé católica na sociedade, como também foram instrumento de aproximação entre Igreja e Estado.

Dom Leme Tornou-se arcebispo muito novo, depois de ser padre na capital Paulista e ter atuado como professor. Como Arcebispo, usou da cultura e das práticas religiosas para conseguir restaurar o catolicismo no Brasil a partir da Arquidiocese do Rio de Janeiro.

No campo da cultura, usou da fundação do centro Dom Vital e da Revista A Ordem para agremiar intelectuais e com a imprensa católica, ganhar espaço e conseguir avançar com sua proposta, no fim de sua vida, viu fundada a primeira Universidade Católica do país.

A Partir da devoção, com as práticas de associações paroquiais de fieis, congressos eucarísticos e marianos, adoração perpetua, conseguiu espaço em todos os meios religiosos e ganhou a confiança de seus fiéis. Uma de suas grandes empreitadas foi a proclamação de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil e a construção e inauguração do Cristo Redentor.

Dom Leme conseguiu relacionar-se muito proximamente ao Estado, alcançando uma grande vitória, apesar de breve sobre o ensino religioso nas escolas e em relação aos símbolos religiosos em lugares públicos. Com ele o estado continuou reconhecendo o matrimônio católico e ainda que a Igreja administrasse seus cemitérios. Em seu episcopado a Páscoa dos militares que foi implantada no Brasil.

Dom Leme conseguiu sem seu ministério episcopal, aproximar a Igreja do Brasil com a Igreja Romana, trabalho esse que se inicia no início da república do Brasil, mas que, com Dom Leme ganha força e encontra seu ápice, pois este cardeal age em plena consonância com a Igreja Universal, colocando em prática na Igreja do Brasil, senão por completo, em sua grande parte o programa dos Papas: Pio X, Bento XV e Pio XI.

Os anos entre 1920 a 1940 ficaram marcados no Brasil pelo movimento de recatolização que liderado por Dom Leme buscou mobilizar as massas para evidenciar a força do catolicismo e mobilizar as elites intelectuais tendo em vista recuperar o espaço no mundo da cultura, mas sobretudo porque acreditava-se que através delas mudar-se-ia o cenário católico no Brasil. Teve-se em mente que as elites detinham o poder de transformar a sociedade, bem como a arregimentação das massas em uma tentativa de mostrar ao governo a força católica. É um catolicismo em plena mudança no país, adaptando-se, porém, carregando em sua mente que a fé católica é importante e indispensável para a sociedade.

## Referências

ATHAYDE, Tristão de. *O cardeal Leme*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1943.

Aviso número 379 sobre a fundação da Universidade Católica no Rio de Janeiro data de 16 de setembro de 1941.

AZZI, Riolando. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulinas, 1994.

CARTA PASTORAL de s. Exa. Revda. o Snr. Bispo Diocesano, Dom José de Camargo Barros, sobre as escolas parochiais. Corytiba, 2 de fevereiro de 1900.

Carta enviada ao Excelentíssimo Senhor Doutor Getulio Vargas. DD. Presidente da República. Rio de Janeiro, 4 de agosto de 1940

CIGALA, Abbé de. *Vie Intime de Sa Saintité le Pape Pie X*. Paris: Le-thielleux Editeurs, 1926.

CINTRA. Dom Sebastião Leme da Silveir. *Semana do Monumento ao Christo Redemptor*. Rio de Janeiro: Typ. do patronato de Crianças Pobres. 10 de agosto de 1923.

DEL VAI, Cardeal Merry. *Memories of Pope Pius X*. Londres: Burns Oates & Washbourne Ltd. 1939.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. t. 3, período republicano e atualidade. São Paulo: Paulinas, 2003.

PIASENTIN, Pe. João. *Dom Leme*. Bispo da Eucaristia. Rio de Janeiro. 1982.

PINTONELLO, Aquiles. *Os papas síntese histórica curiosidades e pequenos fatos*. São Paulo: Paulinas, 1986.

PIO X. *Il Fermo proposito*. 1905. <[http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_11061905\\_il-fermo-proposito.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html)>. Acesso em: 03 MAR. 2022.

ROPS, Daniel. *A Igreja das Revoluções (II)*. São Paulo: Quadrante, 2006.

ROSÁRIO, Irmã Maria Regina do Santo Rosário, OCD (Laurita Pessoa Raja Gabaglia). *O Cardeal Leme (1882 - 1942)*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1962.

SCHUBERT. Pe. Dr. Guilherme. *A Província Eclesiástica do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Agir, 1948.

# Discípulos Missionários Educadores!

Vandeia Lucio Ramos<sup>1</sup>

**Resumo:** Ao longo da história, em resposta ao mandato missionário de “Ide... formai...” (Mt 28, 19-20), a Igreja inseriu-se nas mais diferentes culturas, aprendendo e ensinando a Boa Nova, ouvindo e anunciando, criando e solidificando instituições educativas, desenvolvendo metodologias, sendo criativa no diálogo e na comunhão. A história é marcada por este testemunho e identidade. Hoje, a Igreja renova este envio, chamando-nos a comprometermo-nos, através da educação, a um projeto de sociedade fraterna e solidária, lançando sementes, cuidando da vinha e nela sendo guardados.

**Palavras-chaves:** Igreja Católica; educação; ação missionária

**Abstract:** Throughout history, in response to the challenge of forming “Go... form...” (Mt 28: 19-20), the Church has inserted itself in the most different cultures, learning and teaching the Good News, listening and announcing, creating and solidifying educational institutions, methodologies, being creative in dialogue and communion. History is marked by this witness and identity. Today, the Church renews this sending, calling us to commit ourselves,

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral, PUC-Rio. Evangelizadora da Escola Mater Ecclesiae. Professora de História e Ensino Religioso da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro. E-mail: vandeiaamos@gmail.com.



through education, to a project of fraternal and solidary society, sowing seeds, taking care of the vineyard and being kept in it.

**Keywords:** Catholic Church; education; missionary.

**A** Campanha da Fraternidade deste ano, 2022, retoma o tema da Educação. É algo tão sensível e urgente que é a terceira vez que a Igreja se mobiliza para iluminar e contribuir na sociedade, preocupando-se com a formação das gerações. A primeira vez foi em 1982, com o lema “A Verdade vos Libertará”, momento em que o processo acelerado de urbanização deixava grande número de brasileiros sem acesso a condições de dignidade, como à escola e mesmo à alfabetização. Inseridos no mundo, era preciso dar acesso aos instrumentos necessários à vida. Muitas dioceses foram impulsionadas a criarem a Pastoral da Educação, como fruto da Campanha e melhor compreensão do que a Conferência de Medellín já havia proposto, em 1968.

A segunda vez em que a Campanha da Fraternidade teve a Educação como tema foi em 1988. O lema foi “À Serviço da Vida e da Esperança”. Sem perder o foco na superação do analfabetismo, era preciso um olhar mais amplo, de compreender a dinâmica social e romper com o que impede a Vida e a Esperança das pessoas. Educar é condição intrínseca para a justiça e para a solidariedade.

A necessidade em retornar uma Campanha com o tema de Educação já vinha sendo discutida nos Encontros Nacionais da Pastoral da Educação desde Curitiba, em agosto de 2014, Belo

Horizonte, em outubro de 2016, Rio de Janeiro, em setembro de 2018, e o último, de modo virtual, em setembro de 2020. Olhar a realidade e amadurecer nossa inserção cristã foi sendo amadurecido, fomentando na Igreja a emergência educativa e sua urgência.

No entanto, não somos somente nós, católicos brasileiros, que temos esta preocupação...

## **Francisco e o Pacto Educativo Global**

Jorge Bergoglio, um entre os cinco filhos do casal Mário e Regina Sivori, foi professor de literatura e psicologia antes de começar sua formação teológica (DICASTÉRIO PARA A COMUNICAÇÃO). A revista *Educacion Hoy*, da Conferência Interamericana de Educação Católica, dedica a edição de número 195 (julho-setembro de 2013) à preocupação educativa do recém-eleito Pontífice, no compromisso pela vida e fomentador da esperança.

Portanto, não é surpresa os pronunciamentos criativos e desafiadores de Francisco sobre a Educação desde o início de seu Pontificado. Ação diversificada, que envolve não só a família e a escola, é uma responsabilidade de toda a sociedade, um compromisso com a história, com o legado que deixamos às próximas gerações, de convocação à fraternidade universal, integrando tradição (passado), responsabilidade (presente) e esperança (futuro) da humanidade como um todo (JARAMILLO, 2021).

Podemos sinalizar a Encíclica *Laudato Si'* (LS) como um referencial sobre seu magistério. O cuidado com a Casa Comum está diretamente relacionado à família humana e sua formação integral. Na continuidade e no amadurecimento da Igreja, podemos ver a atualidade de formar a pessoa como um todo e toda a pessoa, como nos ensina João XXIII, em *Mater et Magistra* (MM).

Francisco nos convida a renovar “o diálogo sobre a maneira como estamos construindo o futuro do planeta” (LS 14) e, conseqüentemente, o futuro da própria humanidade. É preciso pensarmos em uma educação que forme a pessoa humana de modo integral, em sua totalidade, envolvendo e interrelacionando seus múltiplos aspectos, como o físico, cognitivo, moral, ético, psíquico, estético, cultural, histórico, espiritual e pessoal. Não podemos nos contentar com uma formação que vise somente o lucro e tenha o descarte, inclusive de pessoas, ou mesmo que seja instrumental, com fim meramente técnico-profissionalizante. Temos mais a oferecer!

O conceito de pessoa, de quem somos, em uma antropologia teológica enraizada no próprio Jesus Cristo ilumina a leitura e a compreensão. Não somos um mecanismo de uma proposta política e/ou econômica, com fins de suprir o mercado internacional de mão de obra qualificada que precisa aprender a enfrentar as demandas emocionais. É sempre um grande desafio atravessar a ponte entre o que somos e o que queremos de nós!

Devemos integrar razão e sensibilidade, pensamento e proximidade pessoal, agir consciente e responsável em favor de uma humanidade inteira e integral, em que a mesa da criação seja partilhada no Pão comum com todos. Precisamos da iniciativa em dar o primeiro passo, de dar mais um, de seguir pelo Caminho que se faz ponte com os que mais precisam, com os que pensam diferente, para dialogar, para oferecer uma mão estendida, até chegar ao abraço da paz. A travessia exige renúncias, perseverança e firmeza no “sim” de quem o faz.

Esta chamada de Francisco passa pelo pessoal, de cada um de nós, como de nossos “nós” plurais, como família, trabalho e diferentes instituições que participamos. Enquanto Igreja, é uma exigência evangélica a formação de novos discípulos (Mt 28, 19-20), bem como anunciar a “paz na terra aos homens de boa-vontade” (Lc 2, 14).

Entre a conversão e o belo, a vida é vista através da arte. A estética se torna uma das referências, que também chamamos de contemplação. Aprender a ver, a admirar, a se encantar sempre e novamente simplesmente pelo prazer daquilo que o que é visto oferece. É frear o tempo veloz e atropelado em que vivemos para deixar o Belo reinar, que o trabalho precisa do *shabat* para lhes dar sentido.

Mudar o olhar instiga a mudar a compreensão, quem somos, nosso sentido de vida, ampliando possibilidades de consciência e de agir, convite que começa na família, segue ao longo da

infância, e tem um lugar privilegiado através na escolarização. Ao longo destes dois milênios, a Igreja tem se preocupado com este processo educativo, com carinho especial pela dinâmica institucional que se expressa na escola.

Em 2014, a então Congregação para a Educação Católica (CEdC), hoje Dicastério para a Cultura e a Educação, lança o *Instrumentum Laboris* “Educar Hoje e Amanhã, uma paixão que se renova”, reafirmando o compromisso da Igreja no campo educativo. Fruto dos encontros de educadores, aprofunda pontos de referência para a ação educativa no mundo e enumera os atuais desafios. A Igreja se prepara para o 50º aniversário da Declaração *Gravissimum Educationis* (GE), 1965, do Concílio Vaticano II, e para o 25º aniversário da Constituição Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* (1990). Muito importante acompanharmos as reflexões da CEdC, sempre atuais, pontuando os desafios e direções para a Igreja, tendo o campo educativo como seu referencial (FRANCISCO, 2022).

Em 2017, a CEdC lança o documento “Educar para o Humanismo Solidário: para construir a ‘civilização do amor’”, colhendo os frutos dos 50 anos da Carta Encíclica *Populorum Progressio* e atualizando seus desafios. No número 9, a Igreja diz que “é preciso renovar o pacto educativo entre as gerações”, em que a confiança mútua e a responsabilidade, começando na família, estão em crise.

A convivência multicultural tem a subsidiariedade<sup>2</sup> como pressuposto e o diálogo como premissa. A mensagem está em globalizar a esperança, a Boa Nova que Jesus nos envia a anunciar. No “formar discípulos” (Mt 28, 19-20), a educação promove a solidariedade entre as gerações, alcançando sua universalidade à medida em que a inclusão dos que ensinam e dos que aprendem se torna plural e democrática – definida como “redes de cooperação”.

É significativo o Caminho em que a Igreja e Francisco percorrem. Podemos observar o Pacto Educativo Global que o Papa assina com o Imã da Mesquita de al-Azhar, Ahmed Mohamed el-Taveb, ou Sheikh Almed Mohamed el-Tabeb, também Reitor da Universidade com o mesmo nome, no Egito. No Vaticano, em 12 de setembro de 2019, duas lideranças religiosas mundiais expressam em documento comum o compromisso de “reconstruir o Pacto Educativo Global”. É o 5º aniversário da *Laudato Si'*.

A aliança proposta para gerar paz, justiça e aceitação, o diálogo entre as religiões, é tornada pública, noticiando a responsabilidade e o compromisso de todos, e instigando a novas ade-

---

<sup>2</sup> “Deve, contudo, manter-se firme o princípio importantíssimo em filosofia social: do mesmo modo que não é lícito tirar aos indivíduos a fim de o transferir para a comunidade, aquilo que eles podem realizar com as forças e a indústria que possuem, é também injusto entregar a uma sociedade maior e mais alta o que pode ser feito por comunidades menores e inferiores. Isto seria, ao mesmo tempo, grave dano e perturbação da justa ordem da sociedade; porque o objeto natural de qualquer intervenção da mesma sociedade é ajudar de maneira supletiva os membros do corpo social, e não os distribuir e absorvê-los.” (Quadragesimo Anno, apud Mater et Magistra 53)

sões: Francisco sintetiza a proposta na mensagem que convida a um encontro, em Roma, em 14 de maio de 2020.

O Covid-19 suspende o encontro e traz novos elementos para a reflexão: o distanciamento social, a necessidade da tecnologia para a aprendizagem e mesmo para as relações humanas, bem como polarizações na mentalidade. Novos desafios que precisam ser enfrentados. É preciso reaprender a amar, a cuidar, a respeitar, a dialogar e a servir. Justiça e paz são necessárias para o futuro, mesmo o futuro próximo. A urgência por uma cultura da paz insere a educação como urgência para as novas gerações.

O encontro convocado por Francisco ocorre em 5 de outubro de 2021, no Vaticano, dia mundial dos professores, pontuando a riqueza que as tradições religiosas oferecem através da educação (FRANCISCO, 2021) e tendo a Encíclica *Fratelli Tutti* como referência no educar para acolher.

## **Uma caminhada missionária educativa**

Em Ramos (2022), podemos seguir o caminho que a Igreja percorre para ter o Pacto Educativo Global como referência. Os teólogos já qualificam Deus como Pedagogo, o Educador que vai preparando, formando, ensinando Israel para a vinda de seu Filho. O Antigo Testamento é compreendido como a história da relação entre o Povo Escolhido e seu Deus.

Com a vinda de Jesus, mergulhamos no mistério sempre atual de Deus que vem até nós e se faz um de nós. Este fato nos apresenta uma antropologia teológica propriamente cristã, em que Deus, ao se revelar em Jesus Cristo em sua humanidade, revela também quem é a pessoa humana. Da história de famílias do Gênesis, de sua descendência em tribos que se tornam um povo formado pela fé, encontramos a família de Nazaré. Deus se apresenta como família em comunhão. Nesta família, Jesus nasce e cresce em “sabedoria, estatura e graça, diante de Deus e dos homens” (Lc 2, 52).

Ao começar sua vida pública, chama irmãos como Pedro e André, Tiago e João, ampliando seu convívio ao formar o colégio apostólico. Ele não só ensina na montanha para as multidões, como nos conta Mateus em seu evangelho, como explica de modo especial para os seus mais próximos (Mt 4, 13-20). Em palavras, atos, explicações e convivência, cada um faz sua experiência pessoal diretamente ligada ao grupo formado em torno do Mestre.

Antes de ir, o mandato missionário de Mt 28, 19-20: “ide por todo o mundo e formai discípulos em todas as nações; batizai-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Ensinai-as a observar tudo que vos prescrevi. Eis que estou convosco todos os dias, até o fim do mundo”. O caminho continua na resposta do discípulo, em uma proposta de vida que assume correr o risco em servir.

Nos escritos de São Paulo podemos observar a prática educativa da Igreja nascente: inserir-se na cultura destino, observar e conhecer seu modo de viver e pensar, suas dores e alegrias,



as necessidades mais profundas. Conhecer os princípios da organização social e o que fundamenta a estrutura do comportamento humano a partir do lugar em que se chega.

Aqui está um ponto importante: aprender sobre o outro, os sinais que possibilitam o anúncio da Boa Nova, que atinge o coração de cada um e de todos. Aprender e ensinar a configurar-se a Cristo é o percurso evangélico, como podemos constatar nos escritos do Novo Testamento. A Igreja que se manifesta nos escritos bíblicos é uma Igreja configurada para a missão educativa! Encontramo-nos na categoria teológico-pastoral, constitutiva do ser Igreja. “A dimensão pastoral torna-se assim a chave hermenêutica para se reconhecer a ‘historicidade da Igreja’ e se interpretar historicamente a verdade cristã” (MATTEI, 2013, p. 22). Nosso desafio é entender esta missão e identidade na história, iluminando o chamado atual que recebemos de Francisco.

a história do cristianismo possui uma marca pedagógica que tece uma história da educação. Deus educa o seu povo. Ele é educador; pois, ao revelar--se, faz-se presente agindo e educando. O ato revelador-educativo de Deus é sempre um ato noético, pois, revelando-se, está permanentemente ensinando e educando o seu povo (FIGUEIRA; JUNQUEIRA, 2012, p. 215).

Na Didaquê (2014) podemos observar a consciência educativa na Igreja do primeiro século, com princípios que elegem a família como primeira formadora da nova geração. Os primeiros

padres vão desenvolvendo a compreensão educativa em seus escritos, como Clemente de Roma (35-100), na Carta aos Coríntios, que os ensinamentos de Cristo devem fundamentar uma educação cristã. Clemente de Alexandria (150-216) elabora um projeto educativo a partir da relação com Jesus Cristo.

Não podemos esquecer de Agostinho (354-430) e sua doutrina cristã. Em *De Magistro* (AGOSTINHO, 2009), Jesus é o Mestre interior que conduz o processo educativo de modo amoroso, instrumentalizando as artes liberais e a pedagogia greco-romana em favor de sua proposta. Filosofia e linguagem são compreendidas como ensinamentos divinos, na concepção que foi chamada de Teoria da Iluminação.

Iluminar a inteligência para elevar a mente para a realidade última das coisas é a contribuição de Anselmo de Canterbury (1033-1109), na compreensão da educação conformada à fé. Abelardo (1079-1142) segue relacionando razão e dignidade humana, expressão nossa da imagem de Deus, e inserindo os leigos como destinatários das reflexões. Boaventura de Bagnoregio (1217-1274) entende a pessoa humana como peregrina no conhecimento de Deus, precisando que aprenda a se colocar a serviço de outras em educação ética e religiosa.

A Igreja é marcada pela metodologia pedagógica de Tomás de Aquino (1225-1274), em sua perspectiva teológica: conhecimento e sabedoria são adquiridos através do processo educativo, em que o Mestre Interior constrói a pessoa humana nova,

conduzindo-a ao estado da graça. Erasmo de Rotterdam (1466-1536) sinaliza o estudo das obras clássicas e acadêmicas para a piedade, em uma metodologia que segue a perspectiva cristã.

Inácio de Loyola (1491-1556) funda nova tradição pedagógica em que a piedade e a devoção norteiam o estudo de sistemas de pensamento e o desenvolvimento de habilidades. Antonio Rosmini (1797-1855) situa a relação entre o instinto, o sentimento e o fazer no crescimento da mente, na dinâmica que envolve o mistério e a caridade divinas.

O movimento missionário dos jesuítas de Loyola ganha uma pedagogia específica no século XIX. Daniele Comboni (1831-1881) na África; Jules Mochanin (1895-1957) e Henri Le Saux (1910-1973) na Índia; e Louis Massignon (1883-1962) no Islã assumem o discipulado em novas ágoras.

