

V19, Nº 36 - Jul/Dez 2025

Glauco Alberto Faria de Souza- Editor; Lucia Eliza Ferreira Albuquerque

Editorial

Religião, Linguagem e Libertação: Perspectivas Contemporâneas na Teologia e Filosofia3

Jefferson Zeferino

Notas sobre a religião no pensamento de Karl Barth

Notes on religion in the thought of Karl Barth.....6

Petterson Brey

Da normatividade da linguagem à democracia agonística:

Wittgenstein e a crítica ao *populismo reacionário* do discurso político-religioso do fundamentalismo bíblico

From the normativity of language to agonistic democracy:

Wittgenstein and the critique of the *reactionary populism* of the political-religious discourse of biblical fundamentalism22

Rita Maria Gomes, Macionila Campos de Oliveira, Mayro Christyan Brito de Araújo

O encontro de Jesus com a mulher samaritana (Jo 4:4-30.39-42): uma leitura à luz da metodologia de Paulo Freire

Jesus' meeting with the samaritan woman (Jn 4:4-30.39-42): A reading in the light of Paulo Freire's method.....42

Jungley de Oliveira Torres Neto

A potencialidade da linguagem em *ser diálogo* na hermenêutica de Gadamer: implicações para o estudo inter-religioso

The Potential of Language as Dialogue in Gadamer's Hermeneutics: Implications for Interreligious Study58

Luís Henrique Piovezan

Contemplação e ação: análise dos conceitos de oração e de Igreja no livro "Crer ou não crer"

Contemplation and action: analysis of the concepts of prayer and Church in the book "Crer ou não crer"77

Equipe Editorial

Editor Científico

Donizete José Xavier, PUC-SP

Editor Assistente

Francisco Emílio Surian, Universidade Católica de Santos (UNISANTOS), Brasil

Glaucio Alberto Farias de Souza, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP), Brasil

Conselho Científico

Benoit Bourguine, Université Catholique de Louvain – Louvain-la-Neuve – Bélgica, Bélgica

Edison Hüttner, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Josep-Ignasi Saranyana, Universidade de Navarra - Espanha, Espanha

Margaret Eletta Guider, Weston Jesuit School of Theology – Cambridge – USA

Marina Massimi, Universidade de São Paulo - Ribeirão Preto, Brasil

Prof. Dr. Pe. Mário de França Miranda, PUC-Rio

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, Pontifícia Universidade Católica – Campinas

Rui Jorge Gama Fernandes, Universidade de Coimbra – Portugal

Comissão Editorial

Antonio Wardison C. Silva, Centro de Estudos de Pragmatismo - PUCSP, Brasil

Pedro Kuniharu Iwashita, Faculdade de Teologia da PUC-SP - Departamento de Fundamental

José Ulisses Leva, Faculdade de Teologia da PUC-SP - Departamento de Sistemática

Prof. Dr. Côn Sérgio Conrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Projeto Gráfico, Diagramação e Editoração Eletrônica

Francisco Emílio Surian, Universidade Católica de Santos, SP (UNISANTOS), Brasil

Agradecimentos

Agradecemos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e aos Programas de Apoio à Pós-Graduação (Proap), pela verba recebida para editoração

Editorial

Religião, Linguagem e Libertação: Perspectivas Contemporâneas na Teologia e Filosofia

A edição atual da Reveleteo propõe um mergulho nas intersecções entre teologia, filosofia da linguagem, hermenêutica e educação libertadora. Os artigos aqui reunidos oferecem abordagens densas e plurais sobre o fenômeno religioso, suas implicações políticas e pedagógicas, e os desafios contemporâneos da espiritualidade. A alternância entre estilos de apresentação visa enriquecer a leitura e destacar a singularidade de cada contribuição.

Abrindo esta edição, Jefferson Zeferino, em *Notas sobre a religião no pensamento de Karl Barth*, investiga a radicalidade da crítica barthiana à religião. O autor salienta que a revelação, segundo Barth, não apenas transcende, mas abole a religião, inclusive o cristianismo, ao confrontar qualquer pretensão teológica de dizer Deus com exatidão. Jefferson evidencia como Barth oferece pistas para uma crítica às teologias totalizantes, ao pontuar os limites da linguagem religiosa e a impossibilidade de capturar o divino por meio de sistemas dogmáticos. A abordagem bibliográfica revela um pensamento teológico comprometido

com a transcendência e com a desconstrução de discursos religiosos que se pretendem absolutos.

Da normatividade da linguagem à democracia agonística: Wittgenstein e a crítica ao populismo reacionário do discurso político-religioso do fundamentalismo bíblico é o título do artigo de Petterson Brey, que articula a filosofia tardia de Wittgenstein com a teoria política de Chantal Mouffe. O autor denuncia os efeitos destrutivos do populismo reacionário aliado ao fundamentalismo bíblico, mostrando como a absolutização da linguagem religiosa compromete a pluralidade democrática e transforma o espaço político em campo de guerra simbólica. A análise mobiliza conceitos como jogos de linguagem, formas de vida e agonística, revelando que a preservação da abertura linguística é condição para a sobrevivência da democracia. Trata-se de uma crítica filosófica e política que ilumina os riscos da doutrinação bélica e da homogeneização simbólica promovida por discursos religiosos autoritários.

No artigo *O encontro de Jesus com a mulher samaritana (Jo 4,4-30.39-42): uma leitura à luz da metodologia de Paulo Freire*, Rita Maria Gomes, Macionila Campos de Oliveira e Mayro Christyan Brito de Araújo aproximam a práxis libertadora de Jesus da pedagogia freiriana. A leitura do diálogo entre Jesus e a samaritana revela um processo de conscientização crítica e transformação pessoal, em que a mulher redescobre o sentido de sua vida e impacta sua comunidade. A análise bibliográfica, fundamentada em obras de Freire e comentários sobre o Evangelho de João, evidencia como o diálogo pode ser instrumento de libertação frente aos estereótipos impostos. O artigo reforça a potência da educação como caminho de emancipação espiritual e social, aproximando a pedagogia da esperança à prática de Jesus.

Jungley de Oliveira Torres Neto apresenta *A potencialidade da linguagem em ser diálogo na hermenêutica de Gadamer: implicações para o estudo inter-religioso*, explorando a linguagem como acontecimento e fundamento do diálogo inter-religioso. A hermenêutica filosófica de Gadamer é proposta como alternativa às abordagens técnicas das ciências naturais, valorizando a abertura à alteridade e à multiplicidade de expressões religiosas. A linguagem, nesse contexto, não é mero instrumento, mas elemento estruturante da experiência humana e religiosa. O autor defende que a compreensão não se reduz a um procedimento técnico, mas constitui uma interação dinâmica com o mundo e

com o outro, sendo essencial para pensar o fenômeno religioso em sua complexidade. A ética do diálogo emerge como chave interpretativa para promover um entendimento que transcenda os limites metodológicos tradicionais.

Contemplação e ação: análise dos conceitos de oração e de Igreja no livro Crer ou não crer é o estudo apresentado por Luís Henrique Piovezan, que realiza uma análise discursiva da obra de Fábio de Melo e Leandro Karnal. A divergência entre os autores revela visões contrastantes sobre espiritualidade e engajamento: Karnal defende uma Igreja institucionalizada e contemplativa, enquanto Fábio de Melo propõe uma Igreja servidora e ativa, alinhada à Teologia da Libertação e ao Concílio Vaticano II. O artigo aponta para a necessidade de revitalização da teologia comprometida com a ação transformadora, destacando a urgência de uma espiritualidade que dialogue com os desafios sociais contemporâneos. A análise evidencia como o conceito de oração pode ser um indicativo das tensões entre tradição e renovação no pensamento religioso atual.

Boa Leitura

Glaucio Alberto Faria de Souza- Editor
Lucia Eliza Ferreira Albuquerque

Notas sobre a religião no pensamento de Karl Barth

Notes on religion in the thought of Karl Barth

*Jefferson Zeferino

Resumo

O pensamento de Karl Barth é marcadamente cristão. Isto está bem representado em sua Dogmática da Igreja, cujo primeiro volume é dedicado à reflexão a respeito da palavra de Deus, isto é, sobre o modo como Deus se dá a conhecer. É neste volume que, ao encaminhar uma discussão a respeito do derramamento do Espírito Santo, o tema da religião recebe atenção. Na § 17, o autor fala sobre a revelação como abolição/elevação (*Aufhebung*) da religião. A partir de uma exploração bibliográfica, o presente estudo objetiva conhecer o modo como Karl Barth desenvolve sua abordagem sobre a religião. Conclui-se que a radicalidade de sua crítica à religião está alocada em sua compreensão sobre a revelação, de tal modo que nem mesmo a religião cristã escapa de seu escrutínio. Além disso, ao pontuar os limites da teologia na tentativa de dizer Deus, o teólogo de Basileia oferece pistas para uma crítica às teologias totalizantes e fundamentalistas que em suas pretensões de sentido e de verdade acreditam se apoderar das palavras certas sobre Deus.

Palavras-chave: Karl Barth.

Revelação. Religião. Teologia.

Cristianismo.

Abstract

Karl Barth's thinking is strikingly Christian. This is well represented in his Church Dogmatics, the first volume of which is devoted to reflection on the word of God, that is, on how God makes himself known. In this volume, the theme of religion receives attention in a discussion on the outpouring of the Holy Spirit. In §17, Barth speaks of revelation as the abolition/elevation (*Aufhebung*) of religion. This study aims to understand how Karl Barth develops his approach to religion based on a bibliographic exploration. It concludes that the radical nature of his criticism of religion is rooted in his understanding of revelation, to the extent that not even Christianity escapes his scrutiny. Furthermore, by pointing out the limits of theology in its attempt to speak of God, the Basel theologian offers clues for a critique of totalising and fundamentalist theologies, which, in their claims to meaning and truth, believe they have a monopoly on the right words about God.

Keywords: Karl Barth.

Revelation. Religion.

Theology. Christianity.

****Doutor em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Pós-Doutorado em Teologia (PPGT/PUCPR). Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Contato: jeff.habeck@gmail.com**

Texto enviado em

14.09.2025

Aprovado em

30.09.2025



Introdução

Por que revisitar o pensamento de Karl Barth diante do tema da religião? David Tracy (1981) ensina que a teologia pública acontece em um movimento de correlação crítica entre a situação contemporânea e a interpretação crítica dos clássicos da arte, da razão e da religião. Entre os teólogos cuja interpretação da tradição cristã, Tracy localiza como clássicos estão, entre outros, Karl Rahner e Karl Barth. Revisitar Barth é revisitar um clássico e, provocados pela condição humana e pela discussão religiosa na situação contemporânea, tal reencontro com o edifício teológico barthiano está informado por novas perguntas e pela humildade diante de uma obra monumental que não pode ser reduzida a encaixotamentos tipológicos. Barth escapa dos juízos totalizantes de liberais e ortodoxos e, na profundidade de sua reflexão a respeito da fé cristã, oferece elementos que ajudam a pensar o humano na atualidade (ZEFERINO; SINER, 2022).

A crítica de Barth acerca da religião é radical. Para ele, a religião é tentativa humana de autodeterminação, salvação e santificação. Em outras palavras, a religião é uma forma de negligência do reconhecimento do senhorio de Deus em Jesus Cristo. Em tempos de diálogo inter-religioso, a postura de Barth pode parecer um grande obstáculo. Entretanto, parece pertinente um olhar mais próximo de sua lógica argumentativa para que se possa compreender a extensão e os acentos de sua crítica à religião.

O presente estudo organiza-se em três momentos: reflete a respeito da revelação de Deus conforme exposta no primeiro volume da “Dogmática da Igreja”; Examina a argumentação de Barth presente na § 17 da Dogmática, na qual escreve sobre a relevação de Deus como abolição/elevação da religião; visita outros textos do teólogo de Basileia que ampliam alguns aspectos da discussão. Conclui-se que o arcabouço teológico barthiano, apesar de marcadamente cristão, analisa criticamente a religião como realização humana, não poupando a própria religião cristã de tal escrutínio. Sua ênfase na revelação em Jesus Cristo e, conseqüentemente, no amor e na graça de Deus, localiza a teologia como saber pneumático que responde à proclamação da Igreja, mas que não pode se vangloriar de apoderar-se do mistério divino.

1 Notas sobre a revelação de Deus

Na Dogmática da Igreja, em seu volume inicial, dedicado à reflexão sobre a doutrina da Palavra de Deus, Karl Barth escreve uma introdução em que investiga a tarefa da dogmática de modo mais amplo e o lugar dos prolegômenos de modo mais específico. Para Barth, a “teologia consiste em falar sobre Deus na Igreja”¹ (BROMILEY, 1979, p. 3, tradução nossa). Em sua especificidade, “a teologia envolve um elemento de escrutínio próprio sobre a base, o objetivo e o conteúdo dessa fala sobre Deus”² (BROMILEY, 1979, p. 3, tradução nossa). Explica Geoffrey Bromiley, um dos responsáveis pela tradução da Dogmática para o inglês, que tal investigação não precisa estar sujeita aos critérios de outras ciências, mas à coesão entre o objeto e seu modo próprio de análise (BROMILEY, 1979, p. 3-4). A elaboração teológica barthiana acerca da religião, por ser teológica, não possui coerência externa, pois não é possível imputar caráter de revelação ao evento Cristo fora da teologia. Efetivamente, Barth não intenta fazer ciência ou filosofia da religião, ele parte do dado da fé enquanto pressuposto do fazer teológico (CUMMING, 2015, p. 50).

Barth, assim, entende que o labor teológico empregado pela dogmática³ se torna um exercício de fé que, por sua vez, se desdobra em atos de penitência, obediência e oração. A dogmática, ao se ocupar com a confissão e proclamação de fé da Igreja, concentra-se com o falar de Deus e o ouvir a Deus. Daí sua ênfase na palavra de Deus (BROMILEY, 1979, p. 4-5). Sua introdução é seguida por quatro capítulos:

Capítulo 1 – “A palavra de Deus como critério da Dogmática”⁴, composto pelas seções 3 a 7: § 3. “A proclamação da Igreja como material da dogmática”⁵; § 4. “A palavra de Deus em seu tríplice formato”⁶; § 5. “A natureza da Palavra de

1. “Theology consists of talk about God in the church.” Aqui e doravante, os textos originais são indicados em nota de rodapé. Explica-se que, no presente estudo, ainda enquanto aproximação inicial ao pensamento de Barth sobre a religião, utiliza-se a versão inglesa de sua Dogmática. Para estudos futuros projeta-se a inclusão da versão alemã para aprofundamento das discussões.

2. “More narrowly, however, theology involves an element of self-scrutiny.”

3. Quando nos referimos diretamente à Dogmática da Igreja, utilizamos, por vezes, o termo “Dogmática” com inicial maiúscula. Quando o trabalho faz menção ao trabalho teológico de reflexão “dogmática”, utiliza-se o termo com inicial minúscula.

4. “The Word of God as the Criterion of Dogmatics.”

5. “Church Proclamation as the Material of Dogmatics.”

6. “The Word of God in its Threefold Form.”

Deus”⁷; § 6. “A cognoscibilidade da palavra de Deus”⁸; § 7. “A palavra de Deus, dogma e dogmática”⁹ (BARTH, 1975).

Capítulo 2 – “A revelação de Deus”¹⁰, dividido em três partes. Parte I – “O Deus triúno”¹¹, composta pelas seções 8 a 12: § 8. “Deus em sua revelação”¹²; § 9. “A triunidade de Deus”¹³; § 10. “Deus, o Pai”¹⁴; § 11. “Deus, o Filho”¹⁵; § 12. Deus, o Espírito Santo”¹⁶ (BARTH, 1975). Parte II – “A encarnação da Palavra”¹⁷, composta pelas seções 13 a 15: § 13. “A liberdade de Deus para o humano”¹⁸; § 14. “O tempo da revelação”¹⁹; § 15. “O mistério da revelação”²⁰. Parte III - “O derramamento do Espírito Santo”²¹, composta pelas seções 16 a 18: § 16. “A liberdade do humano para Deus”²²; § 17. “A revelação de Deus como abolição da religião”²³; 18. “A vida dos filhos de Deus”²⁴ (BARTH, 1970).

