

Comunidades missionárias são comunidades do envio. Estamos, aqui no Brasil, acostumados a ver o missionário como aquele que chega. Os documentos citados nos mostram que o missionário é, antes de tudo, aquele que parte, enviado por uma comunidade. Quando se afirma isso, vem logo a objeção: como podemos enviar, se somos comunidades pobres em pessoal e em recursos humanos? Comunidades missionárias são aquelas que se sentem responsáveis pela missão da Igreja universal. Sacrificam-se pelas missões. Oram pelas missões. Colaboram com suas experiências eclesiais e com recursos materiais e pessoais, na medida do possível. Recordemos o exemplo de Santa Terezinha, padroeira das missões. Ela desejou viver em um Carmelo a situação de algum país de missão. Não o conseguiu. Mas, no interior de seu Carmelo, em Lisieux, tornou-se uma grande missionária. Sacrificava-se e orava continuamente pelas missões. Escrevia cartas a missionários conhecidos a fim de apoiá-los em suas atividades. Sentia-se unida a eles quando pregavam, batizavam e quando eram martirizados. Com o aproximar-se de sua morte, percebeu claramente que sua obra missionária não iria acabar. Graças ao mistério da comunhão dos santos, iria atingir uma dimensão mais profunda e universal. Algumas horas antes de morrer, ela pronunciou as palavras que conhecemos: *passarei o meu céu, fazendo o bem sobre a terra*. Comunidades missionárias, sobretudo, são aquelas que oram pela santificação dos missionários. Sem santidade de vida, não existe missão. Como escreveu o Papa na *Ecclesia in America*, os grandes missionários foram grandes santos. Sem santidade, a missão não passa de propaganda, de proselitismo. Na realidade, uma comunidade se torna comunidade em missão, quando aprofunda sua vida espiritual e contemplativa, a serviço da caridade em todas as suas dimensões.

Dom Benedito Beni dos Santos é Doutor em Teologia Dogmática e bispo-auxiliar da Arquidiocese de São Paulo.

SER OU NÃO SER ÉTICO, EIS A QUESTÃO

ÉTICA COMUNITÁRIA E RESGATE DA CIDADANIA

Pe. Dr. Edelcio Serafim Ottaviani

*To be or not to be,
That is the question!
(Shakespeare, W: Hamlet)*

Questão clássica introduzindo a trama do terceiro ato de Hamlet, muitas vezes banalizada pela sátira sagaz dos humoristas, tornar-se-á, entretanto, a motivação se não o paradigma de uma reflexão sobre a razão de ser da ética e o seu papel fundamental no resgate da cidadania em meio aos desafios da sociedade contemporânea.

No Brasil, particularmente nos círculos acadêmicos, tem-se falado muito sobre o sentido e o resgate da cidadania. Mais do que nunca, conferências, debates e até mesmo os currículos universitários têm procurado despertar, naqueles que têm acesso direto às massas, a necessidade de conscientizá-las dos deveres e direitos do cidadão, sobretudo dos seus direitos, pois é cada vez maior o número de empobrecidos que sofrem com a gritante desigualdade econômica mundial.

Em 1997, o último relatório da ONU referente ao estudo do PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) afirmou que o número de pobres no mundo triplicou, enquanto o de ricos dobrou. Segundo esse relatório, em 1947, o planeta tinha uma população de cerca de 2,3 bilhões de pessoas, e o número de pobres (400 milhões) correspondia a 17,4% da população. Em 1997, os 1,3 bilhão de pobres computados correspondiam a 22,8% da população mundial (cerca de 5,7 bilhões)¹.

¹A pobreza absoluta castiga 1,3 bilhão. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 17 de outubro de 1997. Caderno 1, p. 14.

Vale a pena ressaltar que a ONU estabelece esse índice para a pobreza absoluta; em outras palavras: 22,8% da população mundial sobreviviam com menos de um dólar por dia. No entanto, segundo esse mesmo relatório, um investimento anual de 1% da renda mundial, durante vinte anos, melhoraria a vida de várias centenas de milhões de pessoas.