Com a diversificação dos campos de conhecimento no século XX e a dinâmica com novos povos, a educação se torna interesse de diferentes pensadores, considerada em seu potencial de formar um novo perfil social, a pessoa e o mundo idealizados em novas referências intelectuais. Temos Jacques Maritain (1882-1973) com a filosofia e a teologia, em uma pedagogia inspirada na tradição tomista; Bernard Lonergan (1904-1984), como processo de compreensão, conscientização e ação para mudanças sociais; Gesualdo Nosengo (1906-1968), relacionando educação, vocação e missão para o discipulado; e Paulo Freire (1921-1997), no

processo de libertação da marginalidade e da opressão através da educação da consciência e para a transcendência.

Nesta longa e frutífera caminhada, a dimensão espiritual é a referência para a educação cristã, trazendo novo sentido para a formação do cidadão greco-romano. Neste processo de inculturação, a filosofia é assumida como instrumento e disciplina para a aprendizagem. A qualificação do trabalho manual integra os que antes eram marginalizados e se torna santificador, integrando a formação física e sua direta relação com a razão.

O problema da educação sempre esteve estreitamente ligado à missão da Igreja. A Igreja, ao longo dos séculos, fundou escolas em todos os níveis; fez nascer as universidades medievais na Europa... Também em nossa época oferece a mesma contribuição em todos os lugares em que sua atividade neste campo é solicitada e respeitada (JOÃO PAULO II, 1980, n. 18).

Ordens e congregações religiosas são fundadas, acolhendo a educação como lugar de amor e serviço à Igreja, no exercício da caridade intelectual: educar o coração, educar a pessoa, no amor que Jesus nos ensina.

A partir do século XIX a juventude se torna uma direção de destaque, instigando a Igreja a renovar sua linguagem, a aprofundar a compreensão do processo de aprendizagem e a animar o desenvolvimento de novas metodologias. Aspira-se formar a pes-

soa em valores e ideais evangélicos. Nestes dois milênios, a escola é a instituição de referência para formar no conhecimento sistematizado, crescendo sua compreensão como direito universal.

Durante o Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja aprende o alcance de sua identidade universal. No mistério da Encarnação, é preciso uma compreensão pastoral educativa que alcance além dos muros institucionais da *Ecclesia*. O mundo não-católico também é assumido explicitamente nos documentos promulgados, de modo específico na Declaração *Gravissimum Educationis* (GE), como campo favorecido para o leigo, e a escola sendo lugar privilegiado de seu testemunho e ação missionária.

A educação é assumida em todo o desafio que se propõe, rompendo os limites institucionais da confessionalidade – o que oferece o risco de argumentos diversos quanto à relação entre Igreja e Estado.

A Igreja Católica reconhece que não existem duas histórias: a da salvação e a do mundo. Há uma só história onde Deus se revela como vida a todas as pessoas. Por isso, a Igreja Católica está inserida na história e seu compromisso missionário realiza-se no interior da história humana com todos os dramas, conflitos e contradições que isso possa representar (SANCHEZ, 2013, p. 81).

O espaço público, democrático, também se define na instituição escolar. Compreensão quanto ao Magistério e suas relações

com o laicato precisam ser iluminadas, transpor a ponte entre o farol da Igreja e o profissional educador. Precisa-se de uma síntese evangélica que enfrente o desafio do mundo em redes de relações, considerando a família como principal referência.

A saída proposta pelo Concílio é de formar os leigos no mistério da salvação, para que possam encarnar Jesus nas diferentes instâncias em que participa. O católico educador deve ter uma formação não só técnica-profissional, mas também espiritual-teológica, em perspectiva humanista evangélica, para que possa contribuir para a educação da liberdade de consciência, inserção na cultura e transformação da história. A inclusão de todos à educação integral, em todos os aspectos humanos, é somente o primeiro passo.

Podemos, então, perceber que, ao longo da história, a Igreja não elege um método de ensino. Na dinâmica de interação com as mais diversas culturas, os educadores são criativos no diálogo e no respeito, ouvindo e aprendendo, anunciando a Boa Nova de acordo com as sementes que cada povo traz em si. São inúmeras as metodologias desenvolvidas. O que podemos sintetizar, como a GE nos auxilia, são princípios evangélicos observados na prática educativa, que vão sendo atualizados de acordo com o tempo e o contexto.

## ***Gravissimum Educationis*: o gravíssimo dever de educar**

Após identificar a Igreja em sua identidade educadora, Ramos (2022) identifica os princípios educativos católicos da GE como resposta ao mandato missionário de Jesus. Nesta ida ao mundo para anunciar a Boa Nova, a educação se configura no amor.

Amar é abrir-se ao encontro de outros. Esta é a ênfase no modelo de educação que tem no centro o crescimento humano (criança, aluno, estudante, pesquisador, jovem profissional etc.) e é concebida como um ato de cuidado e criatividade. Esta forma de educação deve trazer alegria para envolver as pessoas e deve encorajar a expressão de todas as boas potencialidades das pessoas (DEL BOVE, 2008, p. 94).

Neste pressuposto, identificamos os princípios educativos católicos que a GE apresenta:

1. A Educação é um direito universal, de todos.
2. A educação cristã envolve duas dimensões: como pessoa humana e como batizado. O cristão é cidadão e precisa de formação adequada para realizar sua humanidade como filho de Deus.
3. O fim do processo educativo é ordenar a realidade a Cristo, testemunhando o Reino em nós, entre nós.

4. A família é a primeira e principal referência educativa. É através de suas relações domésticas e com outras famílias que forma as novas gerações e se forma.
5. A sociedade é responsável pela educação de modo subsidiário à família e com o fim no ordenamento ao bem comum.
6. A educação é múnus da Igreja, que ordena o mundo através da formação e testemunho dos batizados. Não só a formação espiritual na Iniciação Cristã e continuidade na comunidade e aprofundamento teológico, mas também a instituição educativa acolhe e forma a pessoa humana ao longo de sua vida. Igreja, escola, universidades, e os mais diferentes grupos, educam na convivência entre as gerações, fomentando relações afetivas e sociais, atuando na realidade.
7. Não somente a criança, mas também a juventude precisa de atenção especial, pois são sensíveis aos dramas de seu tempo, sendo instigados a escolhas para a própria vida. A tensão entre os valores familiares, os desafios que enfrentam e a necessária tomada de posições para o futuro ganha uma dinâmica rica e exige comunhão nas relações que sustenta.

“Educar em comunhão e para a comunhão” (CEdC, 2007, n.43), educar para o amor, para a confiança, de que “o melhor ainda está por vir”, envolve verbos que não se conjugam sozinhos,



mas sempre juntos. E ser junto chama ao diálogo, ao convívio com as diferenças, em dinâmicas culturais plurais. Esta realidade envolve projetos educativos colaborativos, em que os envolvidos trabalham pelo bem comum da humanidade através de sua ação pedagógica. “A revolução do cristianismo é também uma revolução pedagógica e educativa” (FIGUEIRA; JUNQUEIRA, 2012, p. 213).

Potencializar um espaço de crescimento integral é semear uma comunidade de formação e de estudo, constitutiva da identidade de cada pessoa e um projeto de sociedade já se realizando no ambiente educativo.

Os elementos do projeto pedagógico passam a ser configurados pelo futuro que se antevê nos passos a serem marcados: o currículo é a estrada para que os objetivos se realizem, com os conteúdos enquanto instrumentos para tais, manifestando a identidade pedagógica; as diferentes áreas do conhecimento se tornam dinâmicas de sabedoria, expressão de algo da humanidade e da verdade; nas relações cognitiva e afetiva, a descoberta da liberdade; na organização do ambiente e da rotina, referências de tempo e espaço, são ordenamentos para melhor atuação livre e interdependente.

É uma vinha exigente, tanto na responsabilidade quanto na clareza do projeto e de cada passo, definindo valores, critérios, prioridades temáticas, na síntese entre fé e vida. Ser católico educador é, portanto, posição estratégica, de semeador de um mundo

novo, realizador deste futuro no fazer cotidiano, testemunha do raiar da esperança pela ação amorosa. A identidade é tanto cristã como profissional, de modo intrínseco e relacionados, com formações espiritual e técnico-pedagógica específicas, e com uma opção ética bem definida e delineada.

Esse nosso sacrifício será tanto mais relevante quanto mais for “pão quotidiano” sustentado pela humildade, quanto mais for real, quanto mais nos custar, quanto mais for constante, quanto mais constituir a expressão da nossa verdadeira solicitude pela pastoral efetiva, realizada mais do que festejada ou anunciada (GROCHOLEWSKI, 2004, n. 7).

Educar é educar-se, a consciência e o coração, para o bem comum e para a eternidade. Vida que se cria e plenifica do primeiro ao último suspiro. Jesus Cristo é o Mestre, que ensina a aprender a aprender, aprender a ser, aprender a fazer e aprender a viver. O educador se faz

mestre com o Mestre: testemunha de uma nova sabedoria, nova e eterna, porque o Reino que Deus estabeleceu em nossa história nos chama a esperar sempre mais que todas as buscas e tentativas que possamos sonhar. Nessa novidade universal, podemos ser semente de uma Humanidade melhor; sinal do que virá (BERGOGLIO, 2013, p. 103).

## **O Pacto Educativo Global: renovar o compromisso e a paixão pela educação**

A crise sanitária ainda não tem seu fim e agrava a catástrofe educativa. A Casa Comum está em risco a curto prazo. Os estudiosos projetam grandes e terríveis consequências, que ameaçam a vida e o planeta. Pessimismo, culpabilidade, conflitos, divisões, soluções simplistas... não mudam o caminho que estamos percorrendo. É preciso aprender com o que vivemos, a enfrentar as crises e nossas fragilidades, repensando mentalidades e mesmo o sentido da existência.

Acreditar que podemos construir um novo melhor, deixando a esperança iluminar a realidade, é traçar um projeto educativo que chama a todos a participar. Gerar a “cultura do encontro”, em que o inesperado, o diálogo e as diferenças sejam integradas, possibilitando a fraternidade solidária e a inclusão.

A longa tradição da Igreja que se atualiza no magistério de Francisco expressa a Boa Nova chegando a toda a humanidade através da Educação. Emerge um projeto urgente, de semente lançada ao longo da história e que precisa de muitos operários para cuidar – a própria vida, em toda sua riqueza, risco, exigências e beleza. Assim, o Papa convida famílias, lideranças comunitárias, religiosas, políticas, midiáticas, homens e mulheres de boa vontade, a assumirem o compromisso educativo, comprometendo-se pessoalmente a seguir pelos seguintes caminhos:

1. Colocar a pessoa no centro de cada processo educativo, realçando a sua especificidade e a sua capacidade de estar relacionado com os outros, contra a cultura do descartável.
2. Ouvir as gerações mais novas: crianças, adolescentes e jovens, para juntos construirmos um futuro de justiça e de paz, uma vida digna para cada pessoa.
3. Promover a mulher, favorecendo a participação plena das meninas e das jovens na educação.
4. Responsabilizar a família como primeiro e indispensável sujeito educador.
5. Abrir-se à acolhida, abrindo-nos aos mais vulneráveis e marginalizados.
6. Renovar a economia e a política, estudando novas formas de compreender a economia, a política, o crescimento e o progresso, ao serviço do homem e de toda a família humana na perspectiva de uma ecologia integral.
7. Cuidar e cultivar a nossa casa comum, protegendo os seus recursos, adotando estilos de vida mais sóbrios e visando energias renováveis e respeitosas do meio ambiente.

A Igreja no Brasil assume o Pacto Educativo Global. Ela mesma vem olhando a realidade brasileira e avistando a necessi-

dade de renovar o projeto evangélico educativo em nosso contexto. Assim, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil elege a educação para a Campanha da Fraternidade de 2022. A importância do tema contagia e mobiliza para aprofundar estudos e melhor responder às nossas demandas, à luz das orientações de Francisco. O Texto Base apresenta-nos sua síntese e referência, desdobrando-se em diversos subsídios, envolvendo pessoas de boa vontade ao problema concreto que é a educação e auxiliando em rever modos de vida e relações socioafetivas. São quatro princípios delineados:

1. *Somos discípulos da Palavra*: a partir da passagem de Jo 8, 1-11, conhecida como a da mulher adúltera, o conflito manifesta posições diversas: a mulher apavorada, os ouvintes acompanhando, os acusadores julgando, nós acompanhando a narração e Jesus conduzindo. O valor da pessoa se sobrepõe. É esta centralidade antropológico-teológica que se desdobra nos demais princípios, nos caminhos de Francisco.
2. *A Pedagogia da Escuta*: a realidade do Covid-19 e seus desdobramentos é o contexto. A crise recorda que o inesperado é possível, que a vida é ambígua e que o encontro é sempre viável – este é nosso contexto educativo atual. E é a partir dele que precisamos aprender com o que vivemos e traçarmos possibilidades de novos futuros. Precisamos estudar! Precisamos aprender! Informar-se para conhecer e alcançar a sabedoria. Educar-se e educar são urgentes! E o papel

da educação é fundamental! A educação formal no Brasil necessita de compromisso de toda a sociedade. Refazer o projeto de sociedade no projeto pessoal de vida torna-se missão da escola.

3. *Discernir*: identificar os princípios, valores e características evangélicas da educação. (1) Jesus é nosso Mestre, Educador, que nos (2) que nos envia como discípulos missionários educadores para (3) anunciar e formar as novas gerações através da inserção pedagógica. Formar a pessoa toda e toda a pessoa é considerar a educação como direito humano e sua concepção de integralidade, começando na família doméstica e tendo esta como referência para a família humana. A educação católica pressupõe educar na fé, educar para o diálogo e educar para o belo, o bom e verdadeiro.
4. *Agir*: repensar a vida e o modo de viver é processo de conversão, de seguir o caminho do Reino no amor e no serviço. No encontro e no diálogo com os irmãos e irmãs, o laço de fraternidade e solidariedade. Neste, novas possibilidades educativas se delineiam, novos processos de comunhão se definem, um novo futuro é projetado e cada um rascunha seu projeto de vida na perspectiva deste ideal que surge. A esperança é globalizada e todos são artífices de uma nova realidade que nasce.

## **Concluindo**

Educação é identidade e realidade teológica da Igreja, o modo com que Deus fala e forma seu povo, na realidade em que se encontra. Sempre aberta aos desafios que se apresentam, a Igreja se educa no caminhar e educa pelo testemunho de quem é: uma família em comunhão de vida, que aprende a escutar no convívio entre as gerações e culturas, no diálogo e na partilha.

A consciência missionária e histórica, da autoridade que lhe foi delegada diretamente pelo Senhor, é a participação em seu mistério de amor, de ir ao encontro, reconhecer-se no outro, ver-se como irmãos e irmãs, partilhando o mundo e a esperança. É imperativo ético e evangélico de uma humanidade nova, configurada como filhos ao Filho.

A Educação é o caminho teológico-pastoral, geradora de vida, encarnando Jesus no transcendente, oferecendo-se como pão cotidiano. Princípio de misericórdia, abre sua porta, incluindo e acolhendo a todos, em um projeto pedagógico que é pessoal, comunitário, social e institucional, aprendendo e ensinando a conviver, a uma vida de comunhão, em comunhão. É projeto permanente de êxodo, amadurecimento, no “sim” confiante na humanidade.

## Referências

AGOSTINHO de Hipona. *De Magistro*. Petrópolis, Vozes, 2009.

BERGOGLIO, J. M. *Educar: escolher a vida*. Proposta para tempos difíceis. São Paulo: Ave-Maria, 2013.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Texto Base da Campanha da Fraternidade de 2022*. Brasília: Edições CNBB, 2021.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968 – Texto oficial. Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?* São Paulo: Paulinas, 1998.

\_\_\_\_\_. Documento de aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do

Episcopado Latino-Americano e do Caribe, Edições CNBB, Paulinas, Paulus, 2014.

CONCILIO ECUMÊNICO VATICANO II. Declaração *Gravissimum Educationis*. In: Documentos do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1966.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Educar hoje e amanhã: uma paixão que se renova. Instrumentum Laboris*. 2014. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20140407\\_educare-oggi-e-domani\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20140407_educare-oggi-e-domani_po.html)

\_\_\_\_\_. *Educar juntos na escola católica, missão partilhada de pessoas consagradas e fiéis leigos*. 2007. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20070908\\_educare-insieme\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20070908_educare-insieme_po.html).



\_\_\_\_\_. Educar para o humanismo solidário. 2017. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20170416\\_educare-umanesimo-solidale\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20170416_educare-umanesimo-solidale_po.html)

\_\_\_\_\_. *Pacto Educativo Global: vademecum*. Vaticano: Congregação para a Educação Católica, 2020.

DEL BOVE, S. *Education as a path to love: a leadership perception of Benedict XV's challenge to catholic education*. 2008. 186p. Tese -Fordham University, Nova Iorque, 2008.

DICASTÉRIO PARA A COMUNICAÇÃO. *Biografia do santo padre Francisco*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/biography/documents/papa-francesco-biografia-bergoglio.html>.

DIDAQUÉ. *O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*. São Paulo: Paulus, 2014.

EDUCACIÓN HOY. Francisco y La Educación. Revista de La Confederación Interamericana de Educación Católica, CIEC. N. 195. Jul-set 2013, ano 41. Santillana, Colômbia.

FIGUEIRA, Eulálio; JUNQUEIRA, Sérgio. (orgs.). *Teologia e Educação: educar para a caridade e a solidariedade*. São Paulo: Paulinas, 2012.

FRANCISCO, PP. Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social. 2020. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)

\_\_\_\_\_. Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum. 2015. In: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

\_\_\_\_\_. Constituição Apostólica *Prædicare Evangelium* sobre a Cúria Romana e o seu serviço à Igreja no mundo, 2022. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-prædicare-evangelium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-prædicare-evangelium.html)

\_\_\_\_\_. *Discurso no Encontro “Religiões e Educação: Pacto Educativo Global”*. 2021. Disponível em <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/october/documents/20211005-pattoeducativo-globale.html>.

\_\_\_\_\_. Mensagem do Papa Francisco para o Lançamento do Pacto Educativo, 2019. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco\\_20190912\\_messaggio-patto-educativo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html)

GROCHOLEWSKI, Zenon. Homilia por ocasião do Congresso Europeu sobre «Os Desafios da Educação». 2004. Disponível em [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20040703\\_symposium-homily\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20040703_symposium-homily_po.html)

JARAMILLO, Roberto, SJ. Presentación. In KLEIN, Luiz Fernando, SJ. *Papa Francisco: La Nueva Educación y el Pacto Educativo Global*. Lima: CPAL, 2021. p. 3.

JOÃO PAULO II, PP. Constituição Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*. 1990. In: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_15081990\\_ex-corde-ecclesiae.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15081990_ex-corde-ecclesiae.html)

\_\_\_\_\_. *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a La Organización de las Naciones Unidas para La Educación, La Ciencia y la Cultura - UNESCO*. 1980. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19800602\\_unesco.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco.html).

JOÃO XXIII. *Carta Encíclica Mater et Magistra*, sobre a evolução da questão social à luz da doutrina cristã. 13. ed. São Paulo: Paulinas: 2010.

MATTEI, R. *O Concílio Vaticano II*. Uma história nunca escrita. São Paulo: Ambientes e Costumes, 2013.

PAULO VI, PP. Exortação Apostólica *Populorum Progressio*. 1967. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)

SANCHEZ, W. L. Teologia da Cidade: relendo a *Gaudium et Spes*. Aparecida: Santuário, 2013.

RAMOS, Vandeia L. Uma Igreja que aprende e ensina: a relação entre Igreja e Educação a partir do Concílio Vaticano II. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2022.

# Gerar valores cristãos na sociedade midiaticizada

Andréia Gripp<sup>1</sup>

**Resumo:** Integrar a mensagem cristã à cultura criada pelas novas tecnologias da comunicação e da informação, impregnando a sociedade midiaticizada dos valores evangélicos é um importante desafio para os cristãos na contemporaneidade. O estado da questão não é tanto a posse ou a eficiência no uso dos modernos meios de comunicação pela Igreja institucional, mas sim a sua responsabilidade, como continuadora da obra de Cristo no mundo, pela humanização do ambiente digital. Através de pesquisa bibliográfica, este artigo quer demonstrar que o caminho para que isso aconteça é precisamente vivencial, muito mais do que institucional ou técnico. À medida que cada batizado, como membro do corpo de Cristo, assuma a sua identidade e testemunhe a sua fé nas redes digitais, a mensagem cristã poderá penetrar nessa nova cultura e transformá-la a partir de dentro. Este artigo foi escrito a partir da ótica da Teologia Católica.

**Palavras Chave:** Igreja. Midiaticização. Povo de Deus. Ação Pastoral. Missão.

---

<sup>1</sup> Andréia Durval Gripp Souza é professora do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, no setor de Cultura Religiosa. Doutora em Teologia Sistemática-Pastoral pela PUC-Rio. Mestre e Bacharel em Teologia pela mesma universidade. É bacharel em Comunicação Social – Jornalismo – pela Universidade Gama Filho. E-mail: andreiagrippteo@gmail.com.

**Abstract:** The Church currently faces an important challenge: to integrate the Christian message into the culture created by the new technologies of communication and, thus, to impregnate the mediatized society with evangelical values. The state of the matter is not so much the possession or efficiency in the use of modern means of communication by the institutional Church, but its responsibility, as a continuator of Christ's work in the world, for the humanization of the digital environment. Through bibliographic research of theorists like Manuel Castells and Muniz Sodré, this article wants to demonstrate that the way for this to happen is precisely experiential, much more than institutional or technical. As each baptized person, as a member of the body of Christ, assumes his identity and witnesses his faith on digital networks, the Christian message will be able to penetrate this new culture and transform it from within. The research in question was carried out from the perspective of Catholic Theology.