Capítulo 3 - “A sagrada escritura”²⁵, composto pelas seções 19 a 21: § 19. “A palavra de Deus para a Igreja”²⁶; § 20. “Autoridade na Igreja”²⁷; § 21. “Liberdade na Igreja”²⁸ (BARTH, 1970).

Capítulo 4 - “A proclamação da Igreja”²⁹, composto pelas seções 22 a 24: § 22. “A missão da Igreja”³⁰; § 23. “A dogmática como função da Igreja que ouve”³¹; § 24. A dogmática como função da Igreja que ensina”³² (BARTH, 1970).

7. “The Nature of the Word of God.”

8. “The Knowability of the Word of God.”

9. “The Word of God, Dogma and Dogmatics.”

10. “The Revelation of God.”

11. “The Triune God.”

12. “God in His Revelation.”

13. “The Trinity of God.”

14. “God the Father.”

15. “God the Son.”

16. “God the Holy Spirit.”

17. “The Incarnation of the Word.”

18. “God’s Freedom for Man.”

19. “The Time of Revelation.”

20. “The Mystery of Revelation.”

21. “The Outpouring of the Holy Spirit.”

22. “The Freedom of Man for God.”

23. “The Revelation of God as the Abolition of Religion.”

24. “The Life of the Children of God.”

25. “Holy Scripture.”

26. “The Word of God for the Church.”

27. “Authority in the Church.”

28. “Freedom in the Church.”

29. “The Proclamation of the Church.”

30. “The Mission of the Church.”

31. “Dogmatics as a Function of the Hearing Church.”

32. “Dogmatics as a Function of the Teaching Church.”

Em sua estrutura, percebe-se, portanto, que Barth localiza a discussão a respeito da religião sob o tema da revelação e em relação com sua compreensão do Espírito Santo. De modo a situar o leitor no empreendimento teológico barthiano, parece pertinente, em linhas gerais, apontar alguns aspectos que constituem o desenvolvimento deste segundo capítulo.

Ao discutir o ser de Deus e sua revelação nas escrituras sagradas (§ 8), Barth compreende que a palavra revelada aponta para a Trindade, o Pai criador, o Filho reconciliador e o Espírito redentor. Deus, assim, é sujeito, ação e efeito (Bromiley, 1979, p. 13-15). Deus, em sua triunidade (§ 9), é uno em seus três distintos modos de ser que estão em contínua relação em sua parentalidade, filiação e espiritualidade (*spirithood*), isto é, na geração, no ser gerado e no proceder. Tal singularidade, porém, é também mistério de Deus, uma vez que conceitos e termos humanos não são capazes de dizer Deus, mas ajudam a tentar dizer aquilo que se quer dizer quando se é confrontado com o mistério divino (BROMILEY, 1979, p. 16-17).

O senhorio de Deus se expressa no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Deus, o Pai (§ 10), é reconhecido primeiro como Criador e, então, como Pai eterno, justamente por ser o Pai de Jesus Cristo. Daí que a paternidade do Pai não está diretamente ligada com a criação. O senhorio do Pai, de forma livre, cria e sustenta a existência humana. Assim, por analogia, o autor da existência pode ser chamado de Pai e Criador (BROMILEY, 1979, p. 17-18). Deus, o Filho (§ 11), é o Reconciliador e Filho eterno. Ele age de modo novo na reconciliação pela qual também é reconhecido como senhor. Alinhado ao credo niceno, Barth reforça a compreensão de Jesus Cristo como senhor, verdadeiro Deus, gerado, anterior a todos os tempos, luz, consubstancial ao Pai e por meio de quem todas as coisas foram criadas (BROMILEY, 1979, p. 19). Deus, o Espírito Santo (§ 12), é o Redentor e Espírito eterno. O Espírito Santo conduz à fé e à revelação. Seu trabalho redentor opera na garantia da participação, instrução e testemunho humanos. O Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho e é fator de comunhão entre eles, é senhor eterno, “ele é Deus como o ato de amor”³³ (BROMILEY, 1979, p. 20, tradução nossa).

Ao falar sobre a encarnação, Barth reflete a respeito de Jesus Cristo como a liberdade de Deus para o ser humano (§ 13). Por vontade de Deus, a revelação se

33. “He is God as the act of love.”

efetiva na encarnação (BROMILEY, 1979, p. 22-23). O tempo da revelação (§ 14) é o tempo em que Deus se dirige ao humano e isto acontece em um momento oportuno. O tempo do Antigo Testamento é o tempo da expectativa, enquanto o do Novo Testamento (NT) é o da memória. O NT aponta para a revelação na encarnação e para Jesus Cristo como um ser humano em dado momento e lugar históricos; aponta também para um Deus abscondito, na história de sofrimento de Jesus que deu sua vida sob o juízo divino; o NT testifica de um Deus presente na encarnação e que é novamente esperado em sua *parousia* (BROMILEY, 1979, p. 23-24). O mistério da revelação (§ 15) indica que, ao ser a revelação conhecida por meio da encarnação, a dogmática possui uma fundamentação cristológica. O milagre da concepção de Jesus, no qual “[...] Deus assume a criatura e transmite a ela a sua própria existência”³⁴, deve ser concebido sob o mistério divino (BROMILEY, 1979, p. 27, tradução nossa).

Finalmente, na terceira parte do Capítulo 2, Barth escreve sobre o derramamento do Espírito. A liberdade humana para Deus (§ 16), conta com o protagonismo do Espírito Santo. A escritura fala sobre aqueles que recebem a palavra em lugares e tempos determinados, como constituintes de uma comunidade chamada Igreja. A revelação é doação de Deus e recepção humana pelo Espírito Santo. Os aspectos objetivos e subjetivos da revelação, portanto, são distintos, mas inseparáveis. No que respeita à interface entre revelação e religião (§ 17), vale dizer que a segunda está relacionada justamente com o aspecto subjetivo da primeira. Aqui, Barth se dedica a refletir a respeito da relação entre religião e a teologia, discute a religião como descrença e tematiza o cristianismo como a verdadeira religião. Na vida dos filhos e filhas de Deus (§ 18), enquanto destinatários da revelação e, consequentemente, tema da dogmática, há um chamado para ser e agir no amor. O amor é tanto a base da existência humana, como horizonte de ação direcionado ao próximo (BROMILEY, 1979, p. 27-33).

2 Notas sobre a relação entre revelação e religião

Na §17 da Dogmática, Karl Barth reflete a respeito da revelação de Deus como *Aufhebung* da religião. A tradução inglesa da Dogmática e o comentário de Bromiley optam pelo uso do termo *abolition*. O próprio Bromiley (1979,

34. “At the conception God assumes the creature and imparts his own existence to it.”

p. 29), porém, faz a ressalva de que Barth estava ciente da duplicidade da terminologia, pois, em sua carga hegeliana, o termo pode significar tanto elevação como abolição. A seção sobre a religião está subdividida em três partes: 1. “O problema da religião na teologia”³⁵; 2. “Religião como descrença”³⁶; 3. “Religião verdadeira”³⁷ (BARTH, 2009).

1. De acordo com Barth, o problema da religião como tema teológico remete ao lado subjetivo da revelação que encontra o ser humano justamente na experiência do fenômeno religioso. Nesse sentido, o problema da religião deve ser considerado em sua pluralidade - as religiões. Porém, outra questão que emerge é se a revelação pode ser equiparada às demais religiões mundiais. O caminho do liberalismo teológico certamente abriu espaço para uma discussão geral sobre a religião, mas Barth entende estar na esteira de autores como Tomás de Aquino e Calvino, ao resistir a esta abertura. Para ele, uma teologia séria mantém sua fidelidade à revelação de Deus em Jesus Cristo. Desse modo, a pergunta não é pelo lugar da revelação no universo religioso, mas acerca do significado da religião no interior da revelação (BROMILEY, 1979, p. 29). A presença de Deus no universo das religiões humanas, significa, antes de mais, que Deus está presente. A revelação como abolição/elevação da religião se dá, sobretudo, na encarnação - pois neste movimento a revelação antecede a religião (BARTH, 2009, p. 100).

2. A compreensão da religião como descrença, quer dizer que a revelação se opõe a ideias arbitrárias sobre Deus e que a reconciliação divina contradiz a autodeterminação humana. A religião remete a tentativa humana de se tornar seu próprio Deus. A revelação, operando desde fora, coloca a religião em crise ao colocá-la sob o juízo da idolatria e da autodeterminação. Desse modo, mesmo se tornando disponível ao ser humano na forma da religião, a revelação a revoga (BROMILEY, 1979, p. 29-30). Aí opera também a distinção entre fé e descrença. A fé resulta do movimento de derramamento do Espírito e recepção humana, enquanto a religião seria, justamente, a descrença na forma da autojustificação (RODRIGUES, 2012).

3. O cristianismo é descrito como religião verdadeira em virtude da ação de Deus como criação, eleição, justificação e santificação, que permite que

35. “The Problem of Religion in Theology.”

36. “Religion as Unbelief.”

37. “True Religion.”

as pessoas creiam no nome de Jesus Cristo. O cristianismo não é religião verdadeira por qualidades próprias. Inclusive, quando tenta se provar como religião verdadeira, diversos problemas tomam forma, como na defesa de uma superioridade cristã ou mesmo no conceito de cristandade. Há, porém, que se compreender que há tanto a possibilidade de religião falsa como de religião verdadeira. Mas o que torna uma religião verdadeira é a ação de Deus. “Que exista religião verdadeira é uma ação da graça de Deus em Jesus Cristo e um evento no derramamento do Espírito Santo”³⁸ (BROMILEY, 1979, p. 30-31). É na revelação que Deus alcança o humano, tornando-se audível em Jesus Cristo. Quando Barth entende que a revelação revoga a religião, também o cristianismo é sujeito a esta crítica. É pela graça e ao proclamar o nome de Jesus Cristo, que ela pode ser elevada a religião verdadeira. Todavia, toda aproximação humana da revelação é religião, a revelação em si depende sempre de novo da obra vivificante do Espírito Santo, na medida em que aponta para a salvação mediada pelo Filho (CUMMING, 2015).

Apresentados, de modo panorâmico, os elementos que compõem a reflexão de Barth sobre a religião na §17 de sua Dogmática. Parece pertinente destacar alguns deles em relação com os estudos de alguns comentadores de Barth.

Em Barth, a religião é reconhecida como um fenômeno humano, considerando seus anseios e ideias sobre o divino. A revelação, por sua vez, é a própria comunicação de Deus com o ser humano. O homem é capaz de religião, mas somente pela força do Espírito ele pode ter acesso à realidade de Deus. Barth, porém, vale dizer, nunca se confrontou especificamente com alguma religião a ponto de estudá-la em relação com a fé cristã (WEST, 2014).

A discussão sobre verdadeiro e falso, segundo Eberhard Busch, deve considerar que, em Barth, Deus é a verdade e disso decorre que a verdade pertence a Deus e não ao ser humano. Acreditar que alguém possa se apoderar da verdade seria um autoengano. O caminho possível, para o teólogo de Basileia, é que a verdade busque o ser humano (BUSCH, 2004, p. 132-133). Nessa direção, a compreensão da religião como esforço humano, coloca também o cristianismo, enquanto religião, sob juízo - diante do qual, tanto a cristão quanto

38. No original: “That there is true religion is an act of God’s grace in Jesus Christ and an event in the outpouring of the Holy Spirit.”

a não cristãos resta a possibilidade de arrependimento e de esperança (BUSCH, 2004, p. 141, 145).

Busch, em sua análise sobre o engano da religião, indica que, para Barth, a revelação desmascara aquilo que é impiedade, mas que está sob a aparência da religião. Isto acontece pois ela demonstra que quando o humano fala sobre Deus, apenas se engana achando que pode falar de Deus; e que a busca humana de justificação e santificação como esforços próprios são movimentos centrados no próprio humano (BUSCH, 2004, p. 143-144).

A abolição (*Aufhebung*) da religião não significa sua negação, pois, pela graça, a religião pode subsistir na revelação. Tal justificação da religião se dá no agir de Deus que conecta o humano a ele. “Em nossa religião e apesar de nossa religião, somos livres para honrar a Deus, pois vivemos pela sua justificação e santificação, e somos livres para interagir com os adeptos de religiões não cristãs em solidariedade e esperança”³⁹ (BUSCH, 2004, p. 145, tradução nossa).

Tal dimensão ética, imaginada por Busch no âmbito inter-religioso, é conectada com a discussão sobre a religião por Richard P. Cumming. Para ele, com Barth é possível compreender que o humano que se relaciona com Deus não é um indivíduo isolado, mas humano em sua *co-humanidade*. O Deus que se relaciona com o humano, por sua vez, também é relacional – *Deus pro nobis* (Lutero). Em sua liberdade, Deus escolhe criar e amar a humanidade. Ser com Deus, é a compreensão barthiana da existência humana à luz do *Deus pro nobis*, que é um Deus sofredor (CUMMING, 2015, p. 53-59; ZEFERINO, 2018).

Com o auxílio dos citados comentaristas de Barth, destacaram-se aspectos ligados ao fazer teológico, à ética cristã, à vida comunitária, à compreensão da religião em sua relação com a revelação e à convivência com adeptos de outras religiões. De modo a sintetizar tal percurso, parece agora pertinente, como conclusão do tópico, citar a ementa com a qual Barth abre a §17:

A revelação de Deus no derramamento do Espírito Santo é a presença julgadora, mas também reconciliadora de Deus no mundo da religião humana, isto é, no âmbito das tentativas do humano de se justificar e santificar perante uma imagem instável e arbitrária de Deus. A Igreja é

39. No original: “In our religion and despite our religion, we are liberated to honor God in that we live by his justification and sanctification, and we are free also to interact with the adherents of non-Christian religions in solidarity and hope.”

o lugar da verdadeira religião, pois por meio da graça ela vive pela graça (BARTH, 2009, p. 81, tradução nossa).⁴⁰

3 Outras notas sobre a religião

Ao se compreender que a religião, em Barth, estaria corretamente ordenada se submissa à revelação, pode parecer que qualquer tentativa de abertura para as outras religiões resulte fracassada e que a única forma legítima de religião seria o fazer teológico cristão enquanto glorificação de Jesus Cristo. Entretanto, como já indicado nos tópicos anteriores, há aspectos do pensamento de Barth que garantem um espaço de diálogo. Há, certamente, que se admitir que sua arquitetônica teológica é marcadamente cristã, ainda assim, ele desencoraja um pretensão domínio da verdade, reconhece descaminhos históricos realizados pela religião cristã e convoca teólogos e teólogas a um exercício humilde e não totalizante de sua tarefa.

O tema da religião aparece em diferentes momentos do pensamento barthiano. De modo seletivo, destacam-se alguns aspectos que parecem contribuir com o caminho argumentativo desenvolvido até aqui.

Em *O problema da ética na atualidade*, ao refletir sobre fins penúltimos, como a religião e a moral, Barth escreve:

Ou será que o homem religioso em si, seja ele Lutero, Inácio de Loyola ou Kierkegaard, ele com sua estranha peculiaridade, seu fanatismo, sua presunção, sua tendência quase que inevitável ao farisaísmo dos mais refinados, com seu titanismo supremo e audaz - pois isto é que é religião, encarada como querer e fazer humano - será que esse homem poderá ser entendido como estação no caminho rumo ao reino do amor? Não poderia ser logo ele, tragicamente, o mais grave empecilho para a vinda do mesmo, não poderia ser o fim religioso o mais heterogêneo de todos em relação ao fim último? (BARTH, 2006, p. 100).