Segundo James Gustave Speth, diretor do PNUD, para que as populações carentes tivessem um acesso universal a serviços de saúde, água potável, educação e planejamento familiar, seria necessário um custo anual de U\$ 40 bilhões (0,25% da renda mundial anual, que é de U\$ 25 trilhões). Outros U\$ 40 bilhões seriam necessários para que as famílias mais desfavorecidas deixassem definitivamente o estado de pobreza. Segundo ele, “o fato de a humanidade ter agora condições de superar a pobreza nos obriga moralmente a fazê-lo sem demora”².

Com efeito, olhando somente para os números, a solução para acabar com a miséria *em escala mundial* não se apresenta como um problema insolúvel. Contudo, olhando criticamente para o modo de ser dos homens em geral e particularmente para os dirigentes da maioria das nações, a solução desse problema não parece ser tão simples assim. Afinal, *quem* os obriga *moralmente* a solucionar sem demora o problema da pobreza em escala mundial?

No Brasil, os constantes escândalos envolvendo o desvio de dinheiro público são descaradamente abafados pelo poder judiciário, ele mesmo comprometido com os interesses escusos e egoístas de quem o desvia. Toda a artimanha utilizada pelo então *trem-da-alegria* — popularmente conhecido como “escândalo dos precatórios” —, bem como tantos outros dos quais nem mesmo lembramos o nome, são despenalizados ao encontrar um alibi na morosidade da própria justiça. Atribui-se, assim, a impunidade à falta de memória do povo brasileiro e ao descaramento dos seus autores fazendo com que tudo termine da forma mais famigerada: “em pizza”.

²*Ibid.*

Diante de um quadro tão complexo e obscuro, quem poderá *obrigar*, por exemplo, os nossos políticos a agir moralmente e honestamente em relação ao dinheiro público e a tomar uma posição clara e conseqüente quanto à erradicação da pobreza?

Poderíamos parafrasear Hamlet nos dizendo então: *SER OU NÃO SER ÉTICO, EIS AÍ A QUESTÃO!*

A fim de elucidarmos melhor o problema que urge dessa dramática constatação, recorramos a Shakespeare.

Todos conhecem por demais essa tragédia ambientada no reino da Dinamarca e que conta a história de Hamlet, um príncipe conturbado, cuja mãe criminosa se casa com o cunhado assassino e usurpador do trono de Hamlet-pai.

À sombra do espectro real, que deseja revelar um segredo ao jovem príncipe, Marcellus, amigo de Hamlet, exclama: “Há algo de podre no reino da Dinamarca!”³. Com efeito, Marcellus percebe que algo tenebroso se faz anunciar pela presença do espectro de Hamlet-pai, cuja revelação se dá de forma contundente: “Aquele que agora ocupa o trono de seu país está envolto em assassinio, usurpação do poder, adultério, incesto e corrupção”⁴. A ascensão de seu tio ao trono espelha no mais alto grau a podridão que tem tomado conta da Dinamarca.

Refugiando-se numa pseudoloucura, hesitando ou por vezes procurando um meio honrado de vingar a morte de seu pai, Hamlet transcende o factual e acaba refletindo sobre o sentido da existência de todo ser humano:

Ser ou não ser, eis a questão. O que é mais nobre: suportar em nossa alma os golpes ou as flechas da sorte ultrajante, ou se armar contra um mar de aborrecimentos e, nos insurgindo, colocar-lhes um fim? Morrer, dormir, nada mais e dizer que através do sono nós colocamos fim às penas do coração e às mil feridas naturais que são as heranças da carne, eis aí uma solução a

³*Hamlet*, Ato I cena 4.⁴ Cf. *Ibidem*.

desejar com fervor. Morrer, dormir; dormir, talvez sonhar; sim, eis aí o obstáculo (...), eis o que deve nos deter; (o sonho) é a razão que faz com que o infortúnio tenha uma vida tão longa. Quem consentiria sofrer as punhaladas e os desdenhos do mundo, a injustiça do opressor, o insulto do orgulhoso, as angústias do amor desprezado, a lentidão da lei, a insolência das pessoas de poder, e as sobras que o mérito paciente recebe dos homens indignos, quando se poderia dar cabo a tudo com uma simples punhalada? Quem iria querer se curvar sob o fardo, gemer e suar sob o peso de uma vida esmagadora, se o medo de alguma coisa após a morte, este país inexplorado de cujos confins nenhum viandante revém, não abalasse nossa vontade e não nos fizesse suportar os males que temos, ao invés de voar ao encontro dos males que nós não conhecemos⁵?