**Keywords:** Church. Mediatization. God's people. Pastoral Action. Mission.

## **Introdução**

Vivemos numa geração marcada pela mídia e imersa na cultura digital. Esse fenômeno é caracterizado por uma ordem de mediações socialmente realizadas no sentido da comunicação entendida como processo informacional, a reboque de organiza-

ções empresariais e com ênfase num tipo particular de interação – a que poderíamos chamar de “tecno-interação” –, caracterizada por uma espécie de prótese tecnológica e mercadológica da realidade sensível, denominada *medium*. A isso, o autor Muniz Sodré, em sua obra «Antropológica do Espelho», chama de *mediatização* (SODRÉ, 2012).

Sodré explica que *mediatização* é a articulação do funcionamento das instituições sociais com a mídia. Os “processos de *mediatização*” se potencializam, principalmente, com a difusão das tecnologias digitais, ligadas à Internet, pois seus mecanismos possibilitaram que as práticas e relações sociais passassem a ser mediadas por protocolos que se apoiam nas lógicas midiáticas e mercadológicas (GRIPP, 2017).

Esse dado é importante, porque não podemos ignorar mais que vivemos num mundo baseado na Internet (CASTELLS, 2003), em tempo real (*online*), com novas sociabilidades e sensibilidades, no qual o advento da Internet colocou em curso grandes transformações nas relações sociais. As tecnologias da comunicação possibilitam a existência de novas formas de interação social mediadas, que moldam um novo *bios* e um novo *ethos* (SODRÉ, 2002), gerando um novo sujeito. Muniz Sodré afirma que a Internet não é meramente um instrumento, um meio, mas sim um ambiente, com uma forma de se viver própria, que expande sua configuração para outros ambientes e configura uma nova cultura. Sendo assim, não se pode manter que sejam neutros em si.

Percebemos isso quando vemos que aquilo que para McLuhan (1974) era uma possibilidade, hoje podemos constatar: o ser humano já não se entende sem os meios eletrônicos de comunicação, e sente-se perdido quando esquece ou perde o celular, ou mesmo quando a conexão com uma rede sem fio não funciona. Os dispositivos móveis são parte integrante de seu ser.

Como a “comunicação consciente (linguagem humana) é o que faz a especificidade biológica da espécie humana” (CASTELLS, 2003), a utilização da internet no processo comunicativo tem ampla influência sobre a nossa forma de viver em sociedade. Mas, veremos no decorrer do artigo, o contrário também acontece. Essa é uma tese defendida por Castells (2003), ao afirmar que quando usarmos a Internet de muitas maneiras, nós também a transformamos.

O desafio dos cristãos de integrar a mensagem do Evangelho à cultura midiática encontra neste ponto uma brecha importante que precisa ser percebida por todos: clero, religiosos e fiéis leigos. Sem a compreensão da maleabilidade das novas tecnologias, as igrejas podem abster-se de influenciar a configuração dos padrões sociotécnicos e se contentarem em repetir os padrões criados e impostos pelo mercado. Isto seria uma grande perda para o cristianismo e para a sociedade.

Pelo limite de páginas desse artigo, não será possível abordar a questão de forma ampla e por isso apenas destacarei algumas questões importantes para iniciarmos uma reflexão do tema.

## Separar o joio e o trigo

Assim como na parábola do joio e do trigo (Mt 13, 24-30), será preciso, ao avaliarmos as características da cultura midiática, separar os benefícios e os malefícios que as novas tecnologias trazem para a sociedade. Das novas possibilidades criadas pela internet, positivamente, deve-se destacar o compartilhamento do conhecimento e da informação; e o encurtamento das distâncias, através das tecnologias digitais de comunicação, que possibilitam duas pessoas conversarem em tempo real estando cada uma numa extremidade do planeta. Com isso, as novas tecnologias expandiram a capacidade do ser humano produzir conhecimento e se comunicar, dando-lhe ainda mais sensação de domínio sobre o mundo e as coisas: já não se está preso ao tempo (destemporalização) ou ao espaço (desterritorialização). Pode-se estar onde se quiser, no momento que se quiser (sentido de liberdade) e simultaneamente (ubiquidade), bastando um clique na plataforma ou aplicativo certo.

Esse fenômeno possibilitou o empoderamento do indivíduo, trazendo como consequência o enfraquecimento dos centros de poder no ciberespaço, porque rompe a lógica dos *mass media*, que impôs uma massificação do público. A cultura midiática digital, que caracteriza esse espaço virtual, tornou possível o que chamo em minha pesquisa de «EU.COM», numa lógica que coloca como importante tudo o que o indivíduo faz, pensa e sente, gerando a necessidade de compartilhamento desse conteúdo.



Como consequência negativa desse processo podemos perceber que se diminuiu a capacidade de uma pessoa de assumir compromissos duradouros; bem como de ouvir, dar atenção, ao que o outro diz ou pensa, aumentando-se consideravelmente o individualismo e o narcisismo. Esse é um fator consolidado, do qual não se tem como fugir, mas que pode ser trabalhado pela pelas igrejas, dentro de suas comunidades.

Por que podemos afirmar que é um fator consolidado? Porque não temos como impedir esse processo, uma vez que é uma mudança da sociedade e do ser humano na contemporaneidade, gerada pelo desenvolvimento tecnológico em curso. Sobre isso, não temos poder. Mas é possível educar as pessoas para uma comunicação dialógica e ética, para habitar o ambiente digital e fazer dele uma terra de missão.

O individualismo e os relacionamentos fluídos são, de certa forma, consequências da criação de comunidades em rede virtuais, que abriram ao ser humano a possibilidade de escolher a que comunidade pertencer. Essa escolha pode se basear numa infinidade de possibilidades (que vão desde os interesses em comum, até projetos mais amplos como a experiência religiosa), determinadas por fatores subjetivos. Bauman afirma que essas possibilidades geram uma dicotomia social que constitui mais um desafio para a sociedade: aos que se mantêm à parte, permitem que permaneçam em contato e aos que permanecem em contato, permitem manter-se à parte (BAUMAN, 2011).

“A realização mais importante da proximidade virtual parece ser a separação entre comunicação e relacionamento” (BAUMAN, 2011), porque a capacidade dos equipamentos eletrônicos de multiplicar encontros entre indivíduos tornam os relacionamentos breves, superficiais e sobretudo descartáveis. Os laços que unem as pessoas nas novas redes de relacionamento criadas pelas modernas tecnologias podem deixar de ser interessante para a pessoa de um dia para outro. No mundo das redes digitais, é a quantidade de conexões (“relacionamentos”), e não sua qualidade, que faz toda a diferença para que o indivíduo (ou a instituição) seja considerado um sucesso ou um fracasso.

Um fenômeno ligado a este aspecto é o “cancelamento de pessoas”, que consiste em uma de punição de alguém que não tenha tido um comportamento considerado adequado por um indivíduo ou um grupo de pessoas. Ser cancelado é deixar de ser seguido e, assim, “deixar de existir” em termos digitais. Por vezes, esse cancelamento pode ser apenas temporário, podendo ser revertido caso a pessoa “mude de comportamento” e seja “perdoada”.

Muitos cancelamentos acontecem a partir do comportamento de “manada” ou de “bolha”: cancela-se alguém só porque todo mundo está cancelando. Simples assim, sem reflexão mesmo; sem apuração dos fatos, e sem pesar as consequências. Também pode-se cancelar alguém somente porque pensa diferente e, assim, fechar-se ao diálogo e à pluralidade, fazendo crescer o sentimento de intolerância e exclusão. Em ambos os casos ficamos re-

féns de um “tribunal informal” e temos reduzida nossa capacidade de lidar com o que achamos negativo.

Na cultura do cancelamento, o que contrapõe a mim é insuportável e precisa ser anulado. Assim, como habitantes do mundo digital, olhamos cada vez mais para nós mesmos. A narcisificação cresce e condena o outro ao desaparecimento. Ele (e sua alteridade) só é tolerado se me agrada. E, se não me agrada, é descartado, sem culpa, com o passar do dedo. Depois, disfarçamos essa realidade chamando-a de liberdade e de consciência política.

## **Integrar o Evangelho ao mundo digital**

Como citamos na Introdução desse artigo, Castells (2003) nos traz uma informação importante: ao mesmo tempo que as novas tecnologias criam um novo mundo, no qual as relações sociais são tecidas pelas redes digitais de informação e comunicação; a tecnologia também é moldável, a partir da sua utilização pelo indivíduo ou por um grupo de indivíduos. Podemos, portanto, transformar a Internet a partir da sua utilização, através da interatividade.

Essa constatação de Castells nos leva à conclusão de que à medida que cada batizado, como membro do Povo de Deus e Corpo de Cristo, assumir a sua identidade e testemunhar<sup>2</sup> a sua fé,

---

<sup>2</sup> Testemunhar no sentido de pautar escolhas, ações, gestos e palavras pela lógica do Evangelho, e não apenas no sentido de “fazer declaração”, “contar uma história”.

a mensagem cristã poderá penetrar nessa nova cultura e transformá-la a partir de dentro. A sociedade midiaticizada será, então, impregnada pelos valores evangélicos e não o contrário, ou seja, a ação das igrejas serem pautadas pelos valores do mercado.

Tendo sido incorporados os valores cristãos na cultura midiática digital, eles conduzirão as decisões e as ações na rede, que não levarão em conta apenas os valores econômicos, mas também se preocuparão com a defesa da vida humana. Iniciaremos, assim, o processo de evangelização e humanização do mundo digital. Afinal, o que são os valores cristãos senão valores humanos, que elevam o homem em sua dignidade?

Por isso, chamo de humanização do mundo digital: uma mudança nos paradigmas e nos valores que regem as relações na cultura midiática digital, que deixam de ser meramente tecnológicos ou econômicos e passam a ser valores de comunhão, introduzidos na rede pela presença ativa dos batizados que, como Igreja, agem inspirados pelo Espírito Santo.

É precisamente neste contexto que se encaixa a afirmação do Papa João Paulo II, na Carta Encíclica *Redemptoris Missio*: “é necessário integrar a mensagem [cristã] nesta «nova cultura», criada pelas modernas comunicações” (JOÃO PAULO II, 1990). Integrar neste texto deve ser entendido como “incutir” a mensagem cristã na cultura digital e assim gerar valores cristãos na cultura midiática.

ca. Este “incutir” eu substituo pela palavra “impregnar”<sup>3</sup>, pois é um processo gradual<sup>4</sup>. Impregnar no sentido de infiltrar, de encharcar, de influenciar profundamente.

A percepção dessa realidade conduz as igrejas a uma conversão pastoral, que implicará numa necessária reforma do agir pastoral. E o caminho para essa reforma, para que a fé se torne cultura no ambiente digital, não é outro, senão o vivencial. Não é a propaganda, não é o marketing, nem o proselitismo; também não é o encher a rede de conteúdo doutrinal ou moral. Sem tirar a importância dessas ações, que precisam também existir, Spadaro (2016) vai pontuar que a força do testemunho é insubstituível na atualidade.

Porque conteúdo é possível encontrar no mundo digital os mais diversos e estes podem ser contestados por quem pensa diferente. O testemunho, entretanto, é inquestionável porque possui uma força vital própria. Spadaro explica que isso acontece porque testemunhar nessa dinâmica significa

antes de mais nada viver uma vida comum, alimentada pela fé em tudo: na visão de mundo, nas escolhas, nas

---

<sup>3</sup> Também o Papa Paulo VI utilizou a expressão impregnar no texto da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, ao falar sobre a evangelização das culturas: “O Evangelho e a evangelização independentes em relação às culturas, não são necessariamente incompatíveis com elas, mas suscetíveis de as impregnar a todas sem se escravizar a nenhuma delas” (n. 20).

<sup>4</sup> Segundo o dicionário digital, impregnar significa fazer penetrar uma substância num corpo de forma gradual: Dicionário online de Português ([www.dicio.com.br](http://www.dicio.com.br)).

orientações, nos gostos e, portanto, também no modo de comunicar, de estabelecer amizades e de relacionar-se dentro e fora da rede (SPADARO, 2016).

E neste contexto, a responsabilidade passa a ser não apenas da igreja institucional, mas de cada batizado, enquanto Igreja.

### **Uma sociedade comprometida com a lógica do mercado e do consumo**

O modelo de sociedade que vivemos hoje é moldado pelas tecnologias da comunicação e é basicamente informacional, pois organiza o sistema produtivo em torno de princípios de maximização da produtividade e difusão de tecnologias de informação. Esta nova realidade reestruturou o modelo capitalista de produção. Castells (2019) explica que esse modelo informacional de economia e cultura é caracterizado por uma produtividade baseada primordialmente no conhecimento. É informacional porque a produtividade e a competitividade das unidades ou agentes nessa economia (sejam empresas, regiões ou nações) dependem basicamente da sua capacidade de gerar, processar e aplicar de forma eficiente a informação baseada no conhecimento. Além disso, segundo o sociólogo, a cultura e o sistema econômico que predomina na sociedade informacional, potencializada pela Internet, estão comprometidos com a lógica do mercado e do consumismo.

Segundo ele,

a principal forma organizacional de comunicação na era digital é representada por redes de negócios multimídia globais com formas diferentes de comunicação reunidas no mesmo conglomerado e com alta concorrência em um ambiente de negócios cada vez mais globalistas (CASTELLS, 2019).

Outra característica apontada por Castells é o fato de tudo tender a se transformar numa rede, com um sistema hierárquico horizontal e de livre expressão. “A Internet tornou-se a alavanca na transição para uma nova forma de sociedade – a sociedade em rede. [...] Um novo padrão sociotécnico emerge dessa interação” (CASTELLS, 2003). De fato, as novas tecnologias possibilitaram a criação de aparelhos que passaram a fazer parte da vida do homem hodierno, chegando a serem considerados como que uma extensão dele próprio (MCLUHAN, 1974). Essa sociedade em rede é marcada pela existência de comunidades diversificadas, porém especializadas, porque reúnem seus integrantes a partir de interesses, conhecimentos, ideologias, gostos, estilos de vida e/ou valores em comum, mas sem a força das instituições e com uma dinâmica de interação específica, marcada pela superficialidade, pela ubiquidade, pela destemporalização e pela desterritorialização, entre outros. Isto faz com que as comunidades virtuais favoreçam uma espécie de privatização da sociabilidade, com a reunião de redes ao redor de um indivíduo.

## A Igreja é e faz comunicação

A comunicação é o ser e o agir da Igreja. É parte da sua essência e sua missão mais importante. O evento comunicativo por excelência é Jesus Cristo. Como continuadora da obra de Cristo no mundo, com a missão de anunciar o Evangelho a toda a criatura (cf. Mc 16,15), a Igreja não pode negligenciar a comunicação na sua ação pastoral, nem se contentar em usar a mídia apenas para comunicar a si mesma: as suas reflexões teológicas, as suas tarefas, a sua posição política, a sua hierarquia e as suas funções<sup>5</sup>. Como participante do processo de auto-comunicação de Deus, podemos afirmar que a Igreja é mistério de comunicação da graça divina e de comunhão visível de carismas e ministérios (BOMBONATTO, 2009).

O avanço tecnológico, que proporciona a possibilidade de existência de novas formas de interação social mediadas, é uma etapa importante da evolução humana, que também provoca mudanças na prática da evangelização, da missão, do ser Igreja no mundo e na história, porque primeiro provocou uma mudança no ser humano e na sociedade. Por isso, «somos chamados a descobrir na cultura digital, os símbolos e as metáforas importantes para as pessoas que podem auxiliar ao comunicarmos o Reino de Deus ao homem contemporâneo» (SPADARO, 2012).

---

<sup>5</sup> Se assim o fizer a Igreja, incorre no erro apontado pelo Papa Francisco: ser uma instituição auto-referencial (Cf. *Evangelii Gaudium*, nn. 93-97).



As novas mídias vão esculpindo um ser humano diferente, conseqüentemente esculpem um cristão diferente (BABIN; MCLUHAN, 1978), o que desafia a Igreja a pensar como poderá manter-se fiel à sua missão de anunciar o Evangelho a toda criatura (Mc 16,15) e ser construtora da paz na contemporaneidade. Afinal, o diálogo da salvação precisa acontecer em todos os tempos sendo preciso mudar a prática pastoral para possibilitar isso. Não se trata, portanto de mudar os conteúdos de fé, mas sim a forma como transmiti-los.

Ao se constatar que as tecnologias digitais criam uma nova cultura, podemos aplicar ao ambiente digital o pensamento de Marchiori (1999), que defende que uma cultura se forma através do relacionamento existente entre as pessoas dentro dos grupos, e da personalidade da organização. «Os grupos se relacionam, desenvolvendo formas de agir e de ser que vão sendo assumidas por seus membros. A partir do momento que o grupo passa a agir automaticamente a cultura está enraizada e incorporada.» (MARCHIORI, 1999). Muda, assim, o foco dos estudos acerca da relação entre igrejas e midiatização, porque abre a perspectiva de uma reflexão mais ampla, com foco não apenas utilitarista – visando à aquisição e à utilização de meios de comunicação como mecanismos de publicidade –, mas com um foco voltado aos processos e às pessoas.

A realidade da sociedade da informação impõe à Igreja o desafio de uma nova evangelização. O mandato missionário que

Cristo deu aos seus discípulos: “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura” (Mc 16,15) é mais do que atual neste contexto. Como Sacramento Universal da Salvação, a Igreja precisa assumir a diaconia da comunicação. Esse “novo mundo” que surge com as novas tecnologias é de tal forma plural e global que não reconhece, ou simplesmente ignora, a “Revelação”. Sua dinâmica, como dito anteriormente, é a do mercado. A visão sobre o ser humano segue a lógica utilitarista e efêmera, que não reconhece o valor inalienável de sua vida.

Vive-se, nesse contexto, uma crise não da religião, mas da transmissão da fé, que precisa urgentemente de novas formas e novos canais para atingir “o novo ser humano”. Na forma de vida promovida pela Internet, embora as pessoas não ignorem totalmente a Igreja, na maior parte do tempo em que estão «conectadas» não pensam em ser Igreja (obviamente nos referimos aos batizados) e não pensam na Igreja (como agência educadora). Conceitos como: comunidade, autoridade, fidelidade, fé, humildade, escondimento, gratuidade, amor ao próximo, fraternidade, respeito, ética, fidelidade, hierarquia e obediência – entre outros que são importantes para a doutrina cristã –, ou são totalmente ignorados, ou possuem outro referencial na rede.

Hoje, mais do que no passado, para ser sinal eficaz da presença do Reino de Deus no mundo, a Igreja precisa discernir constantemente os traços da presença e da ausência de Deus na história da humanidade. Este caminho passa necessariamente

pela comunicação, não como uma opção ou uma escolha estratégica, mas como um imperativo, pois o anúncio que Deus dirige aos homens «não é uma teoria, é um *Evento*: a Encarnação, continuada na Igreja, não possui somente palavras, mas fatos que respondem às interrogações humanas» (Moraes, 2004). Podemos assim afirmar que “a Igreja é e faz comunicação” (BOMBONATO, 2019) tanto mais fiel à sua vocação.

A Igreja foi instituída em vista deste anúncio universal, o Evento que a constitui se dirige, radicalmente, a toda humanidade, ultrapassando todas as barreiras de raça, de nação e de classe. [...] Eis que a Comunicação Social é, finalmente, o «instrumento» adequado para que ela se dirija àqueles que deve atingir, isto é, todos (MORAES, 2004).

Porém, diante do “mundo digital”, a Igreja só conseguirá sucesso na medida em que entender qual ser humano surge a partir dessa nova cultura. Rushkoff (2010) explica essa necessidade ao lembrar que cada revolução na mídia ofereceu às pessoas uma perspectiva inteiramente nova por meio da qual puderam se relacionar com o seu mundo:

A linguagem impulsionou o aprendizado compartilhado, a experiência cumulativa e a possibilidade de progresso. O alfabeto conduziu à responsabilização, ao pensamento abstrato, ao monoteísmo e ao direito contratual. A imprensa e a leitura em particular levaram a uma nova experiência de individualidade, a um rela-

cionamento pessoal com Deus, à Reforma Protestante, aos direitos humanos e ao Iluminismo. Com o advento de uma nova mídia, não só o *status quo* é submetido a um exame minucioso, como é revisado e reescrito por aqueles que ganharam novo acesso às ferramentas de sua criação (RUSHKOFF, 2010).

A tecnologia da comunicação móvel deu ao ser humano um certo sentido de ubiquidade e por isso «o homem hoje, mais do que à procura de um sinal, está habituado a ficar sempre na possibilidade de recebê-lo» (SPADARO, 2016). Como consequência, passamos a viver sem fazer muitas perguntas sobre Deus, porque, se Ele existe, aparecerá de algum modo e receberemos seu sinal para iniciarmos um diálogo interpessoal. E não precisamos estar numa hora determinada, em num lugar específico (o templo), para que isso aconteça. Com um único clique podemos estar em diversos lugares no mundo, simultaneamente. Em algum deles, por certo, Deus, que é onipresente e onipotente, poderá ser alcançado.