Desde a contraposição entre revelação e religião, como vista na Dogmática, é possível interpretar essa passagem como reflexão da crítica barthiana à autodeterminação humana. Já no texto de 1922, Barth repousa sua teologia na revelação de um Deus de misericórdia e amor. No encontro com o humano,

40. “The revelation of God in the outpouring of the Holy Spirit is the judging but also reconciling presence of God in the world of human religion, that is, in the realm of man’s attempts to justify and to sanctify himself before a capricious and arbitrary picture of God. The Church is the locus of true religion, so far as through grace it lives by grace.”

porém, permanece a infinita diferença qualitativa entre eles. Dizer Deus, torna-se, assim, um desafio, uma vez que o que se pode falar sobre Deus são sempre apenas palavras. O que resta ao humano é confiar em Deus e em sua graça. Afirma Barth:

O que é fé eu tiraria daquela passagem no evangelho onde consta: “Eu creio, ajuda-me na minha falta de fé.” E o que é revelação o depreenderia de uma palavra de Lutero: “Eu não o sei nem o entendo, mas ouço soar de lá de cima para dentro de meus ouvidos o que pessoa alguma jamais concebeu” (BARTH, 2006, p. 106).

Para Barth, portanto, a fé e a revelação confirmam a impossibilidade do ser humano chegar a Deus por si mesmo. As palavras fé e revelação não resolvem a crise ética, mas apontam para o caminho de Deus na direção da humanidade – Jesus Cristo.

Ao localizar a discussão sobre a religião sob o tema do Espírito Santo, em sua Dogmática, soa razoável pensar alguns elementos da pneumatologia barthiana. Em sua “Introdução à teologia evangélica”, Barth reserva algumas páginas para refletir a respeito do Espírito dentro do tema do lugar da teologia. Ele compreende que a teologia evangélica só pode existir como uma teologia pneumática, uma vez que ela, como “ciência modesta, livre, crítica e alegre, só poderá ser possível e real dentro do campo de força do Espírito, só como teologia pneumática” (BARTH, 2007, p. 39). Mais, a teologia “só poderá existir se tiver a coragem de confiar que o Espírito é a verdade, que ele levanta a pergunta pela verdade e simultaneamente a responde” (BARTH, 2007, p. 39). Efetivamente, a teologia pneumática é aquela que não arroga para si nenhuma sustentação, pois está fundada em algo que não pode ser controlado. Ela pensa a liberdade de Deus, não ditando as regras, mas seguindo o agir do próprio Deus, não podendo ser outra coisa senão doxologia. Assim, para Barth, é confiando no Espírito, mas sem apoderar-se dele que o fazer teológico tem lugar.

A teologia evangélica deve estar ciente de suas limitações e de que só consegue executar seu trabalho se não tentar se apoderar daquilo que a sustenta. Caso aquilo de que a teologia evangélica fala fosse um pressuposto, tal “poder do qual ela se apoderasse não seria um poder capaz de sustentar nem a teologia nem suas teses” (BARTH, 2007, p. 36). O poder que sustenta todas as coisas não está disponível para ser controlado, mas está “presente e atuante no

conteúdo das teses da teologia, na história da salvação e na revelação, no ouvir e no falar das testemunhas bíblicas, na existência e na ação da comunidade por eles convocada”. Este poder “ao ser testemunhado, está presente e atuante também no labor da comunidade - mas poder que a transcende em todos os sentidos” (BARTH, 2007, p. 36). Decreta Barth: “Ninguém, portanto, manuseia esse poder” (BARTH, 2007, p. 37).

A teologia evangélica, desse modo, parece “pairar no ar” (*ruah, pneuma*). Um “ar movimentado, fresco, saudável, em contraposição ao ar imóvel do quarto fechado, ar este que não mexe com ninguém, mas que não passa de ar viciado” (BARTH, 2007, p. 37). A palavra de Deus, a comunidade, as testemunhas e a teologia têm lugar “na esfera do ar que livremente se move e põe em movimento”. Este é “o poder atuante de Deus, poder de revelar-se livremente aos seres humanos, penetrar em sua vida e, assim libertá-los para Ele” (BARTH, 2007, p. 37).

Como teologia pneumática, a teologia evangélica é teologia espiritual justamente quando movida pelo “ar fresco e movimento do Espírito”, e perde sua tração quando “se deixa atrair e impelir para dentro de recintos em cujo ar viciado está automática e radicalmente impedida de ser e de realizar o que poderia e deveria” (BARTH, 2007, p. 39). Um espírito viciado, ar pressuposto de recintos fechados, não movimenta a vida da comunidade. Para Barth, portanto, a teologia evangélica é o clamor pelo Espírito. “A teologia evangélica é rica nesta sua pobreza total, firmemente sustentada e segurada nessa sua completa falta de pressuposições”. Ela é “rica, sustentada e segurada ao aceitar a promessa, agarrando-se a ela sem ceticismo, mas também sem arrogância”. Sabendo que “é o Espírito, e não a teologia, que ‘tudo escruta, até mesmo as profundezas de Deus’” (BARTH, 2007, p. 40).

Cerca de quarenta anos antes de seu canto de cisne, Barth, ao refletir sobre “A palavra de Deus como encargo da teologia”, afirma:

Precisamente de modo tão exato devemos considerar que essa é a situação de nosso encargo, que de Deus somente o *próprio* Deus pode falar. O encargo da teologia é a palavra de Deus. [...] devemos considerar que o alvo de nossos caminhos é que o próprio Deus fale (BARTH, 2006, p. 82).

Estabelecida a devida humildade do humano que quer tratar do mistério de Deus, compreende-se que a esperança da teologia é “que o próprio Deus fale”. O teólogo suíço compreende que Deus realmente fala, que suas palavras criativas (*logos* e *dabar*) e redentoras (Jesus Cristo) ressoam para dentro da humanidade por meio da humanização do próprio Deus:

Todos os meus pensamentos giram em torno daquele um ponto, que no Novo Testamento se chama Jesus Cristo. Quem diz “Jesus Cristo” não pode dizer: “poderia ser”, mas: “é”. No entanto, quem de nós está em condições de dizer “Jesus Cristo”? Nós talvez tenhamos de nos contentar com a constatação de que Jesus Cristo é dito pelas suas primeiras testemunhas. Crer na promessa com base em seu testemunho e ser, portanto, testemunhas de seus testemunhos, ou seja, teólogos escriturísticos, isso seria então nosso encargo (BARTH, 2006, p. 83).

Em sua arquitetura, Barth fala de uma teologia evangélica para a Igreja. A autoridade da Bíblia é interna à comunidade dos crentes. Tal teologia é possível desde uma coerência interna, mas incapaz de apoderar-se daquilo em que diz crer. A revelação que, para Barth, é a própria comunicação de Deus em Jesus Cristo, está para além da religião justamente por estar fora do domínio humano. À teologia, entende Barth, resta a esperança de que Deus fale e que o ar fresco do Espírito a movimente. Por fim, provocados pelo caminho argumentativo de Barth e como livre exercício de interpretação de sua teologia, parece razoável questionar se, como realização humana, os discursos teológicos não pertencem, em última instância, ao universo da religião.

Considerações Finais

O presente estudo estabelece uma primeira aproximação à teologia de Karl Barth sobre a religião. Sem a pretensão de esgotar o tema e cientes do amplo universo bibliográfico que ainda pode ser visitado para a ampliação da discussão, buscou-se apresentar a questão da religião na Dogmática em diálogo com outros escritos do teólogo suíço. Conclui-se que, em seu pensamento, a revelação precede a religião, estando a segunda abrigada na primeira como momento subjetivo da comunicação da revelação divina no derramamento do Espírito. Todas as religiões enquanto construções humanas estão sob a crítica barthiana da religião, incluído o cristianismo. Disso decorre o reconhecimento dos limites da própria teologia evangélica que subsiste apenas quando

movimentada pelo ar movimentado do Espírito. O fazer teológico, portanto, é, antes de mais, tarefa humilde que não deveria cair na tentação de apoderar-se de Deus.

Barth assume a existência de Deus como verdadeira, mas a entende como não completamente apreensível. De certa forma, podemos dizer que, para Barth, não só ao ser humano é impossível chegar a Deus como também é impossível apreendê-lo teoricamente em sua integralidade. Esta crítica deve ser aplicada ao próprio pensamento de Barth, entendendo sua elaboração teológica, assim como qualquer outra, enquanto precária, provisória e contextual. Percepção que ele mesmo corroboraria, pois, para ele “toda obra humana é só trabalho preparatório, e um livro teológico ainda o é mais que qualquer outra obra!” (BARTH, 2016, p. 43).

Percebe-se justamente aí a força da teologia barthiana na resistência a teologias fundamentalistas. A ortodoxia barthiana é humanista (ZEFERINO; SINER, 2022), abre-se para a fragilidade da existência e para a fragilidade da própria teologia em sua incapacidade de dizer Deus e apoderar-se dele. Nesse sentido, ajuda a balizar a crítica contra teologias e discursos religiosos que se pretendem totalizantes ou mesmo que não reconheçam os limites da própria religião cristã. A afirmação do cristianismo a qualquer custo encontra um interessante obstáculo na teologia de Barth. Nesse sentido, Barth pode ser considerado um interessante ponto de tensão interna, uma vez que sua teologia dogmática não relativiza aspectos tradicionais da fé cristã. Efetivamente, ao dar força para o reconhecimento dos limites das construções humanas da teologia e da religião cristã, Barth desvela perspectivas teológicas que acreditam dominar as palavras⁴¹ e, por meio delas, a Deus, como impiedade, idolatria e autojustificação.

Apesar de Barth não ter assumido a tarefa de pensar o diálogo inter-religioso, ao proclamar um Deus humanado, pode-se compreender a promoção da vida, da misericórdia e da graça como pontos de partida para um diálogo entre as religiões focado na potencialização das características de gratuidade e solidariedade das tradições religiosas em um processo de mútuo aprendizado. Aqui, a ética pode exercer uma função de diálogo e serviço. Para Barth, na

41. Sobre isso, ver o debate de Rubem Alves (2020) acerca do que ele denominava de Protestantismo da Reta Doutrina.

imagem de Jesus como o ser humano para os outros, também o humano é compreendido em sua existência relacional. Ser humano com o outro, co-humanidade, existindo no amor e em amor, faz com que a fé cristã não possa ser reduzida ao amor aos cristãos. A relação filial com Deus não é isolada, mas vivida em co-humanidade e comunidade.

Referências

- ALVES, Rubem. Religião e repressão. Juiz de Fora: Editora Siano, 2020.
- BARTH, Karl. Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God. Volume I. § 16-18. The Revelation of God: The Outpouring of the Holy Spirit. London, New York: T&T Clark, 2009.
- BARTH, Karl. A Carta aos Romanos. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2016.
- BARTH, Karl. Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God. Volume I, Part One. Edinburgh: T&T Clark, 1975.
- BARTH, Karl. Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God. Volume I, Part Two. Edinburgh: T&T Clark, 1970.
- BARTH, Karl. Dádiva e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2006.
- BARTH, Karl. Introdução à teologia evangélica. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BROMILEY, Geoffrey W. Introduction to the Theology of Karl Barth. Edinburgh: T&T Clark, 1979.
- BUSCH, Eberhard. The great passion: an introduction to Karl Barth's Theology. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- CUMMING, Richard Paul. Revelation as apologetic category: a reconsideration of Karl Barth's engagement with Ludwig Feuerbach's critique of religion. Scottish Journal of Theology, v. 68. n.1, p. 43-60, 2015.
- RODRIGUES, Adriani Milli. A crítica da religião na teologia de Karl Barth. Kerygma, v. 8, n. 1, p. 37-67, 2012.
- TRACY, David. The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism. New York: Crossroad, 1981.

WEST, Charles. Barth, Kraemer, and Bonhoeffer on Religion: a reflection. *Journal of Ecumenical Studies*, v. 49, n. 1, p. 53-58, 2014.

ZEFERINO, Jefferson. Karl Barth e teologia pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res publica no horizonte da teologia da cidadania. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

ZEFERINO, Jefferson; SINNER, Rudolf. O humanismo cristão de Karl Barth: uma teologia pública? *Pistis & Praxis*, v. 14, n. 1, p. 133-154, 2022, doi: <http://doi.org/10.7213/2175-1838.14.001.DS07>.

Da normatividade da linguagem à democracia agonística: Wittgenstein e a crítica ao *populismo reacionário* do discurso político-religioso do fundamentalismo bíblico

From the normativity of language to agonistic democracy:
Wittgenstein and the critique of the *reactionary populism* of the
political-religious discourse of biblical fundamentalism

*Petterson Brey

Resumo

A partir do diálogo entre a filosofia tardia de Wittgenstein e a teoria da democracia agonística de Mouffe, este ensaio sustenta que o populismo reacionário, quando articulado ao fundamentalismo religioso, destrói o terreno partilhado da linguagem e converte a política em guerra simbólica contra inimigos fabricados, eliminando a possibilidade de persuasão e bloqueando a pluralidade constitutiva da democracia. O problema central, assim, não se limita a uma conjuntura histórica específica, mas concerne à própria natureza da linguagem quando absolutizada como dogma e mobilizada como instrumento de poder excludente. Metodologicamente, o texto desenvolve-se por meio de articulação conceitual, mobilizando categorias como “jogos de linguagem”, “formas de vida”, “persuasão” e “agonística”, de modo a construir conexões entre Wittgenstein, Mouffe, Giannotti e Spinoza. Na primeira parte, explora-se como a normatividade da linguagem e a dimensão plural do dissenso abrem caminho para uma concepção agonística da democracia. Na segunda, analisa-se o populismo reacionário como dispositivo discursivo que destrói essa possibilidade, substituindo o espaço da persuasão pela doutrinação bélica. Na terceira, aprofunda-se o exame do fundamentalismo bíblico, mostrando como a absolutização da Escritura fornece uma gramática simbólica para legitimar narrativas homogêneas e sustentar a lógica populista da guerra político-espiritual. Com isso, pretende-se demonstrar que a crítica ao populismo reacionário só pode ser plenamente compreendida quando iluminada pela filosofia da linguagem e pela teoria da política, pois apenas nelas se torna claro que o destino da democracia agonística depende da preservação da abertura da linguagem, sem a qual o conflito legítimo degenera em cruzada sectária e a política se reduz a instrumento de exclusão.

Palavras-chave: Wittgenstein; democracia agonística; populismo reacionário; fundamentalismo religioso; jogos de linguagem.

Abstract

Drawing on the dialogue between Wittgenstein's later philosophy and Mouffe's theory of agonistic democracy, this essay argues that reactionary populism, when articulated with religious fundamentalism, destroys the shared ground of language and transforms politics into symbolic warfare against fabricated enemies, thereby eliminating persuasion and obstructing the plurality constitutive of democracy. The central problem, therefore, does not concern a mere historical conjuncture but the very nature of language when absolutized as dogma and mobilized as an instrument of exclusionary power. Methodologically, the text proceeds through conceptual articulation, engaging categories such as “language games,” “forms of life,” “persuasion,” and “agonistics,” to build connections among Wittgenstein, Mouffe, Giannotti, and Spinoza. The first part explores how the normativity of language and the plural dimension of dissent open the path toward an agonistic conception of democracy. The second analyzes reactionary populism as a discursive dispositif that dismantles this possibility, replacing persuasion with the imperative of indoctrination. The third deepens the inquiry into biblical fundamentalism, showing how the absolutization of Scripture provides a symbolic grammar that legitimizes homogeneous narratives and sustains the populist logic of politico-spiritual warfare. Thus, the essay seeks to demonstrate that the critique of reactionary populism can only be fully understood when illuminated by philosophy of language and political theory, for only then does it become clear that the fate of agonistic democracy depends on preserving the openness of language, without which legitimate conflict degenerates into sectarian crusade and politics is reduced to an instrument of exclusion.