A melancolia de Hamlet encontra assim um obstáculo ao suicídio: sua crença religiosa. Ela o impede de colocar um fim aos sofrimentos suscitados pela podridão que o rodeia. Ao *to be or not to be* impõe-se o mandamento divino do “não matarás”, coagindo-o ao ser. Mas, ao “ser e não ser ético”, que mandamento se impõe? Que imperativo forçaria, por exemplo, os dirigentes das nações a dar uma solução final à miséria e à pobreza, à corrupção e à utilização indevida dos cofres públicos?

Se, por um lado, para os metafísicos, a exemplo de Kant, a transcendência, e nesse caso o Deus cristão, apresenta-se como a instância necessária para salvaguardar-se o campo da moral, por outro, no que concerne à sociedade contemporânea, marcada pela secularização, a transcendência não exerce o mesmo poder coercitivo. Ao menos, é o que indica o alto índice de violência seguida de morte, ilustrada pelos noticiários das TVs, rádios e jornais.

Nesse sentido, se por um lado, a secularização serviu para liberar as consciências do medo do inferno e conseqüentemente dos abusos de poder da instituição eclesiástica, por outro, ela não encontrou um antídoto capaz de deter o avanço de uma cultura que relativiza o valor da vida, representada tão bem pelos filmes cuja justiça, sempre subjetiva, se “faz” com as próprias mãos.

⁵*Ibid.*, Ato III, cena 1.

Nem mesmo o avanço das religiões pentecostais contraria a tese da secularização, pois na maioria delas o respeito à lei divina é destituído de sua implicação ético-político-social e reduz o Deus de Abraão e de Moisés, que libertou o povo judeu da opressão, castigando o Faraó do Egito, àquele que dá solução miraculosa aos problemas materiais. Através desse prisma, a resolução ética dos problemas sociais reduz-se a um campo estritamente pessoal e moralizante, incapaz de ser moral.

Nesse caso, vale a pena lembrar a distinção entre ética e moral. Segundo Lima Vaz e Adolfo Sanchez Vásquez, “ética” provém de *éthos*, termo grego cuja definição primeira quer dizer “modo de ser”. Moral, por sua vez, provém do termo latino *morus*, cuja tradução é “hábito, costume ou comportamento decorrente de uma contínua repetição”.

À luz dessa distinção, podemos dizer que “hábito” apresenta-se como algo adquirido pela tradição cultural familiar ou social. Na lógica do hábito, a reflexão é menos forte do que a força da tradição. Em alguns lugares da África come-se com as mãos e não se questiona o porquê, pois sempre foi assim, aprendeu-se a fazê-lo assim e ponto final.

A lógica do “modo de ser”, embora semelhante à do hábito, traz em si um fator diferencial: o “ser”. No relacionamento social, não sou apenas um objeto mimético que assimila automaticamente as normas sociais, mas estas mesmas normas entram em contato com o mais profundo do meu ser, confrontando-se e muitas vezes conflitando com ele. Essa relação suscita uma reflexão: por que tem de ser assim e não pode ser de outra forma? Em relação ao exemplo dado, alguém mais cosmopolita certamente diria: “Por que é necessário comer com garfo e faca se em outro lugar se come com a mão, sentindo a comida não somente com o paladar, mas com o tato e através dele obtendo a sensibilidade global de tudo que provém do chão, da terra, do rio e do mar?”

Do *éthos* chega-se então à “ética”, reflexão sobre os diversos modos de ser que se cristalizam no hábito e por conseguinte nas diversas morais.

Ciência do *ethos*, a ética toma para si, como objeto de análise, as diversas morais, procurando estabelecer um equilíbrio entre o indivíduo e a comunidade que o cerca⁶.