A partir dessas reflexões, faremos a seguir uma análise sobre o desafio da evangelização na cultura criada pelas novas tecnologias da comunicação: as pautas, as práticas e os atores necessários hoje, que poderão, num curto espaço de tempo, não serem mais necessários, tamanha a velocidade com que evolui o mundo das comunicações.

## Conversão Pastoral

Embora possamos encontrar na Internet diversas iniciativas da Igreja ou de seus membros (bispos, padres, consagrados, leigos), o que temos visto em sua grande maioria são sites, blogs, perfis e páginas construídos e alimentados na lógica da “pastoral dos meios” e não efetivamente ações de uma “pastoral da comunicação”<sup>6</sup>, prejudicando a qualidade do diálogo entre Igreja e sociedade.

Esta constatação nos mostra que os agentes pastorais ainda não compreenderam que as mídias (entre elas as digitais) não só comunicam ideias e conhecimento, mas também criam uma cultura, como já citamos anteriormente. E o que é a cultura senão um instrumento para decodificar o real?<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Como exemplo de pastoral dos meios podemos citar a preocupação exclusiva em adquirir e manter meios de comunicação, aprender técnicas, criar programas e “conquistar” espaços, sem entretanto se preocupar com o processo comunicativo e a linguagem específica de cada meio. Uma efetiva pastoral da/na comunicação está focada nos processos comunicativos, desenvolvendo suas atividades na lógica dos processos de comunicação contemporânea, que são circulares e dialógicos, levando em consideração as características específicas de cada meio.

<sup>7</sup> Segundo o Dicionário de Significados, Cultura é “todo aquele complexo que inclui o conhecimento, a arte, as crenças, a lei, a moral, os costumes e todos os hábitos e aptidões adquiridos pelo ser humano não somente em família, como também por fazer parte de uma sociedade da qual é membro. (...) Cultura também é definida em ciências sociais como um conjunto de ideias, comportamentos, símbolos e práticas sociais, aprendidos de geração em geração através da vida em sociedade. (...) A principal característica da cultura é o mecanismo adaptativo, que consiste na capacidade que os indivíduos têm de responder ao meio de acordo com mudança de hábitos (...) A cultura na antropologia é compreendida como a totalidade dos padrões aprendidos e desenvolvidos pelo ser humano.” Disponível em: <https://www.significados.com.br/cultura/>

Miranda afirma que “a cultura desenvolve as qualidades corpóreas e espirituais do ser humano, subjugando a natureza, constrói a vida social, expressando conquistas históricas”. E complementa: “a cultura manifesta como um grupo humano se entende, se organiza, se desenvolve em determinado contexto social” (MIRANDA, 2006).

O não reconhecimento disso gera uma barreira de linguagem que cria inúmeras dificuldades para a ação evangelizadora, porque, como vimos, a cultura midiática dinamiza os processos sociais e econômicos numa nova lógica, que interfere diretamente na forma das pessoas organizarem as suas vidas, fazerem suas escolhas, produzirem conhecimento e se relacionarem. “A invenção eletrônica, de forma subterrânea, progressiva e irresistível, conduz a um outro tipo de relações humanas, a uma outra forma de apreensão das realidades” (BABIN; MCLUHAN, 1978)

Para Hoonert, ao atingir o homem esta realidade atinge em cheio o cristianismo. Segundo ele, “estamos assistindo a um imenso, complexo e praticamente desconhecido trabalho de desconstrução e reconstrução da tradição cristã”, que passa de um paradigma autoritário para um “universo de dialogicidade”. Isto nos leva a concluir que, diante do homem contemporâneo, é preciso reconstruir numa perspectiva dialógica conceitos tradicionais do cristianismo, tais como Revelação, milagre, cura, pecado, paraíso, céu, inferno, amor, fraternidade, autoridade, obediência, pobreza, sacrifício, felicidade, liberdade, solidariedade, entre tantos outros (HOONERT, 2003).

O homem muda. A sua maneira de compreender e de comunicar muda. O sentido da hierarquia muda. Tal como a imagem política, as polaridades do imaginário orientam-se para novas direções. Como então a dimensão da fé poderá manter-se a mesma? Esta é a verdadeira questão (BABIN; MCLUHAN, 1978).

A não inculturação é prejudicial à própria Igreja, porque conforme afirma a *Gaudium et spes*<sup>8</sup>, a Igreja se enriquece também, em sua dimensão institucional, com a evolução da sociedade.

Como ninguém se relaciona e dialoga com uma ideia, um conceito, um documento, para que o diálogo da fé se realize de fato e seja fecundo, podemos afirmar que, mais do que em outros tempos, na cultura midiática digital a Igreja de Cristo precisa de um rosto. E qual é o rosto da Igreja se não os cristãos, pessoas concretas, com histórias de vida e experiências de fé para serem compartilhadas? Os discípulos de Jesus são homens e mulheres que vivem imersos num tempo histórico e devem amar profun-

---

<sup>8</sup> Cf GS n. 40: "(...) a Igreja, simultaneamente 'agrupamento visível e comunidade espiritual', caminha juntamente com toda a humanidade, participa da mesma sorte terrena do mundo e é como que o fermento e a alma da sociedade humana, a qual deve ser renovada em Cristo e transformada em família de Deus. (...) Procurando o seu fim salvífico, a Igreja não se limita a comunicar ao homem a vida divina; espalha sobre todo o mundo os reflexos da sua luz, sobretudo enquanto cura e eleva a dignidade da pessoa humana, consolida a coesão da sociedade e dá um sentido mais profundo à quotidiana atividade dos homens. A Igreja pensa, assim, que por meio de cada um dos seus membros e por toda a sua comunidade, muito pode ajudar para tornar mais humana a família dos homens e a sua história."

damente o seu tempo, pois foi para ele que nasceram. Sobre esta questão, Babin e McLuhan vão dizer:

É evidente e compreendo que muitos se sintam temerosos ou alérgicos face a esta nova civilização. (...) Mas, permitam-me que diga que os discípulos de Jesus Cristo devem amar profundamente o tempo em que vivem, isto é, digamo-lo claramente, as circunstâncias particulares e as possibilidades do seu tempo, deste tempo que é o nosso. Face à encarnação de Cristo estaríamos a mentir se deixássemos de amar esta Terra que é nossa (BABIN; MCLUHAN, 1978).

Como Cristo poderá ser conhecido se não for a partir da vida de seus seguidores? A Igreja, Povo de Deus e Corpo de Cristo, precisa seguir a Jesus, cabeça, com suas opções temporais e não apenas com discursos ou seguimento de doutrinas. Por isso, a coerência entre o que se crê e o que se vive é fator de extrema importância para que a voz da Igreja seja não só ouvida, mas escutada, assimilada, em meio a tantas outras vozes presentes no ambiente digital. É preciso viver fielmente a fé para que ela se faça cultura (JOÃO PAULO II, 1982). Não há outro caminho.

Justamente por isso é necessário mais do que saber utilizar os comandos das mídias digitais, embora isso também seja importante. É necessário dar um passo adiante: «habitar» esse espaço virtual e nos comunicarmos com seus «cidadãos», para conhecer seus anseios, suas ideias, sua realidade. Se não integramos a mensagem do Evangelho a esse novo contexto, é como se fosse-



mos à lua e lá colocássemos uma bandeira do Brasil e voltássemos à terra achando que já a habitamos e conquistamos nosso espaço. Mas na verdade apenas estaremos presentes na lua através da bandeira e não teremos a sua cidadania, nem criaremos vínculos. Não transformaremos aquele ambiente, nem constituiremos um povo.

Será um sinal sem vida, porque nossa participação ali será ocasional. Se alguém passa por aquele lugar em que fincamos a bandeira saberá, no máximo, que o Brasil colocou ali um sinal. Se der atenção à bandeira e a observar, poderá perceber que ela tem uma base verde, com um losango amarelo que no centro tem um círculo azul, com uma faixa branca com a inscrição “Ordem e Progresso” e 27 estrelas brancas de cinco pontas. Mas, só isso. Não descobrirá o que é o Brasil apenas pela bandeira, não conhecerá a sua riqueza cultural e o seu povo, a sua história ou os seus ideais, porque não há nenhum brasileiro habitando ali para se relacionar, para dar seu testemunho, responder as dúvidas dos observadores e visitantes. Há apenas uma bandeira, um sinal e isso é muito pouco.

É isso que acontece com uma rede social de um padre, uma paróquia, uma pastoral se desconhece ou negligencia essa que é uma das características marcantes da cultura midiática criada pelas tecnologias ditais: a possibilidade de relacionamento entre as partes. Essa possibilidade proporcionada pela técnica nasce de uma necessidade manifestada pelo ser humano contemporâneo. Rushokoff (2012) afirma que “quanto mais conectado nos sentimos nos espaços digitais, menos aprisionados nos

sentimos nas conexões do mundo real”. Esse desejo de liberdade e de ubiquidade do homem impulsiona o desenvolvimento das novas tecnologias.

Assim, a escolha pelo que se publica nas redes sociais e/ou a forma como um fato é apresentado no ambiente digital não é um mero detalhe, não é uma escolha individual apenas, porque pode tanto favorecer como desfavorecer a evangelização.

## **Em busca do homem**

Falamos sobre o novo ser humano que é esculpido pelas novas tecnologias. É neste contexto que surge, também, um novo sentimento de religiosidade. Babin e McLuhan afirmam que não morre o sentido do sagrado, mas sim um determinado sentido do sagrado (BABIN; MCLUHAN, 1978). Se Deus morreu conforme afirmou Nietzsche, é preciso que se pergunte: «Qual deus morreu?». E se cresce o número de ateus, será preciso nos questionarmos se também nós não somos descrentes daquele deus rejeitado. Precisamos compreender de que deus somos crentes e de que deus somos ateus. Questiona o autor:

O homem muda. A sua maneira de compreender e de comunicar muda. O sentido da hierarquia muda. Tal como a imagem política, as polaridades do imaginário orientam-se para novas direções. Como então a dimensão da fé poderá manter-se a mesma? Esta é a verdadeira questão (BABIN; MCLUHAN, 1978).

Desde o início de seu pontificado, o Papa Francisco tem afirmado que Igreja precisa sair de seus muros, ir ao encontro do homem onde ele se encontra: no mundo. Se estamos numa sociedade em rede, a Igreja precisa entrar decididamente nesta rede e realizar uma pastoral que consiga mostrar que Deus está próximo, que, em Cristo, somos todos parte uns dos outros.

É sabido que o modo de prosperar na mídia digital é ter algo para comunicar que seja relevante para a vida das pessoas e que seja verdadeiro. Qual instituição possui uma mensagem mais importante e verdadeira que a Igreja? Ela é comunicação do Cristo, Palavra viva do Pai, plenitude da Revelação. Mas é preciso fazer isto tendo consciência de que não vivemos mais um tempo de cristandade. Nessa rede estão crentes e não crentes, cristãos e não cristãos, pessoas de todas as idades, opções sexuais, culturas e nações. A linguagem precisa, portanto, ser acessível, pois viajará «até os confins do mundo» (At 1,8).

A mensagem também precisa ser interessante. De nada adianta ter a melhor notícia do mundo se não sabemos transmiti-la. Ser Igreja no mundo digital é um desafio e ao mesmo tempo uma bênção, porque abre oportunidade de comunicar o Evangelho a todo o mundo num só instante. Mas para isso, é preciso fazer-se presente e abrir-se sem preconceitos ou medos no ambiente digital, para que todos os homens encontrem na Igreja o seu lugar, independentemente da condição de vida em que se encontrem (PAPA FRANCISCO, 2014). É necessário ir ao encontro

dos anseios mais profundos dos homens e mulheres que vivem neste tempo histórico. Falar de «tu a tu», sem uma postura legalista ou autoritária.

Não se trata mais de jogar para o receptor uma enxurrada de conceitos, preceitos e dogmas. Não se trata de transpor antigos métodos da cultura analógica para a digital, porque não funcionará, uma vez que a mudança não é apenas uma questão técnica, mas envolve aspectos culturais. Ou de encher a «*time line*» de imagens e mensagens religiosas desconexas com a realidade dos indivíduos, simplesmente porque isso não é relacionar-se. Esta atitude pode ter sido válida em outros tempos, mas já não surte efeito atualmente.

Dialogar significa estar convencido de que o outro tem algo de bom para dizer, dar espaço ao seu ponto de vista, às suas propostas. Dialogar não significa renunciar às próprias ideias e tradições, mas à pretensão de que sejam únicas e absolutas (PAPA FRANCISCO, 2014).

Como estamos na era da comunicação dialógica, o movimento precisa ser circular, ou seja, é preciso levar em consideração o indivíduo com o qual queremos nos comunicar. Se é verdade que a Igreja possui todas as respostas que o homem precisa, é verdade também que nem todas as respostas interessam a todos os homens e por isso é necessário ouvir o outro para poder oferecer-lhe exatamente o que necessita (seus anseios, suas dúvidas, suas esperanças). Isto configura uma mudança radical na ação pastoral no mundo das comunicações.

É preciso que o evangelizador ao comunicar o Evangelho tenha convicção de seu pensamento acerca da Revelação e o exponha com clareza, utilizando uma linguagem compatível para que a mensagem seja reconhecida e incorporada pelo receptor, para que provoque nele uma transformação e gere o desejo e a necessidade de retransmitir a outros essa experiência.

Se comunicação é a minha maneira de me relacionar com o mundo, evangelizar será comunicar<sup>9</sup> na medida em que a Igreja leve em consideração a forma como o homem hoje se relaciona com o mundo.

O homem com o qual se quer dialogar é um indivíduo imerso e profundamente marcado por uma cultura imediatista, destemporalizada, desterritorializada, superficial, individualista e pluralista. Por isso, suas necessidades são diferentes dos indivíduos que viviam na época da cristandade. Parece óbvio e repetitivo dizer isso, mas podemos encontrar muitas ações de evangelização e muitos veículos de comunicação eclesial organizada na dinâmica da cristandade: como se aquilo que a Igreja acredita e prega fosse uma unanimidade, algo conhecido e aceito por todos. Isto se percebe desde o uso de termos teológicos e litúrgicos, até os longos discursos, homilias e artigos, que ninguém mais tem paciência

---

<sup>9</sup> O documento da 3ª Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada em Puebla, em 1979, afirma que “A evangelização é comunicação” (n. 1063). Retomando Puebla, o documento de trabalho de Santo Domingo afirma que “a evangelização é um processo de comunicação” (n. 544).

de ouvir ou interesse em ler. E não é um fato que acontece apenas na Igreja Católica, mas é comum a diversas confissões cristãs.

## Conclusão

A partir da reflexão apresentada, concluímos que para a Igreja gerar valores cristãos na sociedade midiaticizada precisa não apenas possuir e utilizar as tecnologias de forma tecnicamente eficiente, mas compreender que está diante de uma nova cultura e por isso precisa saber usar todo o seu potencial sem repetir simplesmente os padrões técnicos. Quando a ação pastoral não está centrada nesse desafio, as páginas da Internet e as redes sociais são gerenciadas seguindo apenas as técnicas mais eficazes ensinadas pelo mercado e as suas leis, deixando em segundo plano, até sem perceber, os valores do Evangelho. Neste caso, quem passa a determinar e mensurar as ações pastorais são os valores do mercado. A grande preocupação gira mais em torno do número de «curtidas» e de «visualizações» e “engajamento” das postagens, por exemplo, do que com o sofrimento e a salvação do homem.

Quando deixamos a lógica do mercado dirigir as ações pastorais facilmente e sem dor na consciência apagamos um comentário que consideramos inadequado na *time line* da comunidade. Apagamos sem mesmo tentarmos entender o que a pessoa está querendo nos dizer através daquela postagem. Num clique, rapidamente, eliminamos aqueles que são incômodos, adotando uma atitude certamente anticristã. Não olhamos o ser humano

que está por trás de um comentário ou de uma curtida. Aquela pessoa passa a ser vista apenas como um número e perdemos a oportunidade de formar uma cultura cristã na rede.

Sobre esse perigo de mundanização das práticas pastorais já nos alertava o Papa Paulo VI (1975), quando afirmou que o Evangelho e a evangelização devem impregnar todas as culturas, sem se escravizar a nenhuma delas.

Como continuadoras da obra de Cristo no mundo, as igrejas precisam assumir a diaconia da comunicação. Para tanto, faz-se necessário abandonar pretensões de triunfalismo e entender que não se é mais do que um ponto da rede. Mas ao contrário disso ser desmotivador, deve impulsionar os evangelizadores, porque na rede todos os pontos têm oportunidade de interagir e de influenciar o ambiente. Ao exercer a diaconia da comunicação, a Igreja poderá tornar a rede digital um lugar rico de humanidade. Não mais somente uma rede de fios, mas de pessoas humanas (Francisco, 2014).

Que cultura queremos gerar no ambiente digital deve ser, portanto, a pergunta de fundo de toda estratégia de comunicação dos cristãos. E a diaconia da Comunicação precisa ser exercida por todos os batizados, pela *Ekklesia* de Cristo. É todo o povo de Deus que precisa assumir a responsabilidade de pensar a ação pastoral, integrar e interagir no mundo digital, porque todo batizado constitui um nó dessa grande rede que se tornou a aldeia global.

## Referências

BAUMAN, Zigmunt. *44 cartas do mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Evangelizar é comunicar*. Fundamentação bíblico-teológica da Pastoral da Comunicação. São Paulo: Paulinas, 2009.

BABIN, P.; MCLUHAN, M. *Era electrónica um novo homem um cristão diferente*. Lisboa: Multinova, 1978.

CASTELLS, Manuel. *A Galáxia da Internet*. Reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. *A sociedade em redes*. São Paulo: Paz & Terra, 1999.

\_\_\_\_\_. *O Poder da Comunicação*. 3ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FRANCISCO. *Comunicação ao serviço de uma autêntica cultura do encontro*. Mensagem para o XLVIII Dia Mundial das Comunicações Sociais. Vaticano: 2014. Disponível em: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

GRIPP, A. *A Igreja diante da cultura midiática digital: desafios, caminhos e perspectivas*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

HOONAERT, Eduardo. Teologia que vem das catacumbas: desafios atuais. In: *www.deus.com - Desafios da Teologia num mundo virtual*. São Paulo: Loyola, 2003.

JOÃO PAULO II. *Carta ao Cardeal Secretário de Estado*, 20 de maio de 1982. Disponível em: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).



JOÃO PAULO II. *Redemptoris missio*. Vaticano: 1990. Disponível em [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. Vaticano: 1975. Disponível em: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

MARCHIORI, Marlene Regina. *Comunicação é cultura. Cultura é comunicação*. Revista Comunicação Empresarial, São Paulo, n. 31, segundo trimestre 1999. Disponível em: <http://www.portal-rp.com.br/bibliotecavirtual/culturaorganizacional/0067.htm>

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação: como extensões do homem*. Editora Cultrix, 1974.

MIRANDA, Mario de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006.

MORAES, Abimar Oliveira de. *Inter Mirifica. Uma tentativa de reconhecer e entender o mundo da Comunicação Social*. Revista Atualidade Teológica nº 18. Letra Capital: Rio de Janeiro, 2004, p. 381.

RUSHKOFF, Douglas. *As 10 questões essenciais da era digital*. São Paulo: Saraiva, 2010.

SPADARO, Antonio. *Ciberteologia*. São Paulo: Paulinas, 2012.

\_\_\_\_\_. *Quando a fé se torna social*. São Paulo: Paulus, 2016.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

# Que é o Liberalismo Político?<sup>1</sup>

Pedro Henrique dos Santos Ribeiro<sup>2</sup>

**Resumo:** Como seu título deixa claro, o objetivo deste artigo é identificar a essência do liberalismo político. Para alcançar este propósito, não nos basearemos diretamente em qualquer teoria pré-estabelecida sobre o assunto. Ao contrário, buscaremos encontrar as características específicas das ideias liberais mediante uma investigação bastante pessoal, focada sobretudo em compreender o contexto histórico no qual tais ideias surgiram.

**Palavras-chave:** Liberalismo; Política; História

**Abstract:** As its title makes clear, the purpose of this article is to identify the essence of political liberalism. To achieve this purpose, we will not directly rely on any pre-established theory on the subject. On the contrary, we will seek to find the specific characteristics of liberal ideas through a very personal investigation, focused above all on understanding the historical context in which such ideas emerged.

---

<sup>1</sup> O presente artigo constitui, com algumas modificações, inclusive de título, o segundo capítulo de minha dissertação de mestrado. A dissertação, ainda em processo de redação, se chama: "Donoso Cortés: precursor do comunitarismo"

<sup>2</sup> Graduado em Filosofia pela Uerj, mestrando em filosofia política pela mesma universidade. Atualmente, é presidente da Comunhão Popular, um jovem movimento político de inspiração cristã, que busca unir a fidelidade aos valores do Evangelho com a necessidade de reformas sociais. E-mail: pedrohsribeiro@yahoo.com.br.