Keywords: Wittgenstein; Agonistic Democracy; Reactionary Populism; Religious Fundamentalism; Language Games.

*Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Contato: pettersombrey@gmail.com

Texto enviado em
21.08.2025
Aprovado em
07.11.2025



Introdução

O presente texto, na qualidade de um breve ensaio, propõe-se a descrever os pontos de convergência, bem como estabelecer os limites, entre a *agonística* no discurso político e as proposições de Wittgenstein (2012; 2014) acerca da sua *filosofia da linguagem*. Tal empreitada, por conseguinte, requer que se faça uma breve exposição prévia acerca dos dois objetos a serem postos em referência mútua, com vistas à identificação dos possíveis pontos de convergência, mas, também, à delimitação dos seus limites constitutivos.

No desenvolvimento dessa perspectiva, a análise se estende à teoria política de Chantal Mouffe (2009), cuja concepção de *democracia agonística* permite compreender a dimensão produtiva do conflito na vida política e, em consequência, problematizar como a linguagem, pensada a partir de Wittgenstein, fornece o terreno partilhado que torna possível a disputa sem reduzi-la a antagonismo irreconciliável. A democracia, longe de visar a um consenso definitivo, é aqui concebida como campo de confrontações permanentes, em que a *persuasão* ocupa o lugar central da mediação discursiva e impede que o dissenso se converta em guerra.

Entretanto, se a filosofia da linguagem de Wittgenstein e a teoria política de Mouffe fornecem instrumentos para pensar a democracia a partir da pluralidade, torna-se necessário examinar como a emergência contemporânea do *populismo reacionário* opera na direção contrária, suprimindo a *agonística* em prol de uma homogeneização discursiva que substitui a persuasão pelo imperativo da *doutrinação*. Nesse quadro, a política deixa de ser espaço de reconhecimento do adversário e converte-se em campo de batalha simbólica, em que a diferença é aniquilada em nome de um suposto senso comum absoluto, marcado por narrativas que falseiam a realidade e eliminam a legitimidade da alteridade.

Essa dinâmica atinge sua expressão mais contundente quando o *populismo reacionário* se articula ao fundamentalismo religioso, particularmente no caso do *protestantismo da reta doutrina* (ALVES, 2020), que, ao absolutizar a linguagem bíblica como *código* universal, fornece uma gramática perfeita para o sectarismo político. A Bíblia, nesse registro, deixa de ser texto aberto a disputas hermenêuticas para se transformar em matriz totalizante da realidade, legitimando a guerra espiritual como guerra política e criando inimigos que precisam ser eliminados. Ao longo do texto, portanto, pretende-

se mostrar como essa fusão entre religião e populismo reforça a destruição da *agonística democrática* e confirma a pertinência das análises de Wittgenstein, Mouffe e, por extensão, de José Arthur Giannotti (1995) e Spinoza (2014; 2020), na crítica ao fechamento da linguagem e à manipulação dos afetos como instrumentos de poder.

1. Wittgenstein e Mouffe: jogos de linguagem, persuasão e a fundamentação da democracia agonística

Tendo em perspectiva o entendimento de Mouffe (2009), de que a obra filosófica do segundo Wittgenstein pode muito bem ser considerada como uma inovação teórica no que concerne a atividade política contemporânea, é razoável que se diga que, com base no pensamento wittgensteiniano, rompe-se com o paradigma universalista e homogeneizante constituinte das teorias políticas dominantes desde Hobbes. Tal compreensão, de acordo com Mouffe, eflui do tratamento que Wittgenstein dá aos tópicos *surgimento de regras* e *jogos de linguagem* nas suas “Investigações Filosóficas” (WITTGENSTEIN, 2014, p. 61-62, 123), bem como, a partir de sua obra “Da Certeza”, a questão da *persuasão* (WITTGENSTEIN, 2012). Assim, em vista dos seus aspectos antiessencialista e antimetafísico, pode-se compreender, no segundo Wittgenstein, uma ideia de política desenvolvida em arenas compostas de instabilidade, contingência e precariedade (ARMENDANE, 2022).

Para Wittgenstein,

uma regra está aí como um sinal postado no meio do caminho. Não deixa ele também qualquer dúvida em aberto sobre o caminho que eu tenho que seguir? Mostra a direção que eu tenho que seguir quando passo por ele, se pela estrada, ou pelo campo ou a cortar o mato? Na direção, por exemplo, do dedo indicador da mão nele desenhada, ou na direção oposta? - E se em vez de um sinal postado a meio do caminho estiver uma cadeia cerrada de sinais, ou traços de giz que se cruzam no chão? Há apenas neste caso uma interpretação? - Bom, então afinal posso dizer que o sinal não deixa qualquer dúvida em aberto (WITTGENSTEIN, 2014, p. 61-62).

Depreende-se dessa asserção wittgensteiniana que, no que diz respeito à compreensão de uma determinada regra, a questão da obediência ou desobediência prevalece em relação à questão da interpretação da referida regra. Outrossim, nessa perspectiva, a obediência inquestionável às regras

pressupõe, no cotidiano, certo grau de treinamento social. Tal adestração, por conseguinte, reside na conformidade com ideias autoritárias de que as regras naturalmente correspondem ao que é certo e que, como comportamento racional, deve-se segui-las, não interpretá-las (BALDWIN, 2008).

Essa dimensão prática da regra foi explorada por Giannotti (1995) em diálogo com o segundo Wittgenstein, naquilo que Luiz Henrique Lopes dos Santos (2011) qualificou de *transcendental prático*. Em vez de remeter a fundamentos universais ou a uma consciência transcendental, a regra só adquire sentido no interior de práticas concretas, sendo sua aplicação definida pelas condições sociais que a tornam operativa. Nesse registro, não há um *a priori* absoluto, mas um conjunto de pressupostos contingentes que funcionam como condição de possibilidade da significação e da ação. Ao trazer a filosofia para o terreno das práticas, Wittgenstein abre espaço para pensar que o político, assim como a linguagem, se estrutura em regras que não possuem garantia metafísica, mas se sustentam no uso reiterado e na historicidade das formas de vida.

Quanto aos *jogos de linguagem*, Wittgenstein assevera:

Então afirmas que é a concordância entre as pessoas que decide o que é verdadeiro e o que é falso? – Verdadeiro e falso é o que os homens dizem; e é na linguagem que as pessoas concordam. Não se trata de uma concordância de opiniões, mas de forma de vida (WITTGENSTEIN, 2014, p. 123).

No âmbito de uma democracia liberal, de acordo com tal asserção wittgensteiniana, a concordância social em torno da boa convivência se dá não no âmbito das regras propriamente ditas, mas na linguagem pela qual elas são vertidas. Entretanto, de acordo com Mouffe (2009), distinguindo-se da democracia procedimental e consensual de Habermas, o pensamento de Wittgenstein considera que os *jogos de linguagem*, por não serem determinados pelas regras, não se constituem como um padrão fixo. Destarte, tais jogos funcionam como um mecanismo desconstrutivo de quaisquer ideais teórico-democráticos pautados por consensos racionais atrelados a princípios universais.

Segundo Baldwin (2008), para Wittgenstein, a adesão a uma regra transcende a mera conformidade com instruções explícitas ou uma compilação fixa de normas. Sua abordagem ressalta a inerente indeterminação na

interpretação das regras, propondo que a compreensão emerge organicamente da capacidade humana de discernir similitudes e discrepâncias. Desafiando a concepção convencional que sugere que instruções isoladas ou impressões subjetivas podem elucidar uma regra, Wittgenstein advoga pela imperatividade de contextualizar esses elementos nos *jogos de linguagem* que regulam as regras pertinentes.

Nesse contexto, de acordo com Baldwin (2008), as regras, segundo suas premissas, são identificadas através das práticas comuns dos participantes desses jogos, abrangendo referências a compêndios de regras, casos paradigmáticos, evidências pertinentes e a autoridade inerente aos falantes. Essa perspectiva contextualizada evidencia a complexidade intrínseca à linguagem e sublinha a vitalidade das práticas sociais e contextos linguísticos na determinação e compreensão das regras linguísticas. De maneira análoga à notável ênfase de Wittgenstein na preponderância do contexto nos *jogos de linguagem*, a *política agonística* outorga primazia ao contexto político em que distintos agentes interagem.

Enfim, em perspectiva de Baldwin (2008), é razoável que se diga que a interpretação e implementação das normas políticas reverberam nas práticas e interações dos participantes políticos, cujas disparidades, quer sejam ideológicas, estratégicas ou objetivas, introduzem uma diversidade inextricável. A intrínseca indefinição, conforme preconizado por Wittgenstein, ressoa de modo congruente com a concepção de que a *política agonística* é permeada por contendas interpretativas, focalizadas na atribuição de significados e aplicação das regras políticas. Sob tal perspectiva, a propensão wittgensteiniana pode enriquecer a apreensão da *política agonística*, sublinhando a intrincada complexidade subjacente à interpretação e implementação das normas políticas em um cenário enredado por conflitos e confrontações ideológicas.

A *agonística* no discurso político, portanto, refere-se à abordagem que reconhece e valoriza o conflito como parte integral da arena política. Em contraste com a busca por consenso, a *agonística* destaca a importância do debate, divergências ideológicas e confrontações como meios legítimos para a formação de decisões e a expressão de diferentes perspectivas no âmbito político. Essa abordagem, associada ao pensamento de Mouffe (2009), destaca

o papel essencial do conflito na dinâmica política, visando uma pluralidade de vozes e a contestação saudável de ideias para fortalecer a democracia.

Nesse ponto, é fecundo lembrar que Giannotti (1995), ao mobilizar Wittgenstein para pensar a *dialética da sociabilidade capitalista*, evidenciou como as práticas sociais são atravessadas por *contradições e ilusões necessárias*. Como observa Lopes dos Santos (2011), essas ilusões não são meros acidentes a serem eliminados, mas condições constitutivas do funcionamento dos *jogos de linguagem* e das formas de sociabilidade. Analogamente, na perspectiva da *democracia agonística*, o conflito político não é um desvio indesejado a ser superado pelo consenso racional, mas o próprio motor da pluralidade democrática. Assim como na linguagem não se alcança um fundamento último, também na política não há conciliação definitiva: há apenas disputas contínuas, que sustentam a vitalidade das práticas democráticas.

Segundo Wittgenstein:

Onde realmente se cruzam dois princípios que não podem ser reconciliados entre si, cada um declarando o outro louco e herético. Eu disse que combateria o outro, mas não lhe daria razões? Claro; mas até elas chegariam? No fim das razões há a persuasão. (Pensemos no que acontece quando os missionários convertem os nativos) (WITTGENSTEIN, 2012, p. 611).

Como evidenciado anteriormente, o confronto de ideias é fundamental para o pensamento wittgensteiniano, todavia, conforme se pode verificar em sua obra *Da Certeza* (WITTGENSTEIN, 2012), ele entende que, em determinadas circunstâncias, uma “pessoa razoável” pode ser mais suscetível a ser *persuadida* por argumentos lógicos e razoáveis do que alguém inflexível em suas convicções. Wittgenstein parece abordar a *persuasão* como uma ferramenta fundamental na comunicação humana, sendo a linguagem e a ação consideradas formas de persuadir e ser persuadido. O confronto de ideias, por conseguinte, é uma forma de *persuasão*, pois o embate de visões de mundo e argumentos visa persuadir o outro a reconsiderar suas posições ou, pelo menos, a compreender diferentes perspectivas.

Segundo Wittgenstein, a possibilidade de *persuasão* em contextos de divergência radical pressupõe a existência de princípios comuns que, embora não possam ser reduzidos a consensos racionais, constituem o horizonte

compartilhado das práticas humanas. Assim, mesmo quando um interlocutor considera o outro como herético ou demente, tal juízo não elimina a pertença de ambos a uma esfera comum de humanidade, pois o simples ato de falar e tentar convencer já implica o reconhecimento de um vínculo comunicativo. Nesse sentido, o conflito não se desenrola no vazio, mas no interior de formas de vida minimamente partilhadas, sem as quais o discurso não poderia sequer ser reconhecido como linguagem.

Nas “Investigações Filosóficas”, Wittgenstein afirma que as formas de ação comuns funcionam como sistemas de referência, permitindo que se compreenda uma língua diversa daquela conhecida não por meio de princípios universais, mas de práticas concretas e reiteradas. A concordância, nesse quadro, não é produto de opiniões ou crenças homogêneas, mas da inscrição na linguagem, que se enraíza em costumes, gestos e hábitos compartilhados, formando o chão de inteligibilidade da comunicação. Outrossim, em “Da Certeza”, o filósofo sublinha que a linguagem não nasceu de raciocínios abstratos, mas da condição primitiva do ser humano, na qual comportamentos e atitudes elementares são constitutivos. Desse modo, o comum não se apresenta como essência universal, mas como prática situada que possibilita a compreensão recíproca (ARMENDANE, 2022).

É precisamente nesse ponto que se abre a ponte com a *política agonística* de Mouffe (2009), para quem a democracia não pode ser fundada em um consenso final, mas se realiza em meio a *antagonismos* transformados em *agonismos*. Se, para Wittgenstein, persuadir alguém já supõe a partilha de um sistema de referência, para Mouffe a disputa política só ocorre porque adversários reconhecem-se mutuamente como pertencentes a uma mesma comunidade, embora divirjam radicalmente em seus projetos. A noção wittgensteiniana de comum - não como essência abstrata, mas como prática contingente - oferece, assim, um fundamento conceitual para compreender a *democracia agonística* como espaço de confrontação, no qual os vínculos sociais não são dissolvidos, mas continuamente reinscritos no jogo político.

Destarte, a *persuasão* está intrinsecamente associada à habilidade de exercer influência, convencer ou induzir outros a compreender e, por conseguinte, a acolher determinadas perspectivas, argumentações ou pontos de vista. A concepção de iniciar por pontos comuns alude à metodologia que

visa a explorar territórios partilhados ou domínios de consenso no início de uma interação ou debate. Esta abordagem guarda estreita relação com o processo de *persuasão* e a edificação de entendimento mútuo, particularmente em cenários onde se evidenciam divergências de opinião.

Wittgenstein, todavia, em suas elucubrações filosóficas, não efetua uma declaração manifesta de adesão ou objeção à proposição de iniciar por pontos comuns. Entretanto, certos princípios e concepções intrínsecos ao seu pensamento permitem estabelecer ligações com essa abordagem. Porquanto, aprofundando-se na linguagem, comunicação e na maneira pela qual as pessoas engendram um significado partilhado, Wittgenstein, ao conceder destaque à *forma de vida* e às *formas de ação que os homens têm em comum*, denota seu reconhecimento pela importância de práticas comuns e alicerces compartilhados para a apreensão mútua (ARMENDANE, 2022).

A busca por pontos comuns, por conseguinte, pode ser concebida como um meio de estabelecer esses fundamentos partilhados, concorrendo para a facilitação da comunicação e compreensão recíproca. Apesar de Wittgenstein não ter se pronunciado explicitamente sobre esta estratégia, sua abordagem linguística e sua meticulosidade às formas de vida insinuam uma sensibilidade para a relevância do terreno comum na interlocução humana. Derradeiramente, a interpretação de Wittgenstein como propenso ou refratário à iniciativa de começar por pontos comuns pode depender da ênfase atribuída a diferentes facetas de seu pensamento e das perspectivas particulares adotadas por leitores e comentaristas.