Tudo isso serviu para dizer que a crença vertical em um Deus enfaticamente miraculoso, prescindindo da dimensão horizontal, não poderá nunca desempenhar o seu papel de reveladora e animadora da consciência ética, simbolizado pelo decálogo e mais tarde reafirmado plenamente por Jesus em apenas dois mandamentos: *Amar a Deus de todo o coração, de toda a alma e de todo entendimento, e ao próximo como a si mesmo* (cf. Mt 22,37-39).

Toda mística, dogmática, eclesiologia e escatologia cristã, tanto católicas quanto protestantes, devem servir para tornar concreta e viável a prática desse mandamento. Mas como despertar essa mesma consciência ética num âmbito pluralista de cristãos, muçulmanos, budistas, espiritualistas e também agnósticos? Como suscitar um compromisso ético naqueles que aparentemente estão alheios a qualquer poder de coerção transcendental?

No quadro da filosofia contemporânea, Jürgen Habermas apresenta-se como uma mediação, se não obrigatória, ao menos necessária para quem

⁶ Adotamos a definição de ética como ciência da moral, não sem prudência, pois seus métodos de análise estão ainda por criar-se, ainda que seu objeto de estudo (as diferentes morais) seja mais fácil de se precisar. Nesse sentido, vejamos o que Nietzsche nos diz: "Na Europa de hoje, a sensibilidade moral é tão sutil, tardia, múltipla, excitável, refinada, quanto a 'ciência da moral' que lhe corresponde é ainda jovem, incipiente, tosca e rudimentar — um atraente contraste, que às vezes se faz visível e toma corpo na pessoa mesma de um moralista. Considerando aquilo que designa, a expressão 'ciência da moral' resulta demasiado arrogante e contrária ao bom gosto: o qual é sempre gosto antecipado pelas palavras mais modestas. Deveríamos, com todo o rigor, admitir o que se faz necessário por muito tempo, o que unicamente se justifica por enquanto: reunião material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem — e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva — como preparação a uma tipologia da moral. Sem dúvida: até agora ninguém foi modesto a esse ponto". (NIETZSCHE, Friedrich. *Para além do bem e do mal*. Capítulo V, § 186. Tradução de Paulo César de Souza. 2ª edição. São Paulo: Cia das Letras, 2001. p. 85).

deseja refletir sobre essa questão. Fugindo à tentação de fundar "o campo da ética" numa dimensão transcendental, a exemplo de Kant, Habermas procura resgatá-lo através do "agir intercomunicacional", transformado-o em objeto de análise de sua "teoria da atividade comunicacional". A tentativa de elaborar um discurso que possa "reconstruir as condições universais de intercompreensão possível" através da "pragmática universal", seja no campo ético, seja no campo metafísico, apresenta-se como uma solução possível ao impasse de uma leitura "verdadeira" dos fenômenos e problemas sociais. É a chamada "racionalização do real".

Apropriando-se do conceito "atividade racional" desenvolvido por Max Weber e traduzido como "síntese prática", Habermas dá a ele uma nova e fecunda aplicação. Ele passa a ser a categoria-chave de sua *teoria da atividade comunicacional*. Segundo Jean Marc-Ferry,

o conceito weberiano de atividade racional se refere às categorias da ação socialmente organizadas, um sistema de ações que incorporam um "saber" e "racionalizam" assim o real, a realidade social, no sentido específico desse saber. Este último, ele mesmo elaborado seja no sistema de ciência seja na espontaneidade "do mundo vivido social" (*soziale Lebenswelt*), mantém nesse sentido, através desses enunciados mesmos, uma referência latente à ação, quer dizer, à estrutura lógica das atividades sociais (comunicações, estratégias, tecnologias). Sendo assim, a *teoria da atividade* não está somente religada à teoria da sociedade, mas também à *teoria do conhecimento*: a teoria da atividade assegura assim de alguma forma, em Habermas como em Weber, a função sistemática⁷.