**Keywords:** Liberalism; Politics; History

**D**efinir e identificar a essência da tradição liberal está certamente entre as tarefas mais difíceis a que pode dedicar-se um estudioso de filosofia política. A razão disto, por outro lado, é relativamente simples e foi muito bem exposta pelo pensador francês Pierre Manent: tal tradição «constitui a primeira e a principal corrente e, por assim dizer, a base contínua da política moderna, da Europa e do Ocidente, desde há cerca de três séculos” (MANENT, 2015, p. 7). Em outras palavras, o liberalismo não é apenas uma das várias correntes em luta nas disputas eleitorais de nossas sociedades, ou mesmo de seus debates teóricos. Antes, muito mais do que um mero competidor, ele é, sob certo aspecto, o próprio criador das regras do jogo, na medida em que todas as democracias ocidentais contemporâneas assumem como princípios inegociáveis certos elementos específicos da tradição liberal. De fato, como compreender hoje o funcionamento político, por exemplo, da Inglaterra, da Alemanha e dos EUA, ou mesmo da quase totalidade dos países latino-americanos, sem ter em mente noções essencialmente liberais como a tripartição dos poderes, a submissão dos atos governamentais ao império da lei, a crença em direitos humanos individuais e inalienáveis, a neutralidade do Estado em temáticas religiosas, a visão dos governantes como meros representantes dos cidadãos e a concepção de que a ampla liberdade de expressão é um bem a ser protegido e cultivado? Um ativista político que negasse algum destes valores, bem sabemos,

não seria visto por nossa cultura pública, ou mesmo pela grande maioria da população, apenas como um anti-liberal, isto é, como alguém que se opõe a esta ou aquela vertente ideológica específica, mas sim como um intolerante e talvez um criminoso; de todo jeito, como alguém absolutamente incapaz de lidar com as sociedades pluralistas nas quais estamos inseridos. E, no entanto, como já dito, todos estes princípios são componentes próprios do ideário liberal.

Buscar compreender o liberalismo, logo se vê, não é apenas procurar entender uma ideia ou teoria, mas sim captar um *tempo* - o *nosso tempo*. Tal compreensão, portanto, exige, em primeiro lugar, um recuo cronológico. Diferente do que imagina o típico cidadão médio de uma democracia contemporânea, os ditos “princípios inegociáveis” que nos regem não são exatamente atemporais e autoevidentes, mas sim consequências de um contexto histórico muito preciso. Prescrutá-los, pois, impõe um distanciamento metódico: para identificar com precisão a natureza do liberalismo – objetivo central deste artigo –, é preciso, antes de tudo, conhecer quais foram as condições históricas concretas que ensejaram seu surgimento, bem como sua vitória política em nossa época. Como ensina MacIntyre, “Não deve haver duas histórias, uma da ação política e moral e outra da teoria política e moral, pois não existem dois passados, um populado somente por atos e outros somente por teorias” (MACINTYRE, 2001, p. 113): os pensadores liberais não são exceção a esta regra.

## **A Reforma Protestante e as origens remotas do liberalismo**

Quando Martinho Lutero (1483 – 1546) afixou suas 95 teses nas portas da Catedral de Wittenberg, em 31 de outubro de 1517, seus objetivos eram, pode-se dizer, razoavelmente modestos. Àquela altura, como se pode verificar nas teses 71 e 91<sup>3</sup>, o então monge agostiniano não pretendia separar-se da Igreja Católica, sequer atacava a jurisdição universal do Papa e nem mesmo negava absolutamente doutrina das indulgências em si, ainda que tivesse uma perspectiva um tanto heterodoxa a respeito dela. De todo modo, tratava-se, no fundo, de uma crítica muito mais pastoral-concreta do que doutrinal-dogmática. Continuasse ele neste caminho, e Lutero não seria talvez mais do que um dos inúmeros intelectuais cristãos do século XVI, como Erasmo, por exemplo, que denunciavam a grave crise moral por que passava a Igreja, mas que nem por isso pretendiam romper com ela ou com seus dogmas. Como se sabe, porém, não foi isto o que aconteceu. Progressivamente convencido de que as obras da Lei e o mero cumprimento dos mandamentos em nada colaboram para a salvação, sendo esta unicamente fruto da fé pessoal no sacrifício redentor de Cristo, Lutero acabou logo depois por efetivamente dar início a uma ruptura institucional com Roma, a qual não advogava suas

---

<sup>3</sup> Diz a tese 71: “Que aquele que fala contra a verdade das indulgências apostólicas, seja anátema e maldito”. Diz a tese 91: “Se, pois, as indulgências fossem pregadas segundo o espírito e o pensamento do papa, todas estas dificuldades seriam facilmente resolvidas, não existiriam mesmo” (ALMEIDA, 2008)

concepções salvíficas e finalmente o excomungou em 1520. Mais: obtendo um sucesso e uma expansão de imediato que nenhum dos movimentos medievais de contestação ao Papa jamais sonhou obter, a Reforma Protestante, ainda durante a vida de seu fundador, rapidamente se diversificou, incluindo em seu bojo inúmeras correntes distintas, não raro contraditórias entre si: os luteranos, evidentemente, mas também os calvinistas, os anabatistas e os anglicanos, os unitários e os dissidentes, entre outros.

Ora, é impossível superestimar as consequências de um acontecimento como este, que pode ser visto, sem exagero, como o evento fundador da Modernidade. Com efeito, ao iniciar a Reforma, e é aí que está o nervo da coisa, Lutero não apenas promoveu uma perspectiva religiosa inovadora ou questionou a autoridade da Igreja Romana como regra última da fé. Bem mais agudo em suas consequências, o que o movimento reformado fez foi pôr em xeque as próprias bases da civilização então vigente: a chamada Cristandade Medieval. Em verdade, na Idade Média, o catolicismo não foi apenas a crença religiosa dominante ou uma influência entre outras na vida social. Ao contrário, de modo muito mais profundo, pode-se dizer que, no regime de Cristandade, a fé católica foi o próprio centro e eixo da civilização, o horizonte de sentido, a visão de mundo fundante, enfim, a partir da qual todos os outros aspectos da sociedade ganhavam significado. Vivia-se, para usar a forte e direta expressão de Charles Journet, uma “civilização sacral” (MARITAIN, 1966, p. 155, nota 12). Política, economia,

moralidade, filosofia, guerra, arte, sexo: tudo era então vivido e concebido à luz do sagrado. Da arquitetura gótica das catedrais às célebres disputas escolásticas nas universidades, das folgas obrigatórias dos camponeses em domingos e dias santos às influentes ordens religiosas militares, da necessidade de confessar ao sacerdote as próprias faltas morais às Cruzadas e à Inquisição, dos menores aos mais complexos elementos da vida social - em tudo respirava-se o papel regulador da fé católica.

Questionar, pois, Lutero a autoridade doutrinal do papado, estabelecendo em seu lugar o livre-exame das Escrituras, não foi um ato isento de consequências políticas e sociais, ainda que sua motivação tenha sido certamente teológica e espiritual. Se antes vivia-se em uma civilização largamente homogênea em termos de visão de mundo, na qual uma concepção de bem bastante específica era admitida e vivida (mais ou menos perfeitamente, que seja) pela quase totalidade da população, agora, com a Reforma, vem à tona aquela que é provavelmente a característica mais fundamental do mundo moderno: vivemos em uma sociedade múltipla, heterogênea, diversificada. Pessoas de visões de mundo não apenas diferentes, mas mesmo radicalmente opostas, convivem no interior de um mesmo espaço, ao mesmo tempo. Não há mais qualquer concordância amplamente estabelecida a respeito de valores morais substantivos ou de qual é o sentido da vida - e isso é especialmente nítido no tocante a temáticas religiosas. Não há mais socialmente nem mesmo critérios consensuais para averiguar essas questões. Instala-se, em síntese, aquilo que o filósofo

americano contemporâneo John Rawls bem definiu como o *fato do pluralismo*.

Do ponto de vista das ações pessoais, a principal consequência dessa grande transformação histórica foi o surgimento de um novo tipo humano, cada vez mais dominante na Modernidade: o *indivíduo autônomo*. De fato, um dos efeitos colaterais da unidade de fé presente na Idade Média foi a existência correspondente de um profundo senso comunitário, de uma grande solidariedade social. É inevitável: valores e ideias comuns geram vínculos e um senso de identidade partilhada. Este senso de pertencimento comunitário, aliás, foi uma característica constante em todas as sociedades tradicionais, pré-modernas, as quais eram sempre, cada uma a seu modo, bastante homogêneas em termos de visão de mundo e concepção de bem<sup>4</sup>. Com o estabelecimento do fato do pluralismo, ao contrário, a falta de valores comuns enfraquece os vínculos sociais e modifica radicalmente a percepção que cada um tem de si mesmo. “A modernização leva a uma enorme transformação na condição humana, passando do destino para a escolha”, sintetiza Peter Berger (2017, p. 26). “O pluralismo relativiza e com isso enfraquece muitas das certezas com as quais os seres humanos costumam

---

<sup>4</sup> Diz a este respeito MacIntyre, numa passagem lapidar: “Segue-se que, em grande parte do mundo antigo e medieval, bem como em muitas outras sociedades pré-modernas, o indivíduo se identifica e se constitui em e por intermédio de seus papéis, aqueles papéis que unem o indivíduo às comunidades somente nas quais e por meio das quais se obtêm os bens humanos; enfrente o mundo como membro desta família, deste lar, deste clã, desta tribo, desta cidade, desta nação, deste reino. Não existe ‘eu’ fora deles”. (MACINTYRE, *ibid.*, p. 291).



viver. Posto de maneira diferente: a certeza se torna uma mercadoria escassa” (BERGER, *ibid.*, p. 33). Em suma, o indivíduo concebe-se cada vez mais autônomo e independente do meio social: vê-se como um átomo, dono de si mesmo, unicamente e visceralmente responsável pelos valores e princípios que assume.

Evidentemente, não nos compete aqui averiguar se o pluralismo moderno e a sua conseqüente autonomização do indivíduo foram uma fonte de libertação para a pessoa humana ou uma causa de alienação e perda de sentido para a vida. A questão é difícil e nos deveria de nosso foco. Ademais, as avaliações a este respeito variam bastante conforme os intérpretes e seus respectivos pressupostos filosóficos. O fato, porém, e é sobre isto que nos convém insistir, é que o processo desencadeado pela Reforma gerou um problema político bastante concreto e fundamental, problema mesmo diretamente responsável pela constituição do liberalismo político: a exigência de uma reconstrução da legitimidade do Estado. Vejamos isto pormenorizadamente.

Em primeiro lugar, seguindo a célebre fórmula de Max Weber, é preciso ter em mente que nenhuma autoridade pública se mantém a longo prazo apenas mediante o poder; é preciso também possuir dominação. Em outras palavras, nenhum sistema político perdura somente de maneira impositiva, pelo recurso à coerção e à violência. Ainda que este componente seja necessário, ele é insuficiente. Necessita-se, para que a governança perdure, de *legitimidade*, isto é, do reconhecimento amplamente disseminado entre os

súditos de que o governante não apenas manda, como tem o direito de mandar. No caso específico da Cristandade medieval, naturalmente, esta legitimidade estava ancorada na cosmovisão católica. Coroados pelos papas e estreitamente unidos ao poder religioso, os reis eram vistos pela população como ministros de Deus, instituídos pelo Senhor para promover o bem comum da multidão. Sua autoridade era, pois, sagrada. Não é, claro, que por isto ela fosse absoluta ou inquestionável: toda legitimidade pode ser desconstituída por seguidos abusos de poder do governante e a mentalidade medieval reconhecia tranquilamente, como se lê em Santo Tomás de Aquino (1225 – 1274)<sup>5</sup>, que há certas circunstâncias nas quais é perfeitamente legítimo que o povo se rebele contra o rei e mesmo o destitua do cargo. O que nos interessa reter neste corte, seja como for, é que, no regime de Cristandade, a dominação política ancorava-se na fé, recebendo dela o seu significado.

Como diz o ditado, para bom entendedor, meia palavra basta. Cremos, portanto, que, pelas informações expostas até aqui, já esteja claro qual é o grande problema político que se gestou no alvorecer no mundo moderno: tendo a Reforma instaurado de maneira irreversível o pluralismo religioso na Europa, as fontes de legitimidade que tradicionalmente ancoravam o poder dos reis secaram. Num sentido mais profundo, a própria missão do poder público foi posta em xeque, ao menos como até então era concebida. Se antes, por exemplo, o Aquinate afirmava com grande na-

---

<sup>5</sup> Ver o capítulo VII de *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre* (TOMÁS DE AQUINO, 1995).

turalidade ser papel dos governantes submeterem-se ao Romano Pontífice “como ao próprio Senhor Jesus Cristo” (TOMÁS DE AQUINO, 1995, p. 164), agora isto não soava tão evidente, uma vez que estava perdida a unidade religiosa. Igualmente, se aos olhos de São Luís, rei de França (1214 – 1270), verdadeiro arquétipo do monarca medieval, parecia claro ser papel do governo retirar do país “todo pecado, sobretudo o de blasfêmia e a heresia”<sup>6</sup>, agora o cidadão comum, convertido em indivíduo autônomo, poderia facilmente questionar com que direito o magistrado se arvorava uma missão dessa natureza. «(...) o fundamento da ação política, e mais geralmente da ação humana, era até aqui a ideia de um bem, natural ou sobrenatural» - explica Pierre Manent numa passagem que trata de Hobbes, mas que poderia aplicar-se com perfeição a todo o pensamento político moderno – “essa maneira de conceber a ação na cidade fracassou tragicamente, porque os homens têm noções necessariamente incompatíveis do bem, incompatibilidade que é uma fonte inesgotável de conflitos e guerras” (MANENT, 2015, p. 49-50).

Que não nos enganemos, aliás, tomando «fonte inesgotável de conflitos e guerras» como um simples arroubo poético do autor francês. Em verdade, não foi do modo abstrato e teórico exposto nesta dissertação que os europeus do início da era moderna experimentaram e viveram os impactos políticos do pluralismo, mas sim de uma maneira bastante concreta e brutal. De um lado,

---

<sup>6</sup> *Testamento de São Luís, rei de França, ao seu filho*. In: <https://cleofas.com.br/testamento-de-sao-luiz-rei-da-franca-a-seu-filho-2/>

inconformados com a proliferação de dissidências religiosas e crentes ainda de que aquele era um processo reversível, muitos líderes católicos apelaram para a violência e o massacre daqueles que consideravam hereges - postura da qual, talvez, a “Noite de São Bartolomeu”, em 1572, é o exemplo mais vívido. Por outro lado, igualmente convencidos de que suas crenças estavam chanceladas por Deus; imbuídos, em particular, da convicção de que a Igreja Romana havia prostituído a fé cristã e que portanto deveria ser destruída, muitos chefes protestantes utilizaram-se também da força e dos ataques físicos, perseguindo brutalmente não apenas católicos, mas muitas vezes também protestantes de outras denominações - postura da qual, desta vez, o governo de Calvino em Genebra é provavelmente o caso mais característico. Assome-se a esta hostilidade religiosa de larga escala uma série de interesses político-econômicos em disputa e entende-se finalmente porque a Europa ocidental foi o que foi nos séculos XVI e XVII: um verdadeiro mar de sangue, permeado por guerras político-religiosas sem fim. Ora, foram precisamente tais conflitos, e não argumentos teóricos ou filosóficos, que demonstraram a cidadãos e governantes daquela época a necessidade urgente, para retomar um *slogan* usado mais acima, de se reconstruir a legitimidade do Estado.

Não por coincidência, a primeira tentativa de solução para o fato do pluralismo que não o seu silenciamento, mas sim a tolerância, surge precisamente nos acordos de paz selados ao fim da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), o mais importante e sangrento conflito religioso do período moderno. Esta primeira

«fórmula de paz» do pluralismo, para usar uma expressão cara a Berger<sup>7</sup>, ficou conhecida como a Paz de Westfália. Seu princípio ordenador foi o lema “*Cuius regio, eius religio*” (“De quem for a região, dele seja a religião”). Em outras palavras, “cada príncipe tinha o direito de decidir qual fé, católica ou protestante, prevaleceria no seu território; aqueles dos seus súditos que discordassem eram livre para emigrar”. Não se tratava, por certo, de liberdade religiosa propriamente dita, ao menos como a concebemos hoje, “mas era certamente um progresso em relação a ser massacrado ou convertido pela força”. (BERGER, 2017, p. 174-175).

Isto quanto à tolerância civil, isto é, quanto à relação do Estado com os cidadãos e com as instituições religiosas. Mas não foi apenas neste âmbito que se deu o primeiro esforço de reconstrução da ordem política. Com efeito, a própria visão a respeito dos fundamentos do poder público, da razão de sua existência, foi transformada. O século XVII, afinal, todos sabemos, é a era de ouro do direito divino dos reis, teoria segundo a qual Deus é o fundamento direto e único na ordem política, sendo, portanto, todo rei um escolhido pelo Altíssimo e responsável unicamente perante Ele. À primeira vista, talvez, esta visão não pareça muito distinta daquela dominante na Idade Média, a qual fizemos referência há

---

<sup>7</sup> Todo o sexto capítulo da excelente obra *Os múltiplos altares da modernidade*, intitulado “A administração política do pluralismo”, tem como objetivo apresentar as diversas “fórmulas de paz” para o pluralismo religioso já experimentadas ao longo da história, desde o Império Romano e da Índia tradicional até os dias de hoje, passando pelo Islã medieval, pela Cristandade e pelo alvorecer da Idade Moderna

pouco. Há, entretanto, uma sutileza importante aqui, daquelas que fazem uma diferença capital. Quando os homens medievais pensavam que “não há autoridade que não venha de Deus” e “quem se opõe à autoridade, opõe-se à ordem de Deus”<sup>8</sup>, fazendo eco ao que dizia São Paulo na *Carta aos Romanos*, sua crença era basicamente a de que Deus é a fonte do poder político em geral, isto é, da existência do Estado em abstrato, como parte necessária da vida humana em qualquer sociedade bem constituída, mas não a de que Ele escolhesse cada governante em particular. Em Santo Tomás<sup>9</sup>, por exemplo, para citá-lo mais uma vez, a justificação dessa doutrina encontra-se associada à retomada da tese aristotélica sobre a politicidade natural do homem: assim, Deus criou a natureza humana de um tal modo que ela exige a existência da política e de governo, porém, o modo como isto se dá e a maneira como a governança se exerce, segundo o tomismo, é determinada pelos povos, ao longo da história. Por sua vez, na teoria do direito divino dos reis, tal como defendida por Bossuet (1627-1704), Jean Bodin (1530-1596) e Jaime I (1566-1625), entre outros, cada governante é diretamente estabelecido pelo Criador. Dito de outro modo, sua autoridade é, em sentido estrito, soberana: inteiramen-

---

<sup>8</sup> “Estejam todos sujeitos ao poder da autoridade, porque não existe autoridade que não venha de Deus e as que existem foram estabelecidas por Deus. Por isso, quem se opõe à autoridade, opõe-se à ordem de Deus e os que se opõem, atraem sobre si mesmos a condenação” *Romanos 13, 1-2*. Os versículos seguintes, até o 7, são todos de reafirmação desta doutrina, que também se encontra com clareza em vários outros pontos da Bíblia: por exemplo, em Sabedoria 6, 1-11.

<sup>9</sup> Ver Capítulo II de *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre* (TOMÁS DE AQUINO, 1995).

te independente de qualquer outro elemento da vida social, seja o povo ou a Igreja; diferente do rei medieval, não presta contas a ninguém nem se subordina a quem quer que seja. Assim, de um modo que não deixa de ser curioso, foi através de uma doutrina teológica que se deu o primeiro movimento moderno de autonomização do político em relação à religião: “Ao mesmo tempo que se afirma o direito divino, o mundo profano, cuja pedra angular é o rei, é em princípio – o que não deixa de ser paradoxal – radicalmente independente da Igreja: o rei depende diretamente de Deus” (MANENT, 2015, p. 23).

Por mais engenhosas e complexas, porém, que tenham sido todas essas primeiras mudanças modernas na compreensão e no funcionamento da ordem política, elas não poderiam ter sucesso a longo prazo: a dobradinha Paz de Westfália-Direito Divino dos Reis padecia de alguns problemas insuperáveis. Assim, de um lado, como nota Berger, a fórmula de paz territorial “*Cuius regio, eius religio*” foi concebida “admitindo que a população de cada território já seria religiosamente homogênea de início, ou viria a sê-lo como resultado da fórmula” (BERGER, 2017, p. 175). Entretanto, “O crescente pluralismo religioso num crescente número de países ocidentais torna esta fórmula cada vez mais difícil de realizar na prática, seja na Europa ou em outros lugares” (Ibid.). Em outras palavras, não serão meros limites territoriais que irão conter a avalanche de diversificação religiosa que fundou a Modernidade. Por outro lado, a própria ideia de direito divino dos reis possuía

boas razões para ter vida curta. De fato, como se sabe, tal doutrina foi um importante veículo de legitimação ideológica do absolutismo monárquico: tendo recebido sua legitimidade diretamente do Altíssimo, sem qualquer mediação do povo, o rei teria o direito de centralizar todo poder em si, de maneira nunca antes vista, submetendo brutalmente os indivíduos ao poderio do Estado. Paradoxalmente, entretanto, foi esta própria concentração de poder que impediu o absolutismo de durar muito, uma vez que, apesar de ser ele próprio uma faceta da Modernidade, tal regime entrou em conflito direto com a dinâmica do *indivíduo autônomo*, figura, como vimos, ascendente neste período, a qual prezava ciosamente por suas liberdades individuais e poder de autodeterminação. Por fim, mesmo com sua índole secularizante e autonomizante do poder político, a perspectiva advogada por Jean Bodin e Bossuet não deixava, ao fim e ao cabo, de ser ela própria uma doutrina teológica, tornando-se, assim, bastante questionável e sujeita à controvérsia num cenário de tantas incertezas como aquele instaurado pela Reforma. Não à toa, aliás, a noção de direito divino foi duramente criticada pelo importante filósofo católico Francisco Suárez (1548 – 1617).