Contudo, é preciso reconhecer que Wittgenstein não oferece uma teoria política acabada. Seu trabalho é, antes, uma investigação sobre os usos da linguagem e os modos como as práticas sociais conferem sentido ao mundo. Nesse aspecto, a leitura de Giannotti (1995), tal como analisada por Lopes dos Santos (2011), é esclarecedora: ao falar em *transcendental prático*, Giannotti mostra que o pensamento wittgensteiniano permite descrever as condições contingentes e históricas das práticas sociais, sem recorrer a fundamentos universais. Isso significa que a filosofia, conquanto “deixe tudo como está”, pode ainda *expor as contradições e ilusões necessárias* que estruturam as formas de sociabilidade.

Nesse sentido, Wittgenstein não se converte em um pensador político no molde das tradições normativas, mas seu instrumental conceitual permite iluminar os impasses do discurso político contemporâneo. A *democracia agonística*, ao valorizar o conflito e a *persuasão*, encontra em Wittgenstein - e na recepção criativa de Giannotti (1995) - não um modelo de normatividade, mas um *método de elucidação*: revelar como os jogos de linguagem e as formas de vida se constituem em meio a tensões irreconciliáveis, que só podem ser descritas, nunca definitivamente resolvidas.

Desse modo, a leitura conjunta de Wittgenstein e Mouffe permite compreender que a política democrática só pode ser sustentada se reconhecida como prática discursiva ancorada em formas de vida partilhadas, onde a *persuasão* se torna mediação indispensável e o conflito, longe de ser suprimido, é reconduzido ao *agonismo* produtivo. No entanto, ao mesmo tempo em que essa articulação abre espaço para pensar o valor constitutivo da linguagem e da divergência, ela torna obrigatório o enfrentamento da questão do que ocorre quando tais pressupostos são negados, isto é, quando a linguagem deixa de ser espaço de negociação e se converte em instrumento de homogeneização. É precisamente essa inflexão que torna necessária a análise do *populismo reacionário*, cuja lógica de discurso desfigura tanto a concepção wittgensteiniana de normatividade quanto a proposta de Mouffe de *democracia agonística*, substituindo a *persuasão* pela imposição e o reconhecimento do adversário pela eliminação do inimigo.

2. O populismo reacionário como supressão da agonística: da persuasão ao imperativo da doutrinação

Voltando-se, portanto, para a análise do *populismo reacionário*, empreende-se um trabalho de desdobramento crítico da articulação anterior, pois se a partir de Wittgenstein demonstrou-se que a linguagem só adquire sentido no uso partilhado, enquanto Mouffe insistiu que a democracia depende da conversão do antagonismo em *agonismo*, o *populismo* se apresenta como o avesso dessa lógica, instaurando uma gramática de homogeneização que esvazia a pluralidade constitutiva da linguagem. Esse movimento exige demonstrar, em primeiro lugar, como a *retórica populista* opera na esfera política mediante a destruição do terreno comum, e, em segundo, como ela converte o espaço da *persuasão* em campo de *doutrinação bélica*, em que o

objetivo não é reconhecer o adversário, mas eliminá-lo. Tal análise não apenas prolonga o diagnóstico filosófico, mas prepara o terreno para a investigação do modo como o populismo, ao articular-se ao discurso religioso fundamentalista, adquire ainda maior eficácia ideológica.

O *populismo reacionário*, entendido como ideologia e estilo de ação política, configura-se como uma inversão da lógica *agonística* descrita por Mouffe e pressuposta pela concepção wittgensteiniana de *jogos de linguagem*, pois ao invés de reconhecer a pluralidade constitutiva da esfera pública e os pontos comuns que permitem a *persuasão*, aposta na fabricação de uma homogeneidade fictícia que reduz a comunidade política a um corpo uno e indivisível, representado exclusivamente pelo líder. Nesse quadro, a divergência deixa de ser concebida como confronto legítimo entre adversários que compartilham normas mínimas de reconhecimento recíproco, sendo antes reconfigurada, na perspectiva de Christian Lynch e Paulo Henrique Cassimiro (2022), como ameaça existencial a um *povo autêntico* que só poderia sobreviver mediante a eliminação simbólica e, não raro, material dos opositores.

O mecanismo central dessa operação, por conseguinte, consiste na transfiguração da *persuasão*, concebida por Wittgenstein como prática fundada em formas de vida comuns, em *doutrinação bélica*, que não busca abrir espaço para a negociação dos sentidos, mas impor uma narrativa única como se fosse evidência natural e incontestável. Se a linguagem, para Wittgenstein, só pode ser inteligível quando ancorada em práticas partilhadas, o *populismo reacionário*, por sua vez, distorce essa normatividade ao postular um suposto senso comum homogêneo, cuja autoridade deriva não do compartilhamento concreto das práticas, mas da encarnação carismática do líder (LYNCH; CASSIMIRO, 2022). Nessa operação, o campo da comunicação se fecha sobre si mesmo, substituindo a abertura à alteridade por um circuito autorreferente de crenças dogmatizadas.

Nesse sentido, o *populismo reacionário* recorre à *ideologia* como dispositivo de ocultamento e simplificação, operando por meio da produção de uma narrativa totalizante que converte a pluralidade conflitiva em dualismo maniqueísta: de um lado, o povo virtuoso; de outro, o antipovo corrupto e degenerado (EAGLETON, 2019; CHAUI, 2025). Essa dicotomia inviabiliza a *agonística* democrática, na medida em que elimina a possibilidade de coexistência entre projetos divergentes dentro de um mesmo espaço público,

exigindo a purificação da comunidade política e a restauração de uma ordem imaginária perdida (LYNCH; CASSIMIRO, 2022). A política deixa, portanto, de ser campo de disputa simbólica aberta para se converter em cruzada moral, onde a linguagem se torna arma e o adversário é transformado em inimigo absoluto.

A diferença em relação à normatividade wittgensteiniana é nítida: para o filósofo, a comunicação pressupõe sempre um fundo de práticas comuns que, embora não universais, possibilitam a inteligibilidade mútua e, portanto, a abertura para a *persuasão*. No *populismo reacionário*, esse fundo é deliberadamente suprimido, substituído por um discurso que opera por exclusão e negação, construindo o outro não como sujeito inscrito em formas de vida compartilháveis, mas como encarnação do caos, da corrupção ou da decadência civilizacional. O resultado é um fechamento semântico no qual não há espaço para reconhecer pontos comuns, pois toda divergência é lida como sinal de traição à comunidade.

Esse deslocamento da *persuasão* para a *doutrinação* implica também uma transformação no papel da linguagem, que deixa de operar como mediação e passa a funcionar como dispositivo performativo de guerra cultural. O *populismo reacionário* não busca convencer por meio do reconhecimento de práticas partilhadas, mas mobilizar afetos primários - medo, ressentimento, ódio - a fim de consolidar a percepção de que o inimigo é irredutível e deve ser eliminado (LYNCH; CASSIMIRO, 2022). Nesse sentido, as *formas de vida* que Wittgenstein descreve como terreno de encontro são desfiguradas e instrumentalizadas para erigir fronteiras rígidas, nas quais a antipatia organizada substitui qualquer possibilidade de simpatia.

Ao radicalizar essa lógica, o *populismo reacionário* mina as bases mesmas da democracia, pois o espaço público, em vez de ser concebido como campo de *agonística* em que adversários se reconhecem mutuamente como legítimos, é redesenhado como palco de guerra existencial. A normatividade da linguagem, ao invés de derivar do uso social que permite interpretações cruzadas, passa a ser imposta pelo líder e por sua comunidade exclusiva, que se arrogam o monopólio da verdade. A divergência deixa de ser tolerada como condição constitutiva da política e passa a ser representada como patologia a ser extirpada.

Nesse processo, a *ideologia populista* opera de modo a naturalizar a eliminação da pluralidade, apresentando-a como requisito de salvação nacional

ou civilizacional. Tal movimento revela uma homologia inquietante com os sistemas ideológicos totalitários, nos quais a comunicação não se destina a sustentar uma esfera pública de deliberação, mas a consolidar um regime de crença única (EAGLETON, 2019; THOMPSON, 1995). Se, em Wittgenstein, a linguagem ganha sentido no uso plural e situado, no *populismo reacionário* ela é rigidamente capturada por uma lógica de homogeneização simbólica que visa a suprimir a contingência e impor um destino coletivo.

Dessa maneira, a distinção entre *persuasão* e *doutrinação bélica* torna-se crucial: enquanto a primeira depende da existência de normas compartilhadas e, portanto, do reconhecimento da alteridade, a segunda visa instaurar um ambiente em que só há lugar para a reprodução da narrativa dominante. Assim, o *populismo reacionário* não apenas desfigura a *agonística* democrática, mas também inviabiliza as condições mínimas de inteligibilidade que, para Wittgenstein, tornam possível a própria linguagem. A política, nesse cenário, degenera em batalha hermética, na qual a função da palavra é menos persuadir do que segregar.

Em última instância, o *populismo reacionário* encarna aquilo que Mouffe procura evitar ao insistir no caráter constitutivamente *agonístico* da democracia: a conversão da diferença em inimizade absoluta, que dissolve o vínculo político em favor da guerra cultural. Contra essa distorção, a filosofia da linguagem de Wittgenstein mostra-se especialmente fecunda, pois ao evidenciar que a comunicação depende de práticas comuns, expõe a artificialidade de qualquer pretensão de homogeneidade absoluta. Em vez de eliminar a pluralidade, a *democracia agonística* deve justamente se apoiar no reconhecimento de que a vida em comum só se sustenta porque os conflitos são reinscritos em normas partilhadas, e não abolidos pela violência simbólica ou física.

Ao término dessa análise, torna-se evidente que o *populismo reacionário* não é simplesmente um estilo político ou um conjunto de estratégias retóricas, mas um dispositivo de linguagem que, ao negar a possibilidade do comum, transforma a política em guerra cultural permanente, destituindo-a de sua dimensão *agonística*. A *persuasão*, que para Wittgenstein pressupunha formas de vida partilhadas e para Mouffe configurava-se como mecanismo de *disputa democrática*, é convertida em *doutrinação excludente*, cujo horizonte é a eliminação simbólica do outro. Essa constatação conduz a ao aprofundamento

do problema, pois se o populismo é capaz de produzir tal efeito, é precisamente porque encontra, no fundamentalismo religioso, uma gramática histórica já pronta para sustentar o fechamento da linguagem e a fabricação do inimigo. Assim, abre-se o caminho para examinar como o *fundamentalismo bíblico* funciona como matriz simbólica do populismo reacionário contemporâneo.

3. Fundamentalismo bíblico e populismo reacionário: da reta doutrina à guerra político-espiritual

A análise do fundamentalismo religioso, nesse sentido, não surge como mero apêndice, mas como desdobramento necessário da crítica anterior, na medida em que o populismo reacionário encontra no *discurso bíblico absolutizado* a *legitimação simbólica* para sua *guerra política*. Se até aqui foi visto que a supressão da *agonística* converte o adversário em inimigo, no fundamentalismo bíblico essa conversão assume contornos radicais, já que a linguagem da Escritura é tomada como *código universal* que define, em termos absolutos, quem pertence e quem deve ser excluído. Ao examinar Rubem Alves (2020), Edson Magalhães Nunes Jr. e Petterson Brey (2025), João Décio Passos (2021) e Spinoza (2014; 2020), torna-se possível mostrar como a leitura fundamentalista da Bíblia e a manipulação dos *afetos* se articulam para oferecer ao populismo uma gramática homogênea, excludente e fanática, que destrói a normatividade partilhada da linguagem e inviabiliza a *democracia agonística*.

O protestantismo da reta doutrina (PRD), tal como destacado por Rubem Alves (2020) – ao tratar do evangelicalismo de matriz norte-americana –, mostra-se exemplar para compreender como a religião, quando capturada por um *discurso populista*, transforma-se em matriz de legitimação política mediante a absolutização do imaginário bíblico, que, em vez de ser lido como narrativa plural de sentidos, passa a operar como chave hermenêutica totalizante que encerra a realidade em um *código* de correspondência *literal*. Assim, ao invés de reconhecer – como, de acordo com Alves (2020, p. 31), sugeriria Wittgenstein – que a linguagem ganha sentido apenas nas práticas concretas de uso e, portanto, admite variação, pluralidade e abertura, o fundamentalismo bíblico enrijece o texto em *código normativo universal*, convertendo a Bíblia em gramática única que regula toda experiência humana. Desse modo, o solo comum que, segundo Wittgenstein, torna possível a *persuasão*, é dissolvido em nome de uma *verdade*

absoluta, e o espaço político é reconfigurado como *campo de batalha espiritual*, em que o diálogo se converte em guerra de eliminação do diferente.

Essa absolutização do imaginário bíblico – que, segundo Northrop Frye (1994; 2002), é constituinte da racionalidade ocidental - pelo fundamentalismo não apenas desfigura o caráter pragmático da linguagem, mas também bloqueia a possibilidade de uma *democracia agonística*, pois, como lembra Mouffe, a política só pode existir enquanto espaço de confronto entre adversários que reconhecem reciprocamente sua legitimidade dentro de uma comunidade partilhada. O fundamentalismo, ao reduzir a Bíblia a *código totalizante* (BREY, 2024), elimina essa partilha mínima e constrói o outro como inimigo, negando-lhe qualquer possibilidade de reconhecimento no jogo político. A pretensão de fundar a sociedade – (*neo*)teocrática - na verdade literal da Escritura, por meio de uma *Teologia do Domínio* (PASSOS, 2021; 2025), implica uma renúncia à pluralidade constitutiva das formas de vida, de modo que, em vez de *agonismo democrático*, estabelece-se um *antagonismo irreconciliável*, onde o adversário não deve ser convencido, mas derrotado e eliminado.

Assim, aquilo que Wittgenstein via como horizonte do comum – as *formas de vida* que possibilitam a comunicação - é substituído, no *fundamentalismo populista*, por um *falso universal* que encobre as práticas reais sob a máscara de uma *linguagem divina absoluta*, que não admite negociação nem contingência. Ao operar dessa forma, o *discurso fundamentalista-político* desarticula a própria noção de *jogo de linguagem*, já que impõe uma regra única que não pode ser questionada nem reformulada, transformando a gramática em *dogma*. A pluralidade dos usos, condição de possibilidade da linguagem, é obliterada em favor da homogeneização forçada, e a *persuasão*, em vez de se realizar na mediação entre diferentes formas de vida, é transfigurada em *doutrinação bélica*, cujo horizonte é a aniquilação simbólica e política do outro.

Se o texto bíblico se converte, para o fundamentalismo (BARR, 1978), em *código absoluto* que captura todas as dimensões da vida, sua função não é simplesmente a de preservar uma suposta fidelidade à letra, mas a de garantir a reprodução de estruturas de poder que se legitimam pela retórica da *reta doutrina*. A *hermenêutica fundamentalista*, nesse sentido, não busca a verdade do texto, mas a eficácia política de sua interpretação, já que a Bíblia passa a ser menos um horizonte de sentido compartilhado e mais um *dispositivo de*

dominação que assegura hierarquias institucionais (NUNES Jr.; BREY, 2025). Tal procedimento revela uma proximidade com o mecanismo descrito por Giannotti a respeito da *normatividade social*: a contradição constitutiva da vida coletiva, que poderia abrir-se para mediações plurais, é bloqueada pela imposição unilateral de uma norma que se apresenta como natural, mas que é produto de estratégias de poder.

Ao tomar a Bíblia como ferramenta de manutenção de hegemonia, o fundamentalismo mobiliza um mecanismo que se aproxima da *lógica populista*, pois ambos operam pela fusão entre *linguagem* e *poder* de maneira a eliminar o caráter contingente do discurso. Enquanto Wittgenstein indicava que a normatividade da linguagem só se sustenta porque está ancorada em formas de vida partilhadas, e Mouffe defendia que a democracia depende de reconhecer o conflito como inerente, o fundamentalismo e o populismo convergem em apresentar suas *verdades* como *transcendentais*, excluindo qualquer possibilidade de disputa legítima. O resultado é que o texto bíblico, assim como a *retórica populista*, deixa de ser espaço de *persuasão* e se transforma em instrumento de *coerção simbólica*, em que a linguagem é subjugada pela necessidade de assegurar estruturas de poder.