Para Habermas a evolução de uma sociedade, bem como o estabelecimento de normas para a resolução de seus problemas mais graves, não se dá de forma arbitrária, pois "não somente a existência, mas ainda o vir-a-ser ou a transformação das normas que têm valor socialmente obrigatório e são reconhecidas na intersubjetividade dependem fundamentalmente da idéia que

⁷FERRY, Jean Marc. *Habermas, l'éthique de la communication*. Paris: PUF, 1987. p. 24-25.

uma comunidade de “eus” reunidos em um “nós” se faz do que é “verdadeiro”, ou “justo”, ou “válido” em geral”⁸.

Ainda que Habermas tenha consciência de que esta “comunidade de comunicação real” nunca é coincidente com a sua estrutura *ideal*, faz-se necessário ao menos um postulado “racionalista” mínimo: *as questões de ordem prática são suscetíveis de verdade*. Com efeito, a *teoria da atividade comunicacional* analisa o que se produz numa interação social, quando dois protagonistas, dois “sujeitos” que têm cada um o seu plano e procuram realizá-lo (seguindo o esquema de uma atividade racional em relação a um fim), devem, no entanto, procurar coordenar seus interesses. É assim que Habermas pode já atribuir à *atividade estratégica* o caráter “social”, para que ela se desenvolva numa lógica de *interação* e pressupõe o modelo de uma relação *intersubjetiva*. No entanto, a interação estratégica já implica uma pré-compreensão de si e do outro, mesmo nos casos-limite onde ela não é mais mediatizada por símbolos. É por causa disso que, não obstante a *atividade estratégica* fazer-se conhecer como uma atividade orientada ao “sucesso” e não à “intercompreensão”, ela deve pressupor a intercompreensão que só realiza a *atividade intercomunicacional pura*⁹:

A atividade comunicacional pura apresenta assim a característica de ser ao mesmo tempo uma utopia e um conceito necessário. É o conceito puro de uma atividade cujo sentido é a finalidade da intercompreensão, ao passo que o fim que dá seu sentido à atividade estratégica como tal não é a compreensão intersubjetiva. Certo, pode ser que as interações sociais reais não apresentem jamais o tipo de atividade comunicacional em estado puro. Nesse sentido, poderíamos dizer que esse tipo é uma construção utópica¹⁰.

A intercompreensão possui em si um caráter de universalização que está presente na estrutura da discussão. Logicamente, a discussão supõe que a universalização não seja dada de antemão entre os participantes cujas posi-

⁸*Ibid.*, p. 26.

⁹*Cf. Ibid.*, p. 29.

¹⁰*Ibid.*, p. 29-30.

ções iniciais se apresentam antes sob a aparência imediata da diferença e da particularidade. Nesse sentido, o discurso religioso, ainda que tenha para os seus adeptos a dimensão de imperativo dogmático e moral, torna-se mais uma dentre as falas da discussão. Como nos diz Habermas,

a discussão não tem nenhum sentido se os argumentos emitidos por uma e outra parte dos protagonistas não possam em princípio ser reconhecidos. Segue que, uma discussão não tem outro horizonte de sentido, objetivamente falando, que a universalidade do consenso. A estrutura da discussão que se encontra na troca de argumentos, antecipa necessariamente o acordo, seja sobre o que é, seja sobre o que deve ser, seja sobre o que provamos em relação àquilo que é ou que deve ser. Em todos os casos, a discussão visa a idéia de uma verdade constituída segundo o modelo do consenso, ao passo que o princípio desta universalidade intersubjetiva aparece na lógica da argumentação¹¹.

Eis portanto os quatro princípios que devem estar na base de todo discurso racional: *inteligibilidade (Verständlichkeit)*; *verdade (Wahrheit)*; *exatidão (Richtigkeit)*; e, finalmente, *veracidade (Wahrhaftigkeit)*. Eles compõem a base de toda a atividade intercomunicacional que queira chegar à verdade de algum fenômeno em vista da solução dos possíveis problemas que afetam a vida social.

A teoria habermasiana pressupõe, porém, um núcleo central do discurso, ou melhor, uma predisposição dialógica visando ao consenso entre as partes

E para concluir, em relação ao que dissemos no início, ainda que o apelo de James Speth seja imbuído de responsabilidade moral e que a teoria habermasiana da *atividade intercomunicacional* apresente-se como uma mediação não só válida como necessária ao estabelecimento do equilíbrio social, é inevitável que uma ponta de ceticismo paire sobre a disponibilidade de que todos os governos sob a jurisdição da ONU se unirão para erradicar definitivamente a pobreza do planeta.