Tornou-se necessário, afinal, a partir do século XVII, radicalizar ainda mais o processo de reconstituição das bases de legitimidade e do funcionamento do Estado. Não bastava mais que o poder público renunciasse a usar da violência para impor a fé, sob a condição de que os considerados hereges emigrassem. Era



necessário, ou ao menos percebia-se como necessário, que os magistrados reconhecessem o valor da liberdade religiosa e da prerrogativa inalienável de cada indivíduo determinar sua própria opção de fé. De nada adiantava igualmente que o poder público afirmasse com decisão a sua independência frente a todas as confissões religiosas, se a consequência disto era que ele se arvorava um poder brutal, absoluto e inquestionável, fundado unicamente nos caprichos e nos arbítrios de um sujeito tido como escolhido por Deus. Era preciso - percebia-se como preciso -, que fosse reconhecido o papel do povo como fundamento real do poder político, bem como que fosse afirmada a existência de direitos individuais fundamentais, que nenhum governante pode violar. Tais foram, se retrocedemos historicamente, as demandas de fundo que motivaram, para além das questões de circunstância, todas as grandes rebeliões anti-absolutistas da Era Moderna, seja a Revolução Gloriosa de 1688, a Guerra de Independência dos Estados Unidos de 1776, a Revolução Francesa de 1789 ou mesmo as revoluções liberais do século XIX. Estas são, se fazemos um atento exame histórico, as razões profundas que levaram à gênese daquela tradição intelectual que nós chamamos de liberalismo político.

Em suma, o pluralismo religioso instaurado involuntariamente pela Reforma fundou a Modernidade. O liberalismo, por seu turno, é o filho mais legítimo deste pluralismo e levou a Modernidade até às últimas consequências.

## A essência da tradição liberal<sup>10</sup>

Talvez tenhamos andado rápido demais com a carruagem. Partimos da Reforma e do seu impacto civilizacional imensurável. Falamos em seguida dos primeiros arranjos teórico-políticos que tentaram lidar com ele: a Paz de Westfália e o direito divino dos reis. Constatados o fracasso inevitável de ambos, dada a própria dinâmica inerente à Modernidade, avançamos enfim para as revoluções liberais. Esta ordem de exposição não está errada, naturalmente, mas ela pode dar a entender, de modo equivocado, que o fracasso das primeiras saídas modernas gerou como que espontaneamente e sem qualquer forma de mediação a experiência política liberal. Sabemos, entretanto, que não foi assim: “(...) o pensamento político e a vida política estão, na época moderna, ligados por um laço imediato e íntimo. Isso é inédito” (MANENT, 2015, p. 7). Enquanto na cultura clássica, por exemplo, Platão e Aristóteles elaboraram suas grandes teorias políticas *a partir* da experiência histórica das *polis* gregas, ou seja, depois dela; por sua vez, evidencia-se “a suspeita de que há na política liberal qualquer coisa de essencialmente deliberado e experimental, que ela supõe um projeto consciente e ‘construído’” (MANENT, 2015, p. 9). Dito de outro jeito, antes de ser uma realidade prática, efetiva, o liberalismo foi

---

<sup>10</sup> Seria talvez desnecessário explicitar, mas, para que não reste qualquer dúvida, fique aqui claro: o que se intenta no presente artigo é definir o liberalismo *político*. Mesmo que aparentados a ele, não nos interessam perscrutar nestas páginas, quaisquer outros tipos de pensamento liberalizante, seja o moral, o econômico, ou o teológico.

gestado intelectualmente. Antes de ser um fato, ele foi, ainda nos tempos áureos de domínio absolutista, uma ideia. Seu pai teórico, aliás, mesmo que outros já tivessem insinuado algo do caminho antes dele, atende pelo nome de um sujeito bastante concreto e particular: o filósofo britânico John Locke (1632-1704). É, portanto, em sua obra que iremos buscar a essência da tradição liberal.

Figura de altíssimo destaque na filosofia do século XVII, tanto no âmbito teórico, onde foi um notável defensor do empirismo, quanto no âmbito prático, ao fundar o pensamento político liberal, Locke viveu e participou de modo muito ativo exatamente do momento histórico a que fazíamos menção mais acima, a saber, a erosão do absolutismo monárquico, juntamente com seu modelo teocrático de justificação e sua política territorial de tolerância religiosa. Dizemos participou de modo muito ativo, pois o autor britânico não apenas observou este acontecimento se dar como também colaborou profundamente para a sua consumação na Inglaterra, seja a partir de sua atuação direta na Revolução Gloriosa, onde teve algum papel, seja sobretudo na sua importantíssima produção intelectual. Não casualmente, uma mera folheada em seus principais textos filosófico-políticos confirma o que dizemos aqui. Assim, na *Primeiro tratado sobre o governo*, Locke dedicou-se a impugnar a obra *O Patriarca*, em que Sir Robert Filmer (1588-1653) defendia a teoria do direito divino dos reis; na *Carta acerca da tolerância*, por sua vez, o filósofo moderno, respondendo a um pedido de seu amigo Philip van Limbroch, faz uma firme apologia da liberdade religiosa como um direito inalienável e essencial

do ser humano, sem as restrições de Westfália; enfim, no *Segundo tratado sobre o governo*, cujo subtítulo, bastante elucidativo, é precisamente *Ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil*, Locke expõe de maneira ampla e completa a sua inovadora teoria a respeito da ordem política, consubstanciando aí certidão de nascimento do liberalismo político. Do cruzamento entre estes três escritos, delineia-se então com nitidez o rosto teórico, por assim dizer, que procuramos.

Ora, a primeira e mais importante característica que chama a atenção na filosofia política lockeana é o seu ponto de partida absolutamente distinto daquele adotado na filosofia política pré-moderna, tanto na Antiguidade quanto na Idade Média. Em tal filosofia, com efeito, a compreensão da política estava sempre umbilicalmente ligada a uma concepção metafísica ou religiosa de mundo. Para usar o jargão que é dominante hoje, havia ali *uma prioridade do bem sobre o justo*. Isto é, primeiro o filósofo procurava identificar qual é o bem essencial da vida humana, o seu sentido ou propósito último, e só então, depois de feito isso, é que ele buscava estabelecer quais seriam os parâmetros justos para a vida política em sociedade, os quais, por sua vez, deveriam estar de acordo com a natureza do bem. Assim, para Aristóteles, se a finalidade última da vida humana é a felicidade, entendida não como mero prazer, mas como uma vida guiada pela razão, através da prática de hábitos virtuosos, então “os legisladores tornam bons os cidadãos por meio de hábitos que lhes inculcem. Esse é o propósito de todo legislador, e quem não logra tal desiderato falha

no desempenho da sua missão” (ARISTÓTELES, 1979, p. 67). Já para Santo Tomás, como a felicidade completa e perfeita não pode ser encontrada nesta vida, mas somente no Céu, então “pertence à função régia, por essa razão, procurar o bem da vida da multidão, segundo convém à consecução da beatitude celeste, isto é, preceituando o que leva à bem-aventurança celeste e interdizendo o contrário, dentro do possível” (TOMÁS DE AQUINO, 1995, p. 166). Como se vê, não obstante as diferentes concepções éticas dos autores, em ambos os casos (e isto vale também para absolutamente todos os outros pensadores político pré-modernos), a justiça, entendida como princípio regulador da ordem sócio-política, está sempre subordinada ao bem, entendido como princípio regular da vida humana em geral; a política está submissa a ética; o Estado à uma concepção metafísica ou religiosa. Em síntese, havia ali uma *concepção política perfeccionista*, que atribui ao Estado um papel moral e aperfeiçoador, de guia dos indivíduos do rumo à virtude. Para Locke, porém, não podia mais ser assim – e a razão não poderia ser mais simples.

Em verdade, notava o pensador britânico, por mais sofisticados que possam ser os argumentos favoráveis ao perfeccionismo, o que a concepção política clássica inevitavelmente pressupõe, do ponto de vista social, é uma profunda homogeneidade em termos de visão de mundo e concepção de bem. Com efeito, só faz sentido (ou ao menos só efetivo) propor uma subordinação da justiça ao bem, da política à verdade moral, quando há um profundo consenso na sociedade a respeito de que verdade é essa e do

modo como ela deve ser praticada. Deste modo, como já notamos, era fácil e perfeitamente compreensível que na Idade Média o rei atuasse apelando para os princípios da fé católica, uma vez que a quase totalidade dos seus súditos compartilhava da sua visão de mundo. Igualmente, poderíamos dizer agora, é inteiramente natural que os antigos imperadores japoneses fundassem o exercício da sua autoridade no xintoísmo, que os caciques tupis guiem seu domínio pelos princípios religiosos que advogam ou que governantes das velhas *polis* tivessem como meta incutir nos cidadãos a *areté* (“virtude”). Em todos estes casos, e em muitos outros, afinal, estamos tratando de sociedades profundamente coesas e homogêneas. Na Modernidade, entretanto, e é isto que Locke tem em mente, não é de modo algum assim. A característica central e estruturante de nosso tempo, fundada pela Reforma, já dissemos e repetimos, é o pluralismo. Vivemos em sociedades radicalmente divididas e diversificadas em termos de ideias religiosas, cosmovisões, concepções de bem. Não há nem consenso nem qualquer expectativa realista de que ele seja alcançado. Como, pois, pergunta-se o fundador do liberalismo, estabelecer princípios políticos de justiça para um tempo como este? Apelo para uma discussão metafísica ou espiritual a respeito da natureza do bem, inescapavelmente sujeita à controvérsia? Decerto que não, visto que isto só iria reascender assim as guerras e massacres. Apelar então para o direito divino dos reis, tornando o Estado dependente somente do Deus e, portanto, alheio à determinação de qualquer instituição religiosa? Mas aí a emenda saia pior que o soneto, pois

concentrava-se ilimitadamente o poder nas mãos do soberano e massacravam-se os indivíduos.

A saída, concluiu Locke numa inferência que ele certamente não foi o primeiro a realizar, tendo sido antecedido nisto por Hobbes (1588 – 1679), mas que ele, mais do que ninguém, levou às últimas consequências, consistia em inverter inteiramente a ordem do pensamento político clássico. Se não havia mais consenso moral na sociedade, simplesmente não fazia o menor sentido iniciar a reflexão política por meio de uma investigação metafísica a respeito do bem humano. Ao contrário, o que as circunstâncias históricas exigiam era precisamente, para usar termos que não são lockeanos mas hodiernos, afirmar a *prioridade do justo sobre o bem*. Em outras palavras, os princípios de justiça política não seriam mais aqueles elementos concretos que melhor possibilitam a realização existencial da pessoa humana, mas sim os critérios básicos e mínimos de equidade com os quais todas as pessoas estão dispostas a concordar, independentemente de suas respectivas visões de mundo. Se o bem é controverso, a justiça não pode sê-lo, sob pena de que a sociedade pereça. É preciso, portanto, reduzir drasticamente as nossas pretensões morais quanto ao Estado, renunciando a todo e qualquer projeto de aperfeiçoamento ético ou condução espiritual via legislação, e nos contentarmos simplesmente em encontrar e estabelecer regras mínimas de convivência, que sejam comuns a todos. “Afirmo, pois, que o poder civil não deve prescrever artigos de fé, ou doutrinas, ou formas de cultuar a Deus” – dizia Locke – “Porque, não lhes sendo vincu-

ladas quaisquer penalidades, a força das leis desaparece; mas se as penalidade são aplicáveis, obviamente são fúteis e inadequadas para convencer o espírito” – e concluía taxativamente na mesma página: “(...) todo o poder do governo civil diz respeito apenas aos bens civis dos homens, está confinado para cuidar das coisas deste mundo, e absolutamente nada tem a ver com o outro mundo” (LOCKE, 1973a, p. 12). Assim, pensava o autor, cada homem poderá manter individualmente a sua busca pela felicidade e pelo bem, seguindo a religião ou a cosmovisão que melhor lhe convier, com a única condição de que pacífico, isto é, de que também permita aos outros fazer o mesmo.

De “comunidades nas quais os homens em conjunto buscam o bem humano”, as sociedades políticas passaram a ser (ou ao menos creem ter se tornado – trataremos disto depois), “a mera arena onde cada indivíduo busca seu próprio bem privado” (MACINTYRE, 2001, p. 291). Fomos do perfeccionismo ao *anti-perfeccionismo*, de uma perspectiva civilizatória essencialmente comunitária e fincada nos vínculos de solidariedade social a uma concepção onde o indivíduo autônomo a que fizemos referência no começo deste artigo não apenas é acolhido, como também se torna o próprio sujeito e centro da atividade política.

É difícil exagerar as consequências desta revolução intelectual: algo integralmente e radicalmente novo se fez aí. E é precisamente por isso, aliás, que o liberalismo não é apenas uma dentre as várias correntes ideológicas em disputa no nosso tempo.



De fato, a partir das sucessivas vitórias das revoluções liberais (a Gloriosa na Inglaterra, o 1789 em França, a guerra de independência nos EUA, a Revolução do Porto em Portugal, etc.), podemos dizer que esta tese da *neutralidade axiológica do Estado*, ou seja, de sua imparcialidade frente a todos os valores morais e visões de mundo, tornou-se como que a pedra angular de toda a ordem política ocidental. Mudam-se os governos, trocam-se os regimes, modificam-se os sistemas econômicos, mas este princípio fundamental é sempre e sempre reafirmado (não discutimos ainda se praticado), seja nos discursos dos políticos, seja nas decisões dos magistrados ou nas polêmicas dos debates públicos. Voltemos, entretanto, a Locke, para não andarmos de novo rápido demais com a carruagem, e vejamos mais detalhadamente como o pai fundador da tradição liberal elaborou sua nova teoria política a partir do antiperfeccionismo.

Recusada qualquer investigação preliminar a respeito do bem, tal como qualquer justificativa teocrática do senhorio real, tem nosso filósofo como primeira e mais fundamental missão explicar qual é, pois, o fundamento do exercício do poder político, ou seja, porque há Estado e porque devemos obedecê-lo. Tal explicação, por sua vez, não poderá por motivos evidentes, valer-se de qualquer consideração metafísica ou antropológica mais profunda. A saída lockeana para este dilema, todos sabemos, é o *contratualismo*. De fato, pensava o inglês, o modo mais prático de compreender qual é a origem do poderio estatal consiste em fazer um simples exercício de imaginação: pensar como seria a vida hu-

mana sem o Estado. Tal hipótese, sem fazer referência a qualquer controvérsia mais abstrata, mostraria com clareza os enormes problemas práticos e concretos que traria consigo uma vida em *estado de natureza*, isto é, foro do domínio da lei civil. Assim, de um modo direto e sem meias-conversas, por um puro exercício imaginativo, poderíamos saber que tipos de razões levariam homens livres e independentes a estabelecerem um pacto ou contrato entre si, aceitando o domínio do poder público sobre suas vidas. “Para bem compreender o poder político e derivá-lo de sua origem, devemos considerar em que estado todos os homens se acham naturalmente” – diz o filósofo – “sendo este um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas conforme acharem conveniente, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem” (LOCKE, 1973b, p. 41).

Dito de outra forma, mais consoante nossa exposição de teor histórico, a pergunta aqui a seguinte: sendo o homem um indivíduo autônomo, pleno senhor de si, que razão teria ele para submeter-se a uma autoridade qualquer? A resposta de Locke, longamente argumentada ao longo de todo o *Segundo tratado*, é fundamentalmente a seguinte: apesar de ser por natureza independente, com direito de dispor autonomamente de seu corpo (direito à vida), de seu espírito (direito à liberdade) e de suas posses (direito à propriedade), o indivíduo não tem por natureza proteção ou garantia para estes direitos. Antes, dispõe apenas de si mesmo e de suas próprias forças. Ora, “sendo todos reis tanto

quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui neste estado é muito insegura e muito arriscada” (LOCKE, 1973b, p. 88), bem como a proteção de sua vida e de seu livre-arbítrio. Deste modo, portanto, não é de Deus que deriva a autoridade estatal, tampouco é à procura de um guia para a virtude que os homens a estabelecem, mas apenas para proteger os seus interesses e se assegurar de uma maior defesa para o exercício de sua individualidade. “Parece-me que a comunidade é uma sociedade de homens constituída apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros”, sintetizava o pai do liberalismo na *Carta acerca da tolerância*, onde explicitava: “Denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terra, dinheiro, móveis, etc.” (LOCKE, 1973a, p. 11). Declaração mais patente de uma perspectiva política individualista é impossível.

Duas ideias, logo se vê, aparecem rapidamente aqui, junto à neutralidade axiológica do Estado, para compor, em Locke, aquilo que pode ser considerado a trinca que define a essência da mentalidade liberal: de um lado, a crença de que a ordem política é autofundante, isto é, de que ela está baseada num pacto, num contrato entre os cidadãos; de outro, a crença igualmente firme de que o papel fundamental e precípua do Estado consiste em garantir e proteger os direitos individuais destes mesmos cidadãos. *Soberania popular e direitos individuais naturais*: eis aí duas ideias-chave que devem ser compreendidas com muito cuidado, uma a uma.

No que tange à tese da soberania popular, sua importância histórica é inigualável. A maior prova desse fato, diga-se, é observar como ela se desenvolveu e permaneceu atuante mesmo depois do abandono do método filosófico contratualista. Realmente, mesmo hoje, quando a quase totalidade dos filósofos abandonou qualquer pretensão de justificar o poder do Estado com um exercício imaginativo sobre um suposto estado de natureza ou um pacto social originário, ainda assim permanece como paradigma não só de nossa cultura acadêmica, mas do próprio debate público em geral, a tese essencial defendida por Locke: “o que dá início e constitui realmente qualquer sociedade política nada mais é senão o assentimento de qualquer número de homens livres capazes de maioria para se unirem e incorporarem a tal sociedade” (LOCKE, 1973b, p. 41). “Assentimento”, diz aqui o filósofo inglês, “consentimento” dirá ele em outras passagens. Seja como for, a ideia-chave está clara aqui – e o seu conteúdo verdadeiramente revolucionário também. Não se trata mais apenas de dizer, como queriam os medievais, que é o povo quem determina o modo como o governo será exercido em cada tempo e lugar. Antes, muito mais radicalmente, o que se afirma agora é que o povo é o fundamento do poder político em si mesmo, em geral, é ele próprio o sustentáculo último da ordem política, sendo Deus somente, na melhor das hipóteses, o seu fiador - precisamente aliás, o que se dá no pensamento lockeano.

Inclusive, para esta perspectiva moderna, também já presente em Hobbes, mas também só plenamente desenvolvida em Locke, pouco importam quanto a este tema as formas de gover-

no. Seja o monárquico governo de um, o aristocrático governo de poucos ou uma democracia propriamente dita, em todo caso, a soberania, o fundamento do poder, não se encontra na esfera transcendente e divina, tampouco no mero ocupante do cargo público, por mais alto que este seja, mas sim no povo, na nação, da qual ele não é mais do que um representante. Na verdade, o próprio pai do liberalismo, como o *Segundo Tratado* deixa claro, era muito mais simpático a uma monarquia constitucional e parlamentar do que exatamente a qualquer modelo de república. Se nos for permitido associar a Locke uma fórmula posterior de Rousseau, a única coisa que o inglês advertia – e aqui não está uma pequena diferença, mas uma brutal diferença – é que, no fim das contas, “Todo governo legítimo é republicano (...). Para ser legítimo não é necessário que o governo se confunda com o soberano”, ou seja, com o povo, “mas sim que seja o seu ministro; então a própria monarquia é república” (ROUSSEAU, 1996, p. 48).<sup>11</sup> Buscando explicar esta novidade radical de maneira imagética, o filósofo contemporâneo Charles Taylor, em seu livro *Uma Era Secular*, reiteradamente explica a ascensão da tese do povo soberano como a troca de uma visão vertical do poder político, onde este deriva do Alto, como quer que este seja concebido, por uma visão horizontal do poder político, onde este não é senão fruto da pactuação e do acordo mútuo entre os indivíduos. Contra todo o incontável precedente, das mais inúmeras civilizações, sem exceção conhecida, de reis que

---

<sup>11</sup> A citação inclui um trecho do texto corrido e um trecho da nota de rodapé presente na página.

se faziam adorar como deuses, de governantes que se afirmavam descendentes de linhagens divinas e de senhores ungidos por sacerdotes, agora, pela primeira vez na história, a autoridade política não remetia mais sua legitimidade nem direta nem indiretamente a uma ordem sagrada, mas apenas aos homens.