Essa manipulação da Escritura evidencia que, no fundamentalismo, não se trata de debater interpretações possíveis, mas de fixar um sentido que sirva como *norma absoluta*, que naturaliza a ordem social e bloqueia alternativas. Se Wittgenstein via na linguagem uma *gramática do uso*, constantemente reconfigurada pelas práticas, o fundamentalismo absolutiza esse uso em *código universal*, deslocando a linguagem de sua *dimensão pragmática* para a esfera do *dogma*. Com isso, anula-se a *agonística* como espaço de reconhecimento de adversários, pois a divergência é reduzida à *heresia*, e a pluralidade política se converte em ameaça à ordem divina. A Bíblia, longe de sustentar práticas comuns que viabilizem a comunicação, é instrumentalizada para silenciar dissensos e consolidar *hegemonias*, tornando-se um *código de exclusão* e não de encontro (BARR, 1984).

Esse processo de enrijecimento hermenêutico encontra-se também descrito no modo como o fundamentalismo constrói a leitura bíblica como *critério absoluto de verdade*, apagando a historicidade e a pluralidade das práticas interpretativas. Ao invés de reconhecer, como faria Wittgenstein, que

o sentido emerge do uso em contextos diversos, o fundamentalismo concebe a linguagem bíblica como *essência fixa*, cuja função é delimitar a *totalidade da realidade*. Desse modo, o discurso religioso se torna paradigma do *populismo reacionário*, pois estabelece fronteiras rígidas entre os que aderem à verdade revelada e os que, ao recusá-la, são identificados como inimigos da comunidade. A *guerra espiritual* proclamada nos púlpitos é transfigurada em *guerra política*, dissolvendo a possibilidade de *agonismo democrático* em um *antagonismo absoluto*.

A lógica aqui é a mesma que Mouffe descreve ao analisar os riscos da supressão do *agonismo*: ao negar a legitimidade do adversário, a política é convertida em *cruzada moral*, cujo objetivo não é negociar projetos distintos de sociedade, mas eliminar o mal que habita no outro. A “reta doutrina”, transformada em *dogma político*, passa a constituir-se como critério de cidadania e de pertença, definindo quem tem ou não direito a ocupar o espaço público. Assim, o que Wittgenstein via como pressuposto da *persuasão* – a existência de um terreno comum enraizado em *formas de vida partilhadas* – é minado pela pretensão de que *apenas uma forma de vida é legítima*, e todas as demais são desvio ou corrupção.

Esse fechamento hermenêutico evidencia como o fundamentalismo, quando apropriado pela política, destrói os *jogos de linguagem plurais* e impede a comunicação. A Bíblia deixa de ser texto em disputa para ser transformada em *código inquestionável*, cuja função é silenciar o dissenso. O *populismo reacionário*, ao se apropriar dessa lógica, encontra no *discurso religioso* uma *matriz* perfeita de *operação ideológica*: a criação de uma narrativa absoluta que substitui o *espaço agonístico* por uma *gramática homogênea, sectária e fanática* (PASSOS, 2021), onde a *persuasão* é impossível porque não há reconhecimento de práticas comuns, restando apenas a imposição dogmática do *verdadeiro* contra o *falso*.

Nesse ponto, a filosofia política de Spinoza se mostra elucidativa, pois no *Tratado Teológico-Político* (2014) já se advertia - no século XVII - para os riscos de uma religião que, ao absolutizar sua linguagem, converte-se em instrumento de poder e de opressão, sufocando a liberdade e instaurando o sectarismo. Spinoza, ao criticar a *teologia dogmática* de sua época, desvela a dimensão política de tais discursos, mostrando como eles funcionam não como vias de

persuasão racional, mas como mecanismos de domesticação das massas, cujo imaginário é mobilizado por *afetos* que as ligam a estruturas de poder. Assim como o *populismo reacionário*, o *fundamentalismo religioso* opera por meio de discursos que, ao invés de abrir espaço para o dissenso, fixam fronteiras rígidas que definem amigos e inimigos (AUDI, 2012).

Particularmente significativa é a noção de *inveja* na Ética de Spinoza (2020), entendida como tristeza diante da potência do outro e alegria diante de sua queda, pois tal *afeto* fornece a chave para compreender como o *populismo reacionário* e o *fundamentalismo bíblico* constroem seus inimigos. Ao projetar sobre o diferente a origem da corrupção e da decadência, tais discursos mobilizam inveja e ressentimento como motores de coesão social, fazendo com que a comunidade se fortaleça simbolicamente pela destruição ou exclusão do outro. O resultado é que a alteridade, em vez de ser reconhecida como parte da mesma comunidade política, é transfigurada em *inimigo absoluto*, cuja eliminação aumenta a potência do grupo que se vê como *eleito*.

Essa análise spinozista se aproxima do diagnóstico de Mouffe, pois mostra que, quando a *diferença* é convertida em *inimizade absoluta*, a política perde sua dimensão *agonística* e se transforma em campo de *antagonismos destrutivos*. Do mesmo modo, ressoa com Wittgenstein, pois revela que a comunicação, longe de se sustentar em formas de vida comuns, é impossibilitada quando a linguagem é capturada pelo *dogma* e pelos *afetos de exclusão*. Ao mobilizar a *inveja* como *instrumento de poder*, o *populismo reacionário*, apoiado em fundamentalismos religiosos, bloqueia o espaço de *persuasão* e substitui o diálogo pela *guerra simbólica*, confirmando que a destruição da *agonística* é também destruição da própria possibilidade de linguagem como encontro humano.

Considerações finais

Em última instância, pode-se afirmar que a *filosofia da linguagem*, quando lida em diálogo com a *teoria política contemporânea*, oferece um recurso crítico decisivo para compreender tanto as potencialidades quanto os riscos que atravessam o *discurso político*. A fecundidade do pensamento wittgensteiniano reside em mostrar que o comum é sempre prática e jamais essência, e a relevância da contribuição de Mouffe está em insistir que a democracia só se sustenta porque o conflito é transformado em *agonismo*, e não abolido pela

violência. Ao articular essas perspectivas, o presente ensaio buscou mostrar que a crítica ao *populismo reacionário* não é apenas política, mas também filosófica, pois diz respeito à própria possibilidade da linguagem como espaço de encontro.

A esse quadro deve-se acrescentar o papel desempenhado pelo *fundamentalismo bíblico*, cuja absolutização da linguagem religiosa fornece ao *populismo reacionário* uma gramática pronta para a exclusão e para a guerra simbólica. O PRD, ao converter a Bíblia em *código* universal e inquestionável, dissolve a pluralidade das formas de vida e substitui a *persuasão* pela *doutrinação*, criando inimigos que, em vez de adversários democráticos, são construídos como ameaças a serem eliminadas. Assim, a fusão entre *populismo* e *religião* demonstra como a linguagem, quando capturada por dogmas, perde sua função de mediação e se transforma em arma de segregação, bloqueando a possibilidade de comunicação *agonística*.

Essa constatação ressoa não apenas em Wittgenstein e Mouffe, mas também em Giannotti, cuja análise da normatividade social permite compreender como tais discursos mascaram a historicidade de suas próprias práticas, e em Spinoza, que já advertia para o uso político da religião e para a manipulação de *afetos* como a *inveja* e o *ressentimento*, que aumentam a potência do grupo ao custo da exclusão do outro. O *populismo reacionário*, enraizado no fundamentalismo, mobiliza precisamente esses *afetos*, transformando a alteridade em inimizade e impedindo o reconhecimento do adversário como parte de uma mesma comunidade política.

Assim, as considerações aqui desenvolvidas indicam que a crítica à *captura* da religião pelo *populismo* não é apenas uma denúncia circunstancial, mas a elucidação de um mecanismo estrutural pelo qual a linguagem é instrumentalizada para destruir o terreno comum que torna possível a vida democrática. Nesse sentido, a *filosofia da linguagem* de Wittgenstein, a teoria da *democracia agonística* de Mouffe, a análise da *normatividade* em Giannotti e a crítica spinozista ao uso político da religião convergem para um diagnóstico unificado: quando a *linguagem* é enrijecida em *dogma*, a *persuasão* é abolida, o conflito se degenera em guerra, e a política deixa de ser campo de convivência para se converter em espaço de exclusão.

Referências

- ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. Juiz e Fora: Editora Siano, 2020.
- ARMENDANE, Geraldo das D. Contribuições de Wittgenstein para o debate teórico-político sobre a democracia. *Guairacá Revista de Filosofia*, Guarapuava, v. 38, n. 1, pp. 63-81, 2022. Disponível em: <<https://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/article/view/7040>>. Acesso em: 23 jan. 2024.
- AUDI, Robert. Religion and Politics. In: ESTLUND, David. (Ed.). *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 223-240.
- BALDWIN, Thomas. Philosophy of Language in the Twentieth Century. In: LEPORE, Ernest; SMITH, Barry C. (Eds.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 60-99.
- BARR, James. *Fundamentalism*. Philadelphia: The Westminster Press, 1978.
- BARR, James. *Escaping from fundamentalism*. London: SCM Press, 1984.
- BREY, Petterson. Apologética e hermenêutica fundamentalista no discurso político do Brasil contemporâneo. PASSOS, João D.; SANCHEZ, Wagner L. (Orgs.). *A salvação da pátria amada: religião e extrema direita no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2024, p. 129-155.
- CHAUI, Marilena. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2025.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FRYE, Northrop. *The Educated Imagination*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- FRYE, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Mariner Books, 2002.
- GIANNOTTI, José A. *Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- LYNCH, Christian; CASSIMIRO, Paulo H. *O populismo reacionário*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2022.
- MOUFFE, Chantal. *The Democratic Paradox*. London/New York: Verso Books, 2009.
- NUNES Jr., Edson M.; BREY, Petterson. Fundamentalismo, inerrância e poder: a base da hermenêutica da Teologia do Domínio. In: PASSOS, João D. (Org.). *Teologia do Domínio e usos de Deus na Política. (Sociopolítica)*. São Paulo: Ideias e Letras, 2025, p. 165-186.
- PASSOS, João D. *No lugar de Deus: ensaios (neo)teocráticos*. São Paulo: Paulinas,

2021.

PASSOS, João D. Introdução. In: PASSOS, João D. (Org.). Teologia do Domínio e usos de Deus na Política. (Sociopolítica). São Paulo: Ideias e Letras, 2025, p. 9-20.

SANTOS, Luiz H. L. dos. Sobre o transcendental prático e a dialética da sociabilidade. (Dossiê J. A. Giannotti). Novos Estudos, n. 90, p. 7-18, jul. 2011. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/nec/a/j8xkmCmkvLRbvvpNwXR6vgm/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 21 jul. 2025.

SPINOZA, Benedictus. Tratado Teológico Político. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus. Ética. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020.

THOMPSON, John B. Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica dos meios de comunicação em massa. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Da Certeza. Lisboa: Edições 70, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Investigações Filosóficas. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

O encontro de Jesus com a mulher samaritana (Jo 4,4-30.39-42): uma leitura à luz da metodologia de Paulo Freire

Jesus' meeting with the samaritan woman (Jn 4:4-30.39-42):

A reading in the light of Paulo Freire's method

*Rita Maria Gomes

** Macionila Campos de Oliveira

*** Mayro Christyan Brito de Araujo

Resumo

Este artigo busca aproximar a metodologia educacional libertadora freiriana do ensino libertador de Jesus. Paulo Freire, com sua metodologia da educação libertadora e da esperança, nos ensina, como a pessoa por um processo de educação libertadora, consegue por si mesma despertar para uma consciência crítica, livre e transformadora da sua própria história e do contexto no qual está profundamente enraizada. A partir disso, revisita-se o texto do evangelista João sobre a práxis de Jesus no diálogo com a samaritana. Para tal, utiliza-se a metodologia da análise bibliográfica a esse respeito com foco em duas obras de Paulo Freire e em comentários sobre o Evangelho segundo João. Nesse sentido, buscou-se fazer um caminho hermenêutico, onde se verifica, pelo olhar do referido e consagrado educador em sua metodologia, que a samaritana, no profundo diálogo com Jesus, se descobriu como que, por uma introjeção social e cultural de sua história e do seu contexto, o sentido e o significado de sua vida, de modo a impactar na vida de seus contemporâneos, reconhecendo, em Jesus, aquele elemento necessário que convida a todos a fazer o caminho de uma educação libertadora, para além dos estereótipos que lhe foram impostos. Esse artigo evidencia esse processo e o seu desfecho final, corroborando com toda uma metodologia e seu processo natural.

Abstract

This article seeks to bring closer the liberating educational methodology of Freire with the liberating teaching of Jesus. Paulo Freire, with his methodology of liberating education and hope, teaches us how a person, through a process of liberating education, can awaken to a critical, free, and transformative awareness of their own history and the context in which they are deeply rooted. From this, the text of the evangelist John about Jesus' praxis in the dialogue with the Samaritan woman is revisited. To achieve this, bibliographic analysis methodology is employed, focusing on two works by Paulo Freire and on commentaries about the Gospel according to John. In this sense, an hermeneutical pathway was sought, whereby it is verified, through the perspective of the aforementioned and renowned educator in his methodology, that the Samaritan woman, in her deep dialogue with Jesus, discovered herself as if, through a social and cultural introjection of her history and context, the meaning and significance of her life, in order to impact the lives of their contemporaries, recognizing, in Jesus, that necessary element that invites everyone to follow the path of a liberating education, beyond the stereotypes that have been imposed on them. This article highlights this process and its outcome, corroborating with a whole methodology and its natural process.

* Doutora pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Contato: ritamarianje@gmail.com

**Graduação em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco(2024) . Contato: macionila.2021107920@unicap.br

*** Mestrando em Teologia na UNICAP-PE. Contato: mayro.00000859765@unicap.br

Texto enviado em
22.07.2025

Aprovado em
26.09.2025

Palavras-chave: Evangelho

de João; Diálogo; Educação;
Libertação.

Keywords: Gospel of

John; Dialogue; Education;
Liberation.



PUC-SP

Introdução

Falar de educação é, antes de tudo, pensar em pessoas. Muito além de técnicas, conteúdos e metodologias, o ato educativo se sustenta no encontro entre sujeitos que carregam histórias, marcas e desejos. Em tempos marcados por tantas formas de exclusão, repensar o lugar da educação exige sensibilidade para perceber que ensinar não se limita ao que se transmite, mas ao que se compartilha. É nesse sentido que ganham força dois universos aparentemente distintos: o pensamento pedagógico de Paulo Freire e a narrativa do encontro entre Jesus e a mulher samaritana. Ambos, cada um à sua maneira, revelam que o diálogo pode ser o começo de uma transformação real.

O relato bíblico, encontrado no Evangelho de João, não se resume a um momento simbólico. Trata-se de um diálogo que rompe regras sociais, atravessa barreiras religiosas e revela, na escuta verdadeira, o potencial de uma mudança profunda. Jesus, ao falar com uma mulher, estrangeira e marginalizada, assume o risco de ser mal compreendido, mas opta por abrir espaço para o outro. Nessa atitude, há algo que ressoa fortemente na pedagogia freiriana: o reconhecimento do outro como sujeito ativo, capaz de pensar, sentir e transformar. Freire insiste que o diálogo não é técnica de ensino, é, antes, um gesto político e ético.