¹¹*Ibid.*, p. 31.

Aqui, urge a necessidade de um pré-requisito necessário a uma *atividade comunicacional* que vise a uma resposta consensual: fazer com que a parte mais interessada — a grande massa pauperizada e aquela que está *em via de pauperização* — force para a via do diálogo aqueles que detêm os meios políticos e econômicos capazes de apresentar uma solução para o problema.

Tal pré-requisito é o *resgate da cidadania*, traduzido pela ocupação de todos os espaços necessários ao exercício da reflexão e da ação que garantam os direitos dos cidadãos. Urge a reativação dos micropoderes da estrutura social — as associações de bairros, os movimentos populares por saúde e habitação, os sindicatos, as associações de pais e mestres, os centros cívicos e acadêmicos —, a fim de que busquem melhores condições de trabalho e educação, motivados pela mesma *atividade intercomunicacional*. Esses micropoderes devem ser revitalizados por um único sentimento: o de *ser ético* acima de tudo, pois nele está implícita a possibilidade que resta aos integrantes desta massa miserável e anônima de avistarem o sentido mais pleno do ser.

Hamlet hesitou, diante do mal que o cercava, entre o ser o não ser. Quando se fez presente a possibilidade de vingar a morte de seu pai e salvar o seu reino da mão do usurpador, ele a retardou esperando por uma oportunidade melhor, quem sabe ideal. E no momento em que seu ímpeto filial pôs fim ao seu inimigo mortal, já não lhe restava mais nada, acabando por sucumbir aos efeitos de um veneno letal.

Que o resgate da cidadania não tarde ao ponto de merecer também um fim trágico, mas que seja exercido constantemente como expressão daqueles que optaram antes de tudo e diante de tudo por ser, no sentido mais amplo e fenomenológico do termo.

Pe. Edélcio Serafim Ottaviani é Doutor em Filosofia e vice-diretor da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

A HOMILIA EM SUA DIMENSÃO SIMBÓLICO-SACRAMENTAL: NA BUSCA AINDA DE ACERTAR 40 ANOS DEPOIS DA SACROSANCTUM CONCILIIUM

Pe. Dr. Valeriano dos Santos Costa

Uma das recuperações da reforma litúrgica do Concílio Vaticano II é a homilia, cuja presença já era atestada na liturgia eucarística do século II. Justino de Roma, de quem recebemos a primeira indicação de um formulário completo de celebração eucarística, diz que “no dia que se chama do sol, celebra-se uma reunião de todos os que moram nas cidades ou nos campos, e aí se lêem, enquanto o tempo o permite, as Memórias dos apóstolos e os escritos dos profetas. Quando o leitor termina, o presidente faz uma exortação e um convite para imitarmos esses belos exemplos”¹.

Portanto, a homilia era importante nos primeiros séculos. Tinha uma identidade muito definida. Não era um discurso moralista ou temático, mas um comentário querigmático-exortativo, a partir dos textos da liturgia. Era, então, uma peça litúrgica de considerável valor. Como tal, a homilia desaparece mais tarde, sendo substituída pela pregação, não necessariamente litúrgica, desvinculando-se, portanto, das normas fundamentais que regem a celebração litúrgica.

Já tínhamos a associação entre pregação e liturgia, desde o Concílio de Trento, que nos trouxe, na sessão V, com o decreto *Super Lectione et praedicatione*, no dia 17 de junho de 1546, a primeira determinação de que a pregação fosse obrigatória em todos os domingos e nos dias de preceito².

Porém, como a pregação adquiriu um caráter não necessariamente litúrgico, a Constituição *Sacrosanctum Concilium* (SC) retoma a “homilia”

¹ *Apologia*, 67. In: JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias. Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 83.

² Cf. JEDIN, H. *Il concilio di Trento*. v. II. Brescia: Morecelliana, 1962. p. 145-146.