Por outro lado, a tese da proteção dos direitos individuais dos cidadãos como função essencial do Estado também não deixa por menos em termos de radicalidade e impacto histórico. Em verdade, se houve algo que todos os grandes filósofos pré-modernos afirmaram de modo unânime, para além de quaisquer divergências particulares, é que a finalidade primordial do poder público é promover o *bem comum*. Leia-se a *República* de Platão e isto estará lá, leia-se a *Política* de Aristóteles e se verá o mesmo, bem como em Cícero, Agostinho e quem mais for. O motivo desta unanimidade, naturalmente, não é difícil intuir: tais pensadores sustentavam uma antropologia essencialmente comunitária, vendo o indivíduo como alguém inevitavelmente subordinado à sociedade, perante a qual tem muito mais deveres do que direitos e a partir da qual constitui sua própria identidade: “o homem que é incapaz de viver em comunidade, ou que disso não tem necessidade porque basta-se a si próprio, não faz parte de uma cidade e deve ser, portanto, um bruto ou um deus” (ARISTÓTELES, s.d. p. 3), dizia o estagirita numa fórmula tão importante quanto famosa. E mais radicalmente ainda questionava Sócrates no *Críton*, encenando o que seria a voz da *pólis* indignada perante o cidadão rebelde:

Ora, se tu és assim sábio, como te escapou que a pátria seja mais venerável e mais santa que o pai e a mãe e todos os descendentes e de maior conta junto dos deuses e dos homens sensatos? E que é preciso venerar e ceder e acarinhar a pátria, que é severa, mais que o pai, e persuadi-la, ou fazer o que ela queira, e sofrer, se ela prescrever que se sofra alguma coisa; e suportar com paciência que te batam, prendam e levem para a guerra para ser ferido ou morto. Deverás fazer isso e assim é que é justo e não deves ceder, nem retirar, nem abandonar o posto, mas, na guerra, no tribunal e em todo o lado, deves fazer o que te ordene a cidade e a pátria, ou persuadi-la, com argumentos justos. E se é ímpio forçar a piedade contra a mãe e o pai, sê-lo-á ainda pior, contra a pátria. (PLATÃO, 1993, 123).

Novamente aqui, porém, por mais veneranda que seja toda esta tradição de pensamento pré-moderna, Locke a considerava absolutamente inadequada para os tempos modernos. Com efeito, a tese de uma subordinação essencial do indivíduo à autoridade pública, a qual caberia coordenar todos os membros da sociedade tendo em vista a consecução do bem comum, só faz sentido em contextos históricos nos quais há uma profunda homogeneidade e coesão em termos de visão de mundo. Dito de outro modo, só é possível admitir que o Estado promova o bem comum sob a condição de que este bem seja de fato comum, isto é, partilhado e admitido por todos os cidadãos ou, ao menos, quase todos. Por seu turno, quando as divergências dos indivíduos a res-

peito do bem são de tal modo insanáveis que já não há qualquer consenso substancial a respeito, insistir nisso é recair em todos os problemas já notados a respeito da implementação do perfeccionismo na Modernidade. Assim, se Locke continua por vezes se utilizando da expressão “bem público” em passagens do *Segundo Tratado*, o sentido que lhe dá é, no entanto, inteiramente novo: tal bem público não tem mais consistência própria e independente, mas trata-se apenas da mera soma dos bens particulares dos cidadãos. Aos olhos lockeanos, o papel do Estado não é mais unir os cidadãos em torno de uma missão comum, mas tão-somente mediar seus conflitos, impedindo que uns se utilizam de suas liberdades para violar as liberdades dos outros. Cabe-lhe, em suma, somente proteger a individualidade de cada pessoa, de modo que o próprio sujeito possa fazer o que quiser consigo mesmo, com seu corpo e com seus bens, desde apenas que não prejudique os demais.

Esta defesa apaixonada do exercício da liberdade individual como eixo da ordem política (donde, não à toa, o nome *liberalismo*, dado à corrente em questão), fica especialmente claro na *Carta acerca da tolerância*, onde o filósofo inglês, para defender, talvez pela primeira vez na história, uma radical separação entre religião e política, apela para um princípio estritamente individualista: “Com respeito à sua salvação, todo homem tem autoridade suprema e final para julgar por si mesmo, porque ele sozinho está empenhado, e ninguém pode ver-se prejudicado devido à sua conduta” (LOCKE, 1973a, p. 27). E perante a pergunta “Mas que sucederá se ele deixar de cuidar de sua própria alma?”, a resposta do



pai do liberalismo não poderia ser mais direta: “Ora, e que sucederá se ele não cuidar de sua saúde e propriedade, coisas que mais de perto dizem respeito ao governo do magistrado? Proverá o magistrado mediante lei expressa que o indivíduo não se torne pobre ou doente?” (Ibid., p. 18). Fica, pois, assentada, a tese essencial: “As leis tendem, tanto quanto possível, para proteger os bens e a saúde dos súditos contra a violência e a fraude de terceiros; mas não os protege contra a negligência ou a prodigalidade deles próprios” (Ibid.). Em síntese, com o liberalismo, saem de foco no exercício da cidadania os deveres para com a comunidade e entram em cheio os direitos individuais a serem tutelados pela autoridade pública.

Evidentemente, desde Locke, a lista dos direitos humanos (ou dos direitos naturais, como ele dizia) modificou-se bastante e foi consideravelmente ampliada. Assim, aos meros direitos civis que o filósofo inglês defendia e que foram ardorosamente advogados pelo Iluminismo no século XVIII (direitos à vida, à liberdade e à propriedade), acrescentaram-se no século XIX os direitos políticos, como a votar e a ser votado, e no século XX os direitos sociais, como à saúde, à educação, ao transporte e à moradia. Atualmente, os direitos próprios das minorias, isto é, dos grupos sociais historicamente marginalizados, ocupam o centro do debate na esfera pública. Seja como for, tal como a tese da soberania popular antes citada, é basicamente ponto pacífico hoje no imaginário e na cultura institucional das democracias do Ocidente que o papel precípua do Estado não é exigir deveres, mas garantir direitos. Inclusive, boa parte dos argumentos utilizados em nossos dias nas discus-

sões mais acaloradas, como a da legalização das drogas ou do casamento homossexual, nasce precisamente desta premissa: se um comportamento em questão afetará diretamente só os indivíduos que livremente escolheram envolver-se nele, não cabe ao Estado intrometer-se na prática. Nada, aliás, prova melhor a vitória do liberalismo em nossa era do que a força e a naturalidade com que tais argumentos, inimagináveis no mundo pré-moderno, são recebidos hoje.

Concluindo, portanto, bem como articulando e ordenando tudo o que vimos até aqui, podemos, enfim, chegar à definição que tanto procurávamos. *O liberalismo político é, fundamentalmente:* 1) *uma teoria política essencialmente moderna e dependente no seu próprio nascimento do contexto histórico da Modernidade;* 2) *que, partindo da premissa de que o Estado e a ordem política como um todo devem ser absolutamente neutros em termos de valores morais e visões de mundo;* 3) *afirma a soberania popular como fundamento do poder público e* 4) *defende a garantia e proteção das liberdades individuais como finalidade única deste mesmo poder.* O conjunto e a síntese orgânica destas quatro características é que constitui a essência da tradição liberal: o ponto 1 como a explicação de sua gênese, inextricavelmente vinculada ao dado do pluralismo moderno, o ponto 2 – que é o mais importante de todos – como a sua perspectiva fundante ou seu ponto de vista formal; o ponto 3 como sua narrativa a respeito dos fundamentos da autoridade; o ponto 4 como sua percepção das interações entre liberdade e lei, indivíduo e Estado. Possuir, pois, uma teoria ou doutrina po-

lítica qualquer apenas um destes pontos, não a qualifica de modo algum como liberal. A democracia cristã, por exemplo, pode ser facilmente associada ao primeiro caractere, e o republicanismo ao terceiro, até de uma forma mais radicalizada que o próprio liberalismo. Como, entretanto, tais correntes não compartilham dos demais itens de pensamento, elas não se enquadram naquilo que buscamos definir. Por concessão, uma ideologia que eventualmente divergisse só de um dos pontos que assinalamos poderia ainda ser qualificada como pertencente à grande família teórica fundada por Locke. Eis o caso, convém dizer, do liberalismo doutrinário de Benjamin Constant e Guizot, que, concordando inteiramente com os caracteres 1, 2 e 4, rejeita somente a soberania popular, a qual busca substituir pela chamada soberania da inteligência.

## **A vitória da tradição liberal**

Como já dissemos neste mesmo artigo, é com as revoluções liberais, isto é, com as rebeliões armadas contra o absolutismo monárquico, que o liberalismo político efetivamente sai dos salões e desce às ruas, vai das ideias aos fatos. Neste processo de efetivação prática, como seria de se esperar, muitas outras características, para além das quatro que mencionamos, foram lhe sendo incorporadas (algumas também com elaboração teórica pregressa) e de um modo cada vez mais substancial: a necessidade de constituições escritas, a tripartição dos poderes, etc. Nenhuma destas incorporações de conteúdo, porém, é, em sentido estrito, essencial

ao pensamento liberal tal como aquelas quatro que mencionamos. Conectam-se com elas, sem dúvida, e podem até favorecer em muito a sua implementação concreta, mas não são propriamente nem definidoras do liberalismo nem necessárias a ele. Aliás, para ficar apenas nos dois exemplos de incorporação citados acima, a primeira revolução liberal, a Gloriosa de 1688, manteve intacta a tradição jurídica consuetudinária e oral do direito inglês, não criando nenhuma lei fundamental; do mesmo modo, o próprio Locke, não obstante ter defendido uma tripartição de poderes, não a pensou como Montesquieu (1689 – 1755), propondo antes uma repartição em executivo, legislativo e federativo (este responsável por declaração de guerra e paz). Assim, para não perder o foco, se nosso objetivo é compreender, ainda que sumariamente, como o liberalismo político foi se tornando cada vez mais vitorioso, hegemônico e até paradigmático antes de ser duramente questionado pelos comunitaristas, o que temos de fazer não é olhar para todos os mínimos detalhes das revoluções, mas para os *princípios* que as animaram.

Ora, onde encontraremos tais princípios senão nos próprios manifestos revolucionários? Basta, com efeito, lê-los e tudo o que dissemos aqui se verá provado à exaustão. Deste modo, ao binômio Direito Divino dos Reis-Paz de Westfália substituiu a dupla Soberania Popular-Direitos Naturais. Quanto ao fundamento da legitimidade do Estado, afirma claramente a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789: “O princípio de toda a Soberania reside essencialmente na Nação; nenhuma corporação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que não emane

diretamente dela”<sup>12</sup>. E igualmente a declaração análoga de 1793: “A Soberania reside no Povo. Ela é una e indivisível, imprescritível e indissociável”<sup>13</sup>. Assim também a *Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia* (1776) advoga que “Toda a autoridade pertence ao povo e por consequência dela se emana; os magistrados são os seus mandatários, seus servidores, responsáveis perante ele em qualquer tempo”<sup>14</sup> e a *Declaração de Independência dos Estados Unidos* (1776) diz que “governos são instituídos entre os homens, derivando seus justos poderes do consentimento dos governados”<sup>15</sup>. Em todas estas declarações, nenhum apelo à ordem transcendente divina ou a uma natureza humana por si mesma sociável como fundamentos do poder político. Ao contrário, de acordo com o princípio de fundo da neutralidade axiológica, Deus não aparece senão de forma muito sutil, não como fundamento, mas como mero fiador e protetor distante da ordem política: “pletos de firme confiança na proteção da Divina Providência”<sup>16</sup>, manifestam-se os Pais Fundadores dos EUA, “em presença e sob os

---

<sup>12</sup> *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), Artigo 3. In: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/dec1789.htm>

<sup>13</sup> *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1793), Artigo 25. In: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/dec1793.htm>

<sup>14</sup> *Declaração dos Direitos da Virgínia*, Artigo 2. In: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/dec1776.htm>

<sup>15</sup> *Declaração de Independência dos Estados Unidos da América*, p.1. In: <http://www4.policiamilitar.sp.gov.br>

<sup>16</sup> *Declaração de Independência dos Estados Unidos da América*, p.4.

auspícios do Ser Supremo”<sup>17</sup> a Assembleia Constituinte francesa. E estas são as únicas referências explícitas a uma visão de mundo mais substancial.

Quanto à finalidade do poder do Estado, com todo vigor é anunciada nestes documentos a doutrina liberal: “Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a procura da felicidade”, donde se conclui, lockeanamente, “que a fim de assegurar esses direitos, governos são instituídos entre os homens”<sup>18</sup>. “Todos os homens nascem igualmente livres e independentes, têm direitos certos, essenciais e naturais dos quais não podem, por nenhum contrato, privar nem despojar sua posteridade” – esclarecem no mesmo sentido os representantes originários da Virgínia – “tais são o direito de gozar a vida e a liberdade com os meios de adquirir e possuir propriedades, de procurar obter a felicidade e a segurança”<sup>19</sup>. E se não bastasse dizer que “O fim de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis ao homem.”<sup>20</sup>, os revolucionários franceses concluíram também que “a ignorância, o olvido e o menosprezo aos Direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos

---

<sup>17</sup> *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), Proêmio.

<sup>18</sup> *Declaração de Independência dos Estados Unidos da América*, p.1.

<sup>19</sup> *Declaração dos Direitos da Virgínia*, Artigo 1.

<sup>20</sup> *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), Artigo 2.

governos”<sup>21</sup>. Em todos estes e em muitos outros trechos resplandece, enfim, a vitória da perspectiva antropológica individualista, que recusa a noção clássica de bem comum, que considera que “A liberdade consiste em poder fazer tudo quanto não incomode o próximo”<sup>22</sup> e que prescreve como essenciais a laicidade e neutralidade do Estado: “O Congresso não legislará no sentido de estabelecer uma religião, ou proibindo o livre exercício dos cultos; ou cerceando a liberdade de palavra, ou de imprensa, ou o direito do povo de se reunir pacificamente, e de dirigir ao Governo petições para a reparação de seus agravos”<sup>23</sup>, “Ninguém pode ser incomodado por causa das suas opiniões, mesmo religiosas, contanto que não perturbem a ordem pública estabelecida pela lei”<sup>24</sup>.

Desde então, com o passar do tempo, pode-se dizer que o liberalismo só ascendeu, até o ponto se tornar, como dissemos no início deste artigo, não apenas uma das várias correntes em luta nas disputas eleitorais de nossas sociedades, mas o próprio criador das regras do jogo, na medida em que todas as democracias ocidentais contemporâneas assumem como princípios inegociáveis certos elementos específicos da tradição liberal. Neste processo, adversários, sem dúvida, não lhe faltaram, seja à direita (conser-

---

<sup>21</sup> *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), Proêmio.

<sup>22</sup> *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), Artigo 4.

<sup>23</sup> *Carta de Direitos dos Estados Unidos da América*, Primeira Emenda. In: [http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/carta\\_direitos\\_eua\\_1789.htm](http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/carta_direitos_eua_1789.htm).

<sup>24</sup> *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), Artigo 10.

vadorismo, reacionarismo), seja à esquerda (republicanismo, socialismo, comunismo). Em certos momentos históricos, inclusive, como no entreguerras do século XX, pareceu que o regime liberal periclitava e se encaminhava ao ocaso. Não foi, porém, o que ocorreu, e desde a Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945), mais ainda depois do fim da Guerra Fria, em 1989, seu domínio parece quase sem limites e alcança todo o globo, a ponto de até países de perfil e prática iliberal se esforçarem por soar liberalizantes.

## Referências

ALMEIDA, Dimas de. *As 95 Teses de Martinho Lutero: controvérsia em torno da questão da Indulgências*. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2008.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: *Aristóteles (II) – Coleção “Os Pensadores”*, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Política, 1253a*. Tradução pessoal de José Oscar de Almeida Marques (Departamento de Filosofia, IFCH – Unicamp). In: <https://www.unicamp.br/~jmarques/cursos/1998-hg-022/politica.doc>

BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis – RJ: Vozes, 2017.

LOCKE, John. Carta acerca da tolerância, In: *John Locke – Coleção “Os Pensadores”*. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

\_\_\_\_\_. Segundo tratado sobre o governo. In: *John Locke – Coleção “Os Pensadores”*. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.



MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude: um estudo em teoria moral*. Bauru – SP: EDUSC, 2001,

MANENT, Pierre. *História intelectual do liberalismo: dez lições*. Lisboa: Edições 70, 2015.

MARITAIN, Jacques. *O Homem e o Estado*. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 4ª edição, 1993.

ROSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

TOMÁS DE AQUINO. *Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1995.

# **Acessando razões morais religiosas por meio de transformações cognitivas em esquemas de racionalidade: uma concepção pragmatista de democracia deliberativa**

Tarcísio Amorim Carvalho<sup>1</sup>

**Resumo:** As teorias democráticas compartilham uma preocupação comum com a acessibilidade das razões públicas para a justificação da coerção política. Os argumentos religiosos, portanto, são muitas vezes excluídos dos processos de deliberação normativa, tendo em vista o pressuposto de que seus conteúdos só podem ser acessados a partir de estruturas de razões particulares das comunidades de fé. Subjacente a essa visão da inacessibilidade dos argumentos religiosos está a ideia de que existem padrões fixos e universais de avaliação racional, que determinam o alcance da razão pública. Este artigo se propõe a desafiar essa ideia, mostrando que a razoabilidade está associada à inserção nas práticas comunitárias.

**Palavras-chaves:** Razão Pública; Democracia Deliberativa; Religião.

**Abstract:** Democratic theories share a common concern with the accessibility of public reasons for the justification of political coercion. Religious arguments, thus, are often excluded from pro-

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciência Política pela University College Dublin, mestre em História Comparada e graduado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: [tarcisio.amorim@yahoo.com.br](mailto:tarcisio.amorim@yahoo.com.br).

cesses of normative deliberation, in view of the assumption that their contents can only be accessed from within faith communities' particular frameworks of reason. Underlying this view of the inaccessibility of religious arguments is the idea that there are fixed, universal standards of rational evaluation, which determine the scope of public reason. This research sets out to challenge this idea, showing that reasonableness is associated with embeddedness in communal practices.

**Keywords:** Public Reason; Deliberative Democracy; Religion

## **Introdução**

As teorias democráticas compartilham uma preocupação comum com a acessibilidade das razões públicas para a justificação da coerção política. Os argumentos religiosos, portanto, são muitas vezes excluídos de processos de deliberação normativa, tendo em vista o pressuposto de que seus conteúdos só podem ser acessados a partir de estruturas de razões particulares das comunidades de fé. Subjacente a essa visão da inacessibilidade dos argumentos religiosos está a ideia de que existem padrões fixos e universais de avaliação racional, que determinam o alcance da razão pública. Esta pesquisa se propõe a contestar essa ideia, mostrando que a razoabilidade está associada ao enraizamento em práticas comunais e, portanto, estabelece diretrizes para cidadãos e lideranças políticas para processos de avaliação de discursos religiosos normativos.

## Problema 1 – A acessibilidade das razões públicas na teoria política contemporânea

De acordo com os teóricos do positivismo lógico, o significado deriva da conformidade entre as palavras, que fornecem sentido, e os objetos no mundo. Assim, quando alguém diz “o carro é azul”, essa frase tem sentido na medida em que seu conteúdo corresponde a algum estado das coisas no mundo real. No entanto, imperativos morais como “não se deve matar” ou “não se deve roubar” são considerados sem sentido (*nonsense*), para a maioria dos positivistas lógicos, pois não podem ser comparados com nenhum estado real de coisas no mundo. Para Ludwig Wittgenstein (1968, sec. 6.42), portanto, a ética se enquadra no domínio da pragmática, o que significa que as normas morais derivam de atitudes em relação ao mundo (convenções) e não podem ser avaliadas em termos de significado e racionalidade.

Apesar dessa crítica da filosofia analítica moderna, as teorias políticas liberais ainda favorecem abordagens rawlsianas para a justificação de normas morais e legais em países democráticos. Teóricos dessa tradição tendem a estabelecer limites entre razões morais seculares e religiosas, argumentando que apenas a primeira pode ser geralmente acessível – e, portanto, apelar à razão, independentemente de sua formação cultural. As razões públicas, nesse sentido, diferem de outras razões éticas na medida em que as primeiras podem ser compreendidas e avaliadas por todo cidadão. Nesse contexto, Cécile Laborde (2017) discute

a acessibilidade dos discursos religiosos pela razão pública, tendo em vista a máxima liberal de que somente argumentos geralmente acessíveis podem justificar a coerção política. Embora admitindo que é possível que reivindicações não seculares cumpram essa exigência liberal, ela faz uma distinção entre razões inteligíveis e acessíveis, afirmando que, enquanto as primeiras só podem ser compreendidas segundo padrões particulares de um indivíduo ou grupo, as segundas podem ser compreendidas e avaliadas por todos os membros da comunidade política. Apesar das variações quanto ao caráter específico das razões inteligíveis e acessíveis, tal diferenciação é recorrente na literatura sobre razão pública<sup>2</sup>.