Este artigo se propõe a dialogar com essas duas abordagens, uma vinda da fé, outra da pedagogia, para refletir sobre o papel do diálogo como experiência libertadora. Não se trata de misturar doutrinas ou reduzir práticas a teorias, mas de perceber nas duas fontes uma inquietação comum: como criar espaços de escuta que realmente considerem as pessoas e suas realidades? A partir desse ponto de partida, pretende-se mostrar que a educação, quando inspirada por esse espírito de encontro, pode se tornar algo mais do que instrução, pode ser um caminho de transformação mútua.

1. A figura da mulher samaritana em João 4,4-30.39-42

Antes de analisarmos a mulher samaritana faz-se necessário indicar os limites inicial e final desta perícope. Pode-se afirmar que ela inicia em 4,4 porque ali o texto informa claramente que era preciso passar pela Samaria e, em seguida, diz que “chegou a uma cidade da Samaria”. O limite final encontra-se no versículo 42, pois, no versículo seguinte (43) o texto informa que “depois

de dois dias, ele partiu de lá para a Galileia”. Tanto no v. 4 quanto no 43 tem-se um indício espacial marcando o início de perícopes. O versículo 43 apresenta um reforço desse novo início de perícopo pelo indício literário temporal “dois dias”. A perícopo da mulher samaritana está, portanto, enquadrada entre idas para a Galileia, pois em 4,3 o texto informa que “deixou a Judeia e retornou à Galileia”; e no v. 43, como visto acima, “ele partiu para a Galileia”. A Samaria assim aparece claramente como lugar de passagem. Para Barreto e Mateos (1996, p. 206) esse movimento geográfico marca não apenas uma transição espacial, mas também uma mudança no eixo temático da narrativa.

No entanto, como o interesse deste artigo é o que ocorre com a mulher samaritana, faz-se um outro recorte, agora no interior da perícopo. Isso significa que o trecho no qual os personagens agentes são Jesus e os discípulos, não serão aqui considerados.

Importa ainda recordar que essa perícopo encontra-se no bloco de textos referentes à primeira Páscoa, uma vez que o Evangelho segundo João se organiza em função das festas celebradas em Jerusalém. Nesse bloco, tem-se estadias de Jesus e seus discípulos na Judeia [Jerusalém] e na Samaria, mas enquadradas em referências à Galileia, sendo a Galileia seu ponto de partida e chegada. O bloco inicia em 2,13 quando o texto informa que ele “subiu a Jerusalém” e termina em 4,45 quando o texto informa que “ele chegou a Galileia”.

Eis, portanto, o texto bíblico aqui considerado:

⁴Era preciso passar pela Samaria. ⁵Chegou, então, a uma cidade da Samaria, chamada Sicar, perto da região que Jacó tinha dado a seu filho José. ⁶Ali se achava a fonte de Jacó. Fatigado da caminhada, Jesus sentou-se junto à fonte. Era por volta da hora sexta. ⁷Uma mulher da Samaria chegou para tirar água. Jesus lhe disse: “Dá-me de beber!” ⁸Seus discípulos tinham ido à cidade comprar alimento. ⁹Diz-lhe, então, a samaritana: “Como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana?” (Os judeus, com efeito, não se dão com os samaritanos). ¹⁰Jesus lhe respondeu: “Se conheceses o dom de Deus e quem é que te diz: ‘Dá-me de beber’, tu é que lhe pedirias e ele te daria água viva!” ¹¹Ela lhe disse: “Senhor, nem sequer tens uma vasilha e o poço é profundo; de onde, pois, tiras essa água viva? ¹²És, porventura, maior que o nosso pai Jacó, que nos deu este poço, do qual ele mesmo bebeu, assim como seus filhos e seus animais?” ¹³Jesus lhe respondeu: “Aquele que bebe desta água terá sede novamente; ¹⁴mas quem beber da água que eu lhe darei, nunca mais terá sede. Pois a água que eu lhe der tornar-se-á nele uma fonte de água jorrando para

a vida eterna”. ¹⁵Disse-lhe a mulher: “Senhor, dá-me dessa água, para que eu não tenha mais sede, nem tenha de vir mais aqui para tirá-la!” ¹⁶Jesus disse: “Vai, chama teu marido e volta aqui”. ¹⁷A mulher lhe respondeu: “Não tenho marido”. Jesus lhe disse: “Falaste bem: ‘não tenho marido’, ¹⁸pois tiveste cinco maridos e o que agora tens não é teu marido; nisso falaste a verdade”. ⁹Disse-lhe a mulher: “Senhor, vejo que és um profeta... ²⁰Nossos pais adoraram sobre esta montanha, mas vós dizeis: é em Jerusalém que está o lugar onde é preciso adorar”. ²¹Jesus lhe disse: “Crê, mulher, vem a hora em que nem sobre esta montanha nem em Jerusalém adorareis o Pai. ²²Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem dos judeus. ²³Mas vem a hora — e agora — em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura. ²⁴Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade”. ²⁵A mulher lhe disse: “Sei que vem um Messias (que se chama Cristo). Quando ele vier, nos anunciará tudo”. ²⁶Disse-lhe Jesus: “Sou eu, que falo contigo”. ²⁷Naquele instante, chegaram os seus discípulos e admiravam-se de que falasse com uma mulher; nenhum deles, porém, lhe perguntou: “Que procuras?” ou: “O que falas com ela?” ²⁸A mulher, então, deixou seu cântaro e correu à cidade, dizendo a todos: ²⁹“Vinde ver um homem que me disse tudo o que fiz. Não seria ele o Cristo?” ³⁰Eles saíram da cidade e foram ao seu encontro. [...] ³⁹Muitos samaritanos daquela cidade creram nele, por causa da palavra da mulher que dava testemunho: “Ele me disse tudo o que fiz!” ⁴⁰Por isso, os samaritanos vieram até ele, pedindo-lhe que permanecesse com eles. E ele ficou ali dois dias. ⁴¹Bem mais numerosos foram os que creram por causa da palavra dele ⁴²e diziam à mulher: “Já não é por causa do que tu falaste que cremos. Nós próprios o ouvimos, e sabemos que esse é verdadeiramente o salvador do mundo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, Jo 4,4-30.39-42, p. 1993-1995).

Ao examinar atentamente a perícópe, observa-se que o autor opera uma desconstrução progressiva das camadas simbólicas e teológicas presentes na narrativa, transitando desde a subversão das convenções socioculturais até a revelação da essência da verdadeira adoração e da promessa da “água viva”.

O relato evangélico evidencia a iniciativa de Jesus ao se dirigir diretamente à mulher samaritana (v. 7b), gesto que contraria abertamente as normas culturais e religiosas do período. A solicitação de água feita por Jesus rompe com os códigos sociais vigentes, evidenciando a superação das barreiras erguidas entre judeus e samaritanos. A resposta da mulher, que “zomba de Jesus por estar tão necessitado” (BROWN, 2020, p. 392), revela o impacto dessa transgressão, expressando a surpresa e o desconcerto diante da atitude inusitada do interlocutor.

Jesus responde à mulher de forma indireta, despertando nela a curiosidade por meio de uma linguagem simbólica e provocativa. “Fala-lhe de dom de Deus, de água viva que ele é capaz de dar” (BARRETO; MATEOS, 1996, p. 211). Nos versículos 10 a 14, torna-se evidente que a “água viva”, mencionada por Jesus, transcende a realidade física, aludindo a uma realidade espiritual e perene. Segundo Brown (2020, p. 394), essa água viva não representa o próprio Jesus, mas uma dádiva espiritual que ele oferece àquele que reconhece o dom de Deus. A complexidade teológica do texto emerge da multiplicidade de interpretações possíveis para essa expressão, ligando-a tanto às promessas do Antigo Testamento quanto à sabedoria divina. A menção ao uso do termo “em Jo 4,10, era usado no judaísmo rabínico para descrever a Lei” (BROWN, 2020, p. 395), insere a narrativa em um horizonte hermenêutico mais amplo, evidenciando como Jesus se apropria de categorias tradicionais para conferir-lhes um novo conteúdo revelador.

A expressão “água viva” pode ser compreendida como uma referência ao Espírito Santo, isto é, ao Espírito que é comunicado por Jesus aos que creem. A conexão simbólica entre a água e o Espírito, amplamente presente nos escritos do Antigo Testamento, é reiterada como sinal de purificação e de vida eterna. Essa associação ganha ainda mais força com a referência a Jo 7,37-39, onde se evidencia que a oferta de Jesus está intrinsecamente ligada à concessão do dom do Espírito, conferindo à metáfora um profundo sentido pneumatológico. Pois,

Só uma água perene e sempre disponível pode tirar a sede do homem. Esta é a que promete Jesus. O Espírito que ele comunica converte-se, em cada homem, em manancial que brota continuamente e que, portanto, continuamente lhe dá vida e fecundidade. Assim desenvolve cada um em sua dimensão pessoal. O Espírito é personalizante; a Lei, absolutizada como fim em si mesma, o despersonaliza. O Espírito é manancial interior, e não exterior como o de Jacó (BARRETO; MATEOS, 1996 p. 213).

A transição repentina do tema da água ou do Espírito para a questão dos maridos, à primeira vista, não apresenta coerência em termos históricos. No entanto, esse segmento do diálogo adquire pleno significado quando interpretado à luz do contexto profético, em especial do livro de Oséias. Ao solicitar a água oferecida por Jesus, a mulher é conduzida a reconhecer que

o seu culto se encontra prostituído¹, o que justifica a mudança de foco para a temática dos templos logo em seguida.

Com a chegada de Jesus, “chega o momento em que a adoração não se limita a um local específico, não importa quão respeitável seja” (DUFOUR, 1970, p. 280). Dessa forma, Jesus insere-se na continuidade da tradição profética, a qual anunciava que, com a vinda do Messias, “o conhecimento do Senhor encherá a terra tal como as águas cobrem o mar” (Is 11,9). No versículo 23, a discussão desloca-se do espaço de adoração para o modo como o culto deve ser realizado, evidenciando uma divergência histórica entre samaritanos e judeus. A afirmação de Jesus, “os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade” (v. 23), redefine o significado da adoração, deslocando-a de uma dimensão geográfica para uma atitude interior e genuína. A ênfase na adoração “em espírito e verdade” ressalta o valor da autenticidade e da integridade na relação do ser humano com Deus.

O culto é válido se é expressão de uma atitude profunda. O novo culto estará inspirado e guiado pelo Espírito a partir de dentro do homem. Os sinais externos ficam relativizados. Tal é a vontade do Pai revelada por Jesus. Deus é Espírito, ou seja, livre, dinâmico, não pode ser agarrado (3,8) (BÍBLIA DO PEREGRINO, 2006, nota de Jo 4,23-24, p. 2557-2558).

O diálogo se encerra com a discussão sobre a adoração, reforçando a compreensão de que, no Quarto Evangelho, o culto ultrapassa as exigências de pureza ritual, concentrando-se na verdade revelada pelo ensino de Jesus.

A narrativa menciona que a mulher abandona o cântaro, recipiente que, segundo Barreto e Mateos (1996, p. 221), é designado pela mesma palavra utilizada anteriormente para as talhas de Jo 2,6. Assim como aquelas talhas simbolizam a Lei, também o cântaro representa a própria Lei, da qual a mulher se serve ao extrair do poço uma água que não saciava sua sede. Ao deixar o cântaro, seu instrumento de acesso ao poço, ela rompe simbolicamente com a dependência da Lei. Esse gesto expressa sua adesão à revelação messiânica, demonstrando a fé naquele que lhe revelou sua identidade como Cristo.

1. O profeta Oséias fala da prostituta (Os 1,2) e da adúltera (3,1) que são símbolos do reino de Israel, que tinha Samaria como capital. Sua prostituição e adultério consistiam em ter abandonado o verdadeiro Deus (2,4.7-9.15; 3,1). A origem da idolatria dos samaritanos é narrada em 2Rs 17,24-41, onde se menciona cinco ermidas de deuses; e, além disso, o culto a Javé. A estas cifras aludem as palavras de Jesus (Barreto; Mateos, 1996 p. 214).

Depois de conversar com Jesus, a mulher samaritana não apenas compreende quem ele é, mas torna-se, ela mesma, portadora da mensagem que transforma. Seu testemunho é o ponto de partida para que muitos entre os samaritanos venham a crer. Primeiro, escutam o que ela diz. Depois, movidos por essa fé inicial, procuram Jesus. E, ao ouvi-lo pessoalmente, reconhecem nele algo ainda mais profundo. O trecho de Jo 4,39-42 mostra justamente isso: como um encontro pode abrir o coração à fé e revelar a extensão da salvação que ele oferece.

Essa passagem do Evangelho de João revela uma riqueza teológica difícil de ignorar. O diálogo entre Jesus e a mulher samaritana vai além de uma conversa: é uma quebra de expectativas sociais e religiosas. Ao interagir com ela, Jesus não apenas rompe convenções culturais — ele oferece uma visão de salvação que atravessa fronteiras, inclusive as étnicas e espirituais. Quando fala da “água viva”, está apontando para algo que toca o mais íntimo da existência: a presença do Espírito e a promessa de vida que não termina.

Além disso, ao reformular o sentido da adoração, tirando-a de um lugar fixo e propondo que aconteça em espírito e verdade, Jesus muda completamente a forma como se entende o culto. Essa mudança não é teórica: os samaritanos, ao acolherem sua palavra, dão uma resposta concreta a essa proposta. O que se vê aqui é mais do que uma conversão isolada; é uma amostra da abertura radical do Evangelho. Por isso, essa cena continua sendo uma das chaves para compreender tanto a teologia joanina quanto a natureza inclusiva da mensagem de Jesus.

Em resumo, há nesta perícopes do evangelho joanino, uma profunda mensagem teológica, porque ao afirmar que “era preciso passar pela Samaria” (Jo 4,4), João demonstra teologicamente que Jesus precisava levar o evangelho também aos samaritanos (MALZONI, 2018, p. 104). Por isso, a riqueza contextual do diálogo de Jesus com a samaritana está repleta de significados, tais como: a superação de barreiras sociais, a apresentação da “água viva” como símbolo da vida eterna e do Espírito, e a nova interpretação da adoração “em espírito e em verdade” exemplificam a mensagem transformadora de Jesus, mostrando sua habilidade de ir além de preconceitos e conceder salvação a todos, como evidenciado pela fé dos samaritanos. Este diálogo permanece como um texto essencial para entender a teologia de João e a natureza inclusiva do Evangelho.

Mas, esse trecho vai além de uma simples inclusão dos samaritanos na fé de um judeu, ela representa um salto na própria compreensão da fé judaica de Jesus e de seus seguidores. Isso significa que o encontro entre essas pessoas os liberta de suas ideias pré-concebidas e torna possível uma nova visão da realidade e da ação salvífica de Deus.

Vejamos agora, a perspectiva freiriana em duas de suas obras para entender e libertar as consciências em sua época.

2. A metodologia de Paulo Freire nas obras *Educação como prática da liberdade* e *Pedagogia do oprimido*

A proposta pedagógica de Paulo Freire fundamenta-se na convicção de que a educação deve estar intrinsecamente ligada à vivência concreta dos educandos e orientada para a transformação da realidade social. Em *Educação como prática da liberdade*, o autor compreende o ser humano como um sujeito constituído na relação contínua com o mundo. Segundo ele “há uma pluralidade nas relações do homem com o mundo, na medida em que responde à ampla variedade dos seus desafios” (FREIRE, 1967, p. 39). Essa multiplicidade de respostas evidencia que o ato de educar não se resume à mera transmissão de conteúdos prontos, mas exige diálogo e uma leitura crítica das experiências históricas.

Dentro dessa perspectiva, Freire argumenta que o processo de alfabetização ultrapassa a aquisição instrumental da leitura e da escrita. Ele afirma que “a alfabetização é mais do que o simples domínio psicológico e mecânico de técnicas de escrever e de ler. É o domínio dessas técnicas, em termos conscientes” (FREIRE, 1967, p. 110). Dessa forma, alfabetizar é despertar nos educandos uma consciência crítica que lhes permita interpretar a realidade antes mesmo de decodificar palavras, possibilitando que assumam um papel ativo em sua trajetória histórica, em vez de permanecerem como sujeitos passivos.