Como a maioria das teorias liberais políticas, a explicação da razão pública de Laborde assume que existem fundamentos epistêmicos comuns para argumentação por meio de atos de fala cujos significados não dependem de um esquema particular de razões para serem acessados. Assim, sempre que os conteúdos religiosos podem ser entendidos apenas de acordo com os padrões particulares do crente, eles estão fora do alcance da razão pública. Não obstante esse caso de privatização dos discursos religiosos, Laborde (2017, p. 131) defende que argumentos perfeccionistas (razões associadas a uma visão do bem) podem de fato justificar normas estatais, desde que sejam geralmente acessíveis. Como exemplos de razões perfeccionistas, ela menciona políticas assistencialistas, questões de defesa, a instituição do casamento,

---

<sup>2</sup> VALLIER, 2015; QUONG, 2005; COOKE, 2017.

pureza do ar, o status da pessoa e assim por diante. Como essas questões são controversas mesmo entre os teóricos liberais, as opiniões políticas sobre elas podem se basear em distintos discursos éticos.

É importante ressaltar que Laborde argumenta que, como acontece com os conteúdos perfeccionistas seculares, algumas razões religiosas podem moldar as normas públicas, desde que não apelem a experiências pessoais ou revelação. Em outras palavras, alguns conteúdos morais religiosos também podem ser classificados como razões perfeccionistas, desde que possam ser expressos em uma linguagem que todo cidadão seja capaz de compreender.

Essa visão é problemática por algumas razões. Em primeiro lugar, Laborde não aborda em profundidade a discussão de Quong sobre os diferentes padrões de racionalidade e os fundamentos epistêmicos do Liberalismo Político. De fato, Quong está bem ciente de que algumas visões de mundo perfeccionistas podem ter padrões acessíveis de racionalidade, mas ele não pensa que isso seja uma condição suficiente para tornar as razões perfeccionistas qualificadas para a deliberação pública. Quong admite que pode haver desacordo sobre princípios de justiça mesmo quando os cidadãos vêm de uma estrutura liberal compartilhada, pois alguns deles podem dar mais peso a um conjunto particular de valores políticos (digamos, liberdade, em vez de igualdade). Isso é o que Quong chama de “discordâncias justificatórias”. Ao contrário das “discordâncias fundacionais”, que envolvem diferen-

tes padrões de racionalidade, as discordâncias justificatórias podem surgir de dentro dos padrões políticos liberais.

Laborde, por outro lado, não vê as razões perfeccionistas como provenientes de diferentes padrões de racionalidade. Ela apenas observa que pode haver conteúdos morais, baseados em concepções do bem, que podem ser acessíveis como razões públicas, embora não sejam razões compartilhadas – em outras palavras, há espaço para a discordância liberal mesmo no contexto de uma linguagem comum. Laborde segue esse argumento afirmando que razões normativas de inspiração religiosa podem ser desvinculadas de esquemas teológicos e informar reivindicações morais de forma análoga ao humanismo ou ao utilitarismo (Laborde, 2017, p. 126).

No entanto, é difícil para o leitor ver como esse processo ocorre na sociedade e – à luz do estado atual da pesquisa em filosofia da linguagem – como essas razões desvinculadas são mais convincentes do que outras. Em outras palavras, se os indivíduos podem entender as razões uns dos outros, como ocorrem as mudanças na percepção e por que um determinado conjunto de razões de repente se torna mais significativo para um determinado agente naquele ponto de virada?

Jérôme Gosselin-Tapp assume uma postura Wittgensteiniana em relação aos processos de diálogo político e afirma que, como nos esquemas éticos seculares, os conteúdos morais religiosos são atitudes em relação ao mundo. Portanto, para ter acesso

às visões de mundo das comunidades de fé, os cidadãos não religiosos precisam usar sua imaginação na tentativa de – pelo menos simbolicamente – representar as mesmas atitudes para o mundo que os cidadãos religiosos mantêm: “se existe a possibilidade de compreender uma afirmação sem sentido, o entendimento deve se apoiar em uma representação imaginativa, que nos coloca na mesma atitude em relação ao mundo como um todo que o proferidor de um absurdo (nonsense)” (Gosselin-Tapp, 2018, p. 873). Embora eu não compartilhe a ênfase de Gosselin-Tapp nas atitudes e sua desconsideração ao argumento racional nos diálogos morais, meu argumento é que há uma conexão entre participar de práticas sociais comuns e entender um argumento moral – sendo o primeiro uma condição para o último. No debate entre igualitarismo e libertarianismo, por exemplo, a persuasão pode exigir que um libertário dos Estados Unidos se mude para o Canadá e passe a usufruir dos benefícios da saúde pública, ou que o igualitário faça o processo ao contrário, desfrutando das perspectivas de liberdade do empreendedorismo. Assim, se a acessibilidade – ou significância – das razões morais está associada a uma atitude particular em relação ao mundo, fica claro que as experiências sociais e a inserção em formas particulares de vida não podem ser excluídas dos processos democráticos de avaliação normativa. Além disso, mudanças éticas de percepção não podem ser alcançadas sem algum tipo de reconfiguração nos padrões avaliativos morais, e esses padrões são disponibilizados ao agente racional por meio de práticas comunitárias de socialização.



## **Problema II - Enraizamento comunal e compreensão moral**

O caso para a inserção de razões morais em práticas comunais foi apresentado por Alasdair MacIntyre (1994, p. 143), para quem “uma moralidade não tem existência exceto em suas encarnações sociais reais e possíveis”. Nesse sentido, na medida em que Quong percebe que as razões perfeccionistas derivam de diferentes padrões avaliativos, sua visão está mais afinada com a discussão sobre tradições rivais de racionalidade, articulada por Alasdair MacIntyre – ainda que esta não seja citada por Quong. Mas porque Laborde pensa que os conteúdos morais perfeccionistas não se originam de diferentes padrões de razões, ela não acredita que discordâncias fundamentais sejam diferentes de discordâncias justificatórias – no sentido de Quong – nem vislumbra possibilidades de compreensão mútua entre pessoas com diferentes padrões de pensamento moral – cidadãos religiosos incluídos.

Quong está certo ao afirmar que as discordâncias fundamentais são baseadas em diferenças nos padrões avaliativos de racionalidade. Isso implica que, para que sejam estabelecidos, os atores racionais precisam compartilhar esses padrões particulares (digamos, moralidade escanloniana, emotivismo, utilitarismo e assim por diante) ou passar por uma mudança paradigmática em seus esquemas de racionalidade. O que Laborde e Quong não admite é que, mesmo quando os indivíduos não apelam para os mandamentos dados por Deus, o acesso a esquemas perfeccionis-

tas de razões – sejam eles seculares ou não – requer engajamento com seus mundos de vida associados e práticas sociais para fins de entendimento mútuo. Assim, o próprio conceito de justiça pode adquirir diferentes significados conforme o ator racional fala como cidadão de Atenas, na Grécia Antiga, ou como cidadão contemporâneo da Europa ou dos Estados Unidos. No que se refere à justiça, a ação moral correta, em um esquema de racionalidade aristotélico, por exemplo, é aquela que se dirige ao bem, que pode ser reconhecido pela comunidade política como um todo. Nas palavras de MacIntyre, “é o indivíduo *qua* cidadão que raciocina”. Em uma perspectiva liberal, porém, a ação moral correta é aquela que permite aos indivíduos perseguir seus compromissos privados: “é o indivíduo *qua* indivíduo que raciocina” (MACINTYRE, 1988, p. 356).

O que está em jogo, aqui, é a relação entre linguagem e padrões de racionalidade. Este ponto pode ser ilustrado pelo próprio exemplo de Laborde do que pode ser considerado um argumento acessível sobre a normatividade do suicídio assistido. Para ela, se alguém argumenta que o suicídio assistido não deve ser permitido porque “a vida é um dom de Deus” e “ninguém tem o direito de acabar com ela, mesmo a pessoa a quem a vida pertence”, tal razão pode ser inteligível, mas não acessível. Se, no entanto, alguém alegar que o suicídio assistido não deveria ser legal porque “os doentes e os moribundos são frágeis e vulneráveis, sua determinação consciente de morrer não pode ser apurada com plena certeza e sua vulnerabilidade será facilmente explorada por outros”, então todo cidadão poderia endossar tal razão, de acordo com padrões

avaliativos compartilhados. No entanto, como indiquei antes, o segundo argumento só é acessível por meio de uma estrutura liberal de racionalidade, que se baseia em pressupostos particulares (kantianos ou utilitários) sobre a admissibilidade de ações privadas realizadas em condições de autonomia racional individual. Esse argumento só faz sentido contra o pano de fundo das práticas sociais individualistas contemporâneas e dos entendimentos conceituais sobre a moralidade. De fato, em um contexto aristotélico, o fato de eu poder fazer uma escolha sem sofrer influências externas ou prejudicar os outros não é considerado uma razão válida para a ação.

### **Problema III - Paradigmas científicos e morais em processos de compreensão mútua**

Não é apenas no nível da racionalidade prática que as proposições podem apresentar diferentes potenciais de verdade, dependendo de seu significado ser apreendido ou não de acordo com padrões comuns. Proposições do tipo “Deus é um Bem”, podem assemelhar-se a proposições como “A Vida é um Bem” em termos de potencial de verdade, se considerarmos que a evidência também é condicionada por padrões de razão. De fato, Alvin Plantinga se opôs ao fundacionalismo com base no fato de que os epistemólogos discordam sobre a determinação de crenças básicas – isto é, crenças não derivadas de outras – em uma estrutura noética. Enquanto para os filósofos medievais, proposições

perceptivas, como “vejo a árvore” ou “vejo a verdura (*greenness*)”, são propriamente básicas, em uma estrutura noética cartesiana, apenas as proposições incorrigíveis – e não aquelas evidentes aos sentidos – são propriamente básicas. Assim, em vez de dizer “eu vejo a árvore”, um filósofo idealista moderno pode dizer “parece-me que vejo uma árvore” (PLANTINGA, 1983). Isso ocorre porque dentro de um esquema cartesiano de razão, os sentidos humanos podem falhar em compreender a realidade corretamente, enquanto a mente não pode ser enganada. Mas, como argumenta Plantinga, minha mente também pode estar errada sem que eu perceba, pois se o reino das ideias é o único padrão de correção, não posso ver quando minha lógica se desviou por meio da conformação de meus pensamentos a uma realidade externa. Plantinga demonstra, então, que os atores racionais tendem a tomar como evidentes aquelas proposições que, para fins de seus engajamentos ordinários, vêm à mente como evidentes, independentemente dos fundamentos de suas estruturas noéticas. “Acho que tomei café da manhã esta manhã; isso também é básico para mim. Não acredito nessa proposição com base em alguma proposição sobre minha experiência – por exemplo, que pareço me lembrar de ter tomado café da manhã. No caso típico, nem terei considerado essa questão” (PLANTINGA, 1983, p. 49).

Argumentos como esses são levados adiante pelos Filósofos da Ciência com o objetivo de levantar questões sobre a validade das alegações inferenciais científicas dos padrões contemporâneos. De fato, Thomas Kuhn mostrou que a ciência sempre começa a

partir de suposições básicas que não são refletidas dentro de uma determinada sociedade. Ele aponta, por exemplo, que os pensadores escolásticos concebiam o pêndulo como queda constricta, atendendo para variáveis como peso, resistência do meio e distância do local de repouso (em virtude do entendimento teleológico de que objetos em queda têm uma tendência natural para se mover em direção ao centro da Terra) (KUHN, 1962, p. 113-116). Na mesma linha, o debate Quine-Duhem destaca o problema da subdeterminação das teorias científicas, que afirma que não é possível falsificar uma teoria por meio da análise de evidências isoladamente (STANFORD, 2021).

Meu argumento, portanto, é que o valor de verdade das proposições de evidência ou inferências lógico-derivadas pode variar de acordo com o peso dado por diferentes tradições de racionalidade a um conjunto particular de teorias e observações. Hans-Georg Gadamer (1975) empregou o conceito de intencionalidade para explicar como as questões da pesquisa científica emergem das necessidades da comunidade social do cientista, o que chama sua atenção para certos problemas específicos. A intencionalidade, portanto, que é a percepção condicionada pela tradição, é inevitável nos processos de avaliação das razões científicas, bem como na reconfiguração dos padrões avaliativos. Para Plantinga, uma vez que os agentes racionais entendem que a distinção entre crenças básicas e não básicas é contingente à forma como os seres humanos percebem o mundo de forma holística, é até possível que eles tenham Deus como uma crença básica, da mesma forma

que podem ter certeza sobre terem tomado o café da manhã, sem recorrer ao pensamento de que se lembram de tê-lo tomado. Eles podem inferir a realidade da existência de Deus a partir de vários estímulos perceptivos, como seu senso de ordem e beleza, ou mesmo de argumentos escolásticos sobre uma primeira causa ou princípio de movimento. O que é importante ressaltar, porém, é que, para quem foi educado em ambiente religioso, essas razões ou estímulos aparecem na consciência do agente como uma única percepção, assim como 5 vezes 5 é igual a 25 vem à mente de uma pessoa instruída imediatamente, sem que ela precise somar 5 e 5 nove vezes.

O mesmo vale para a avaliação da validade das razões normativas, pois elas só podem ser significativas para os indivíduos na medida em que são capazes de unificar alguma percepção do que é o melhor modo de vida. Em consonância com essa visão, Dan Baras mostra que o realismo moral não é melhor do que o teísmo quando se trata da justificação de reivindicações morais. Ele se baseia no argumento de Russ Shafer-Landau de que o realismo moral pode ser justificado holisticamente, para afirmar que “a crença na existência de Deus unifica uma série de experiências e crenças: experiências religiosas, experiências de beleza e providência, sentimentos de gratidão e uma necessidade de orar são todos unificados pela crença de que Deus existe” (BARAS, 2017, p. 376). É importante ressaltar que a teoria de Shafer-Landau pretendia derrotar o ceticismo sobre o mundo natural – e, portanto, sobre o realismo moral – que pode realmente desafiar proposi-

ções perceptivas do tipo “eu vejo uma árvore”, como no contexto do idealismo filosófico – em outras palavras, tanto o realismo científico quanto o moral baseiam-se em razões holísticas, e o mesmo deve-se aplicar aos argumentos teístas. Na verdade, é o paradigma que fornece padrões de evidenciação, e os indivíduos percebem o mundo, de forma holística, de acordo com as principais visões de mundo de suas sociedades.

#### **Problema IV – A validade das reivindicações morais: uma abordagem normativa aos diálogos públicos envolvendo cidadãos religiosos e seculares**

Segue-se deste argumento que se a visão de Laborde sobre a estreiteza da concepção de razão pública de Quong está correta – em outras palavras, se a concepção rala de justiça de Quong não é generalizável, e cidadãos razoáveis não podem evitar recorrer a conteúdos perfeccionistas ao deliberar sobre princípios de justiça – as razões públicas não podem limitar-se a normas comuns para efeitos de acessibilidade. De fato, razões perfeccionistas – religiosas ou seculares – baseiam-se em diferentes esquemas de racionalidade, que são significativos para atores racionais apenas na medida em que estão incorporados em práticas sociais fundadas em esquemas particulares de racionalidade e sua linguagem associada. Nesse contexto, em contraste com a afirmação de Laborde, experiências e relacionamentos pessoais são essenciais para o processo de compreensão mútua. Isso é verdade

tanto para razões científicas quanto morais e, portanto, tanto a distinção Liberal quanto a Lógico-Positivista entre razoabilidade, ou significado, e ética substantiva ou tradição de racionalidade devem ser abandonadas.

Por fim, o problema da validade recai em um debate epistemológico sobre o coerentismo – que aborda a justificação de forma holística – ou fundacionalismo – que pressupõe a existência de crenças básicas ou critérios avaliativos básicos. Se as razões morais são significativas na medida em que estão entrelaçadas com as práticas comunitárias, que proporcionam um sentimento de pertencimento, segurança e felicidade aos seus membros, então a validade dos conteúdos morais seculares ou religiosos será avaliada em termos das razões que sustentam tais razões em um modo de vida. No entanto, parece haver uma disjunção entre epistemologia e ética, na medida em que razões morais, que podem aparecer como diretrizes significativas de ação para os membros de uma determinada sociedade, podem não levar sua comunidade a um estado de felicidade ou florescimento. De fato, esse sentimento de felicidade, mesmo quando mal articulado, pode funcionar como um princípio fundacional para a busca de novas razões morais que possibilitem a uma sociedade superar as limitações de seu arcabouço normativo. Jurgen Habermas (2010) define esse sentido em termos de “uma consciência do que está faltando”, que está associada à visão de que as reivindicações de verdade sempre superam a justificação em contextos sociais. Para Maeve Cooke, é a recalcitrância da realidade que inspira esforços imaginativos



para a inovação semântica e normativa, como um esforço permanente realizado pelos cidadãos com vistas a trazer uma concepção mais perfeita de justiça social – em outras palavras, uma explicação puramente epistêmica da validade moral não seria capaz de justificar a busca de razões transcendentais ao contexto por meio de processos de troca de significados com cidadãos de diferentes origens culturais (COOKE, 2001, p. 14). Assim, embora possa haver um debate sobre se a felicidade é ou não o *telos* da moralidade, é possível inferir que o assentimento racional, por consenso dentro de uma linguagem comum, não esgota o conjunto possível de critérios para a validade dos princípios normativos.

## Considerações Finais

Ao longo dessa explanação procurou-se problematizar a noção de acessibilidade enquanto linguagem comum, em padrões compartilhados de avaliação moral, em contextos de pluralismo. Esta crítica se baseia na análise dos desenvolvimentos mais recentes na literatura da razão pública, articulada a partir de um contexto rawlsiano, por meio de uma explicação da racionalidade orientada para o paradigma e constituída pela tradição que associa conflitos entre razões científicas com disputas envolvendo reivindicações morais. Isso não implica confundir razões morais e científicas, mas mostrar que os procedimentos de evidenciação são fundados em estruturas holísticas de significado. Além disso, ao superar a divisão entre contextualismo e universalismo por meio

de uma abordagem cognitivista da ética do discurso, esta pesquisa vai além das afirmações de Maeve Cooke sobre as possibilidades de aprender a partir de argumentos morais de inspiração religiosa, pois se baseia nas teorias de Khun, Gadamer e MacIntyre para demonstrar os atos de fala só são acessíveis a partir de contextos de tradições e práticas comuns – que informam a intencionalidade e condicionam a percepção do agente. Tanto a articulação de Platina do problema das crenças básicas e não-básicas em diferentes paradigmas filosóficos, quanto as recentes descobertas da física teórica ilustram essa relação entre evidenciação e tradição. Diante disso, é necessário questionar a ideia de que argumentos perfeccionistas não-religiosos são mais acessíveis ao discurso público, pois não existem padrões fixos para avaliação desses discursos.

## **Referências**

BARAS, Dan. The Explanatory Challenge: Moral Realism is No Better Than Theism. In: *European Journal of Philosophy*, v. 26, n. 1, 2017, pp. 368-389.

COOKE, Maeve. Meaning and Truth in Habermas' Pragmatics. *European Journal of Philosophy* 9:1, 2001, pp. 1-23.

\_\_\_\_\_. Unintelligible! Inaccessible! Unacceptable! Are religious truth claims a problem for liberal democracies? *Philosophy and Social Criticism*, vol: 43: 4-5, 2017, pp. 442-452.

GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*. London: Sheed & Ward: 1975.

GOSSELIN-TAPP, Jérôme. Lost in Translation: Religion in the Public Sphere. *Philosophia*, Vol. 46, 4, 2018, p. 857-876.

HABERMAS, Jürgen. *An Awareness of What is Missing*. Cambridge: Polity Press, 2010.

KUHN, Thomas. *The Structures of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

LABORDE, Cécile. *Liberalism's Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

MACINTYRE, Alasdair. Nietzsche or Aristotle. In: BORRADORI, Giovanna (ed.). *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*. The University of Chicago Press: Chicago and London, 1994.

MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice, Which Rationality*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.

PLANTINGA, Alvin. Reason and Belief in God. In: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas (ed.). *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

QUONG, Jonathan. Disagreement, Asymmetry, and Liberal Legitimacy. *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 10: 4 (3), 2005, pp. 301-330.

STANFORD, Kyle. Underdetermination of Scientific Theory. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2021.

VALLIER, Kevin. In Defence of Intelligible Reasons in Public Justification. *The Philosophical Quarterly*, vol. 66: 264, 2015, pp. 596-616.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora Nacional, 1968.

# Sumário

Editorial .....	3
Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro e Centro Dom Vital: duas histórias que se entrelaçam <i>D. Orani João Cardeal Tempesta</i> .....	5
Ao Centro, 100 anos depois <i>Guilherme Ramalho Arduini</i> .....	14
Centro Dom Vital: subjetividade e trajetória intelectual <i>Leandro Garcia Rodrigues</i> .....	27
Os metropolitanos fluminenses: notas biográficas e pastorais <i>Eraldo de Souza Leão Filho</i> .....	39
A Recatolização no Brasil na atuação do Cardeal Leme <i>André Phillipe Pereira</i> .....	70
Discípulos Missionários Educadores! <i>Vandeia Lucio Ramos</i> .....	102
Gerar valores cristãos na sociedade midiaticizada <i>Andréia Gripp</i> .....	130
Que é o Liberalismo Político? <i>Pedro Henrique dos Santos Ribeiro</i> .....	160
Acessando razões morais religiosas por meio de transformações cognitivas em esquemas de racionalidade: uma concepção pragmatista de democracia deliberativa <i>Tarcísio Amorim Carvalho</i> .....	200