A iniciativa demanda coragem política. Ao tratar do direito popular à participação, Freire observa “daí a necessidade de uma educação corajosa, que enfrentasse a discussão com o homem comum, de seu direito àquela participação” (FREIRE, 1967, p. 93). Contrária à ideia de neutralidade, a educação proposta por Freire configura-se como uma prática dialógica e emancipadora, convocando educadores e educandos a uma atuação crítica e transformadora da realidade. Isso ocorre porque, para Paulo Freire, educar

representa um compromisso ontológico e político com a dignidade humana. Dessa forma, escolher a neutralidade pedagógica corresponde a perpetuar a ordem opressora.

O autor também ressalta a dimensão dialógica do processo formativo ao afirmar que “não há ignorância absoluta, nem sabedoria absoluta” (FREIRE, 1967, p. 104). Em outro momento, Paulo Freire (1967, p. 107) explicita que a essência da educação libertadora reside na dialogicidade. A comunicação autêntica só se realiza quando educador e educandos se relacionam de maneira horizontal, construindo juntos o conhecimento e a transformação da realidade. Nesse horizonte, ensinar não se reduz à transmissão de conteúdos, mas se vincula à promoção da reflexão crítica sobre o mundo. Nesse contexto, “o diálogo é este encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu. [...] Por isto, o diálogo é uma exigência existencial” (FREIRE, 2018, p. 187).

A base ética da relação dialógica encontra respaldo em valores fundamentais como o amor, a humildade, a esperança, a fé na humanidade e a confiança mútua. Freire (1967, p. 108) destaca que, na ausência desses elementos, a palavra perde sua profundidade e o encontro entre os sujeitos é reduzido a uma troca superficial de mensagens. A desigualdade na relação educativa se manifesta quando um dos polos assume uma posição de superioridade, instaurando o que o autor define como “autossuficiência incompatível com o diálogo” (FREIRE, 2018, p. 193). Tal ruptura compromete a horizontalidade necessária à construção do conhecimento e abre espaço para o antidiálogo, que se caracteriza por atitudes autoritárias, práticas paternalistas e estratégias de manipulação.

Na concepção de Paulo Freire, o diálogo ultrapassa os limites de uma atividade meramente intelectual. O autor esclarece que essa prática se configura como uma práxis, pois articula reflexão e ação com a intenção de transformar historicamente a realidade (FREIRE, 2018, p. 205). Com base nessa compreensão, ele rejeita o verbalismo, entendido como o uso da palavra sem vínculo com a prática, bem como o ativismo, concebido como ação desprovida de reflexão. Ambas as posturas comprometem a humanização, pois interrompem a unidade necessária entre pensar e agir no processo educativo. O diálogo, segundo Freire, constitui o caminho por meio do qual sujeitos oprimidos ao longo da história

recuperam a possibilidade de expressar suas ideias, analisar criticamente o mundo em que vivem e se engajar na construção de uma sociedade mais justa.

A compreensão freiriana acerca da educação também abrange o processo de alfabetização, concebido como um caminho de libertação e tomada de consciência. Freire expressa, com firmeza, que a alfabetização de adultos só adquire sentido quando está articulada ao desenvolvimento da consciência crítica. Essa concepção é evidente quando ele declara que a “afirmação fundamental que nos parece dever ser enfatizada é a de que, na alfabetização de adultos, para que não seja puramente mecânica e memorizada, o que se há de fazer é proporcionar-lhes que se conscientizem para que se alfabetizem” (FREIRE, 1967, p. 119). Na obra *Educação como prática da liberdade*, o autor também reflete sobre o papel do educador e destaca que “a alfabetização não pode ser feita de cima para baixo, como uma doação ou uma imposição, mas de dentro para fora, pelo próprio analfabeto, apenas com a colaboração do educador” (FREIRE, 1967, p. 110).

Esse princípio pedagógico é retomado em *Pedagogia do Oprimido*, onde o ponto de partida metodológico é construído a partir das experiências concretas dos educandos. A valorização da realidade existencial e coletiva se evidencia quando Freire afirma que “será a partir da situação presente, existencial, concreta, refletindo o conjunto de aspirações do povo, que poderemos organizar o conteúdo programático da educação” (FREIRE, 2018, p. 205). Nessa direção, o autor estabelece uma relação inseparável entre o processo de conscientização e a ação transformadora, deixando claro que “desta maneira, a educação se re-faz constantemente na práxis. Desse modo, a conscientização e a práxis constituem um binômio indissociável” (FREIRE, 2018, p. 175). A alfabetização, portanto, deve ser compreendida como um movimento que desperta a consciência crítica e exige, simultaneamente, o envolvimento ativo dos sujeitos na superação das estruturas opressoras da realidade.

Com base nessa visão crítica da educação, Paulo Freire elaborou o conceito de “educação bancária” como forma de denunciar uma prática pedagógica que transforma o professor em mero depositário de conteúdos, enquanto reduz os estudantes à condição de receptores passivos. Esse modelo de ensino, conforme explica o autor, “anula o poder criador dos educandos ou o minimiza,

estimulando sua ingenuidade e sua não criticidade, satisfaz aos interesses dos opressores” (FREIRE, 2018, p. 145).

No manuscrito, Freire descreve dez traços principais dessa pedagogia, entre os quais se destacam atitudes e métodos que estimulam a passividade discente, fortalecem o autoritarismo docente e rompem com os fundamentos do diálogo como princípio educativo. As práticas características dessa abordagem incluem formas de controle verticalizado, ausência de escuta mútua, fragmentação do conhecimento e a negação da participação ativa dos sujeitos, o que contribui para a desumanização do processo formativo. Como, por exemplo: “a. o educador é o que educa; os educandos, os educados; b. o educador é o que sabe; os educandos, os que não sabem; c. o educador é o que pensa; os educandos, os pensados” (FREIRE, 2018, p. 143).

A sequência de características apontadas por Freire conduz à conclusão de que, no interior do modelo bancário de educação, “o educador é, finalmente, o sujeito do processo; os educandos, meros objetos” (FREIRE, 2018, p. 143). Essa configuração resulta na domesticação cultural dos estudantes, uma vez que, ao serem reduzidos à condição de objetos, perdem a possibilidade de expressão e de intervenção consciente na realidade em que estão inseridos. Em oposição a essa lógica opressora, Paulo Freire defende uma proposta de educação problematizadora. Essa abordagem parte das vivências concretas dos educandos, tendo como horizonte o fortalecimento do diálogo e a promoção de ações transformadoras.

Na visão do autor, ao contrário da rigidez unilateral da educação bancária, a perspectiva problematizadora está alicerçada em fundamentos radicalmente distintos. Trata-se de uma concepção que reconhece o educando como sujeito ativo do processo, capaz de interpretar criticamente o mundo e de se engajar na sua transformação. Essa forma de educar valoriza a escuta, o questionamento e a construção compartilhada do conhecimento, resgatando o papel do diálogo como princípio ético, político e pedagógico. Pois,

Para o educador-educando, dialógico, problematizador, o conteúdo programático da educação não é uma doação ou uma imposição – um conjunto de informes a ser depositado nos educandos, mas a devolução organizada, sistematizada e acrescentada aos indivíduos daquilo a que eles aspiram saber mais (FREIRE, 2018, p. 199).

Ao rejeitar a lógica pedagógica centrada na simples transferência de informações, Freire propõe uma reorganização profunda do processo educativo. Essa mudança se expressa na valorização dos temas geradores e na construção conjunta de saberes dentro do círculo de cultura. Nesse espaço de partilha, educador e educandos assumem, em parceria, o compromisso de investigar criticamente as contradições que atravessam o cotidiano. Quando mediada por essa metodologia, a prática educativa deixa de funcionar como instrumento de opressão e passa a ser vivida como um exercício concreto de liberdade.

Diante de um contexto social ainda atravessado por intensas manifestações de desumanização, a pedagogia freiriana adquire relevância especial ao apresentar fundamentos éticos consistentes e instrumentos que unem reflexão e prática. Essa proposta rompe com qualquer pretensão de neutralidade pedagógica, ao compreender que o ato de ensinar carrega em si uma escolha ética diante da realidade e da dignidade humana. Com base nessa compreensão, espera-se do educador uma postura sustentada pelo amor, pela humildade e por uma esperança ativa, somada à recusa consciente de toda forma de indiferença. Quando guiada por esses princípios, a educação se revela como um caminho possível para a humanização integral dos sujeitos que dela participam.

A dimensão ética que sustenta o pensamento de Paulo Freire já se anuncia nas primeiras páginas de sua obra, quando dedica seu escrito “aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam” (FREIRE, 2018, p. 35). Tal enunciado expressa, de forma contundente, que o papel do educador não se limita ao ato de ensinar conteúdos, mas demanda um envolvimento concreto com a justiça social e com o processo de libertação daqueles historicamente marginalizados.

Inspirado por essa compreensão, o legado pedagógico de Freire segue provocando questionamentos sobre práticas escolares ainda pautadas por modelos autoritários e distantes da realidade dos educandos. Valores como o poder transformador do diálogo, o reconhecimento dos saberes populares, o estímulo à consciência crítica e a vivência de uma esperança comprometida com a mudança social evidenciam a urgência de rediscutir o papel da escola na sociedade contemporânea. A proposta freiriana aponta para a necessidade de ressignificar os espaços educativos, articulando o saber à experiência concreta

dos sujeitos, favorecendo assim percursos formativos capazes de gerar impacto significativo tanto no plano individual quanto na coletividade.

3. Leitura freiriana de Jo 4,4-30.39-42

A narrativa do encontro entre Jesus e a mulher samaritana (Jo 4,4-30.39-42) revela a profundidade da ação dialógica e emancipadora de Jesus. Teologicamente, “era preciso passar pela Samaria” (Jo 4,4) para anunciar o Evangelho libertador também aos samaritanos, além de superar as barreiras do preconceito, da discriminação racial e da exclusão religiosa, cultural e social (v. 9). Além disso, o v. 7b evidencia a iniciativa libertadora de Jesus em dialogar com a mulher samaritana.

Essa atitude dialógica de Jesus contrapõe-se à ação antidialógica de muitos líderes de sua época, visto que orienta o indivíduo à transformação da realidade pessoal e social: “Aprofundando a tomada de consciência da situação, os homens se apropriam dela como realidade histórica, por isto mesmo, capaz de ser transformada por eles” (FREIRE, 2018, p. 177). Nesse processo conscientizador iniciado por Jesus, a mulher samaritana passa de espectadora da própria história à protagonista na construção de um novo caminho rumo à libertação e à emancipação social de seu povo.

Consequentemente, a atitude dialógica de Jesus promove, na mulher samaritana, uma consciência crítica e libertadora diante da opressão que envolvia sua vida. Antes marginalizada e excluída, ela encontra em Jesus um líder autêntico, que não age por meio de alienação, opressão, subordinação ou manipulação, mas, sim, por meio de um diálogo crítico, libertador e gerador de vida. Jesus ensinou que, se não há amor à vida e aos homens, não existe um verdadeiro diálogo, uma vez que o amor é fundamento dialógico e não deve ser utilizado para dominar ou manipular os sujeitos (FREIRE, 2018, p. 189).

Do mesmo modo como Freire sugere, o Mestre Jesus revela que o amor e a fé não são muro de divisão entre os diferentes povos, mas ponte para a ação dialógica, construída no respeito e acolhimento. Essa ação não subjuga o outro, mas o liberta. Por isso mesmo, Jesus ensinou e demonstrou aos samaritanos que o amor e a fé não são instrumentos de opressão, poder, alienação ou manipulação, mas, sim, compromisso com a libertação social e pessoal.

Assim sendo, os princípios da educação libertadora apresentados por Paulo Freire mostram-se paralelos à ação dialógica iniciada por Jesus. Na perícope de Jo 4,4-30. 39-42 é perceptível que ambos compreendem o diálogo como prática que “nutre-se do amor, da humildade, da esperança, da fé e da confiança” (FREIRE, 1967, p. 107), entre indivíduos que buscam emancipar-se juntos e em comunhão.

Jesus compreendeu que, “se a fé nos homens é um dado a priori do diálogo, a confiança se instaura com ele. A confiança vai fazendo os sujeitos dialógicos cada vez mais companheiros na pronúncia do mundo” (FREIRE, 2018, p. 193). Por isso mesmo, o ensinamento de Jesus não é quietista, pois propõe superar as opressões antidialógicas e as divisões causadas por inúmeros líderes, por meio da conscientização crítica e emancipadora.

Nesse contexto, por meio da ação dialógica apresentada por Jesus, pode-se dizer que a mulher samaritana compreende, ainda que não verbalize, que “os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo” (FREIRE, 2018, p. 165). Por isso, torna-se necessário buscar a verdade comunitária “ouvindo, perguntando, investigando” (FREIRE, 1967, p. 90) e dialogando sobre sua realidade, bem como sobre a realidade social de seu povo.

Assim, em comunhão, podem lutar por um ambiente mais justo, fraterno, humano e solidário para todos. O Mestre de Nazaré entendeu que era preciso lutar entre os marginalizados e esfarrapados, não se calando diante das injustiças, mas sofrendo com eles, a fim de, juntos resistirem e alcançarem a plena liberdade (FREIRE, 2018, p. 35).

É perceptível que Jesus não se coloca como educador bancário, receptivo ou como aquele que “insiste em manter ocultas certas razões que explicam a maneira como estão os homens no mundo e, para isto, mistifica a realidade” (FREIRE, 2018, p. 173). Ao contrário, apresenta-se como Mestre revolucionário, que forma nos educandos, neste caso, a mulher samaritana e seus conterrâneos, a capacidade de refletir criticamente sobre seu contexto: “Vinde ver um homem que me disse tudo o que fiz” (Jo 4,29). Essa ação dialógica e libertadora do Mestre Jesus propõe superar a alienação da realidade, de modo a tomar uma iniciativa concreta diante dos problemas sociais e pessoais, colaborando com a emancipação integral da pessoa: “A mulher, então, deixou seu cântaro e correu à cidade” (Jo 4,28).

Por fim, a experiência dialógica vivida pela mulher samaritana, mediante o encontro com Jesus Mestre, torna-se sinal de uma educação emancipadora, capaz de transformar integralmente e convocar à ação crítica diante da realidade.

Conclusão

Nesse artigo, num primeiro momento, se colocou as bases fundamentais de um olhar teológico sobre o texto bíblico para captar toda a sua riqueza, simbologia e sensibilidade, quando se trata de um fato cujas personagens, de mundos tão diversos, mas marcados, em algum dado momento, por uma história comum, vivenciam a repulsão e a separação. Porém, ambos cultivadores de uma mesma tradição e herança cultural e espiritual (pai Jacó), e se encontram em torno do poço, onde se dá todo processo educacional que desperta a consciência crítica de uma das personagens, cuja vida é marcada por humilhação, violência, perda do sentido da própria vida e do direito de se expressar em sua própria espiritualidade como autêntica e promotora da própria vida.

Por outro lado, num segundo momento, podemos discorrer sobre alguns pontos e elementos da experiência freiriana, que deram embasamento para podermos realizar uma hermenêutica que revelasse o extrato da dinâmica libertadora no texto do evangelista João sobre a samaritana. Por sua vez, essa análise demonstra todo o seu potencial de ser uma mensagem libertadora e empoderadora, uma leitura e educação libertadora, cuja ideia é tornar livre e cheia de sentido a própria vida, sobretudo em estado de privação de seus sonhos e direitos de existir e constituir, por si mesma, a sua própria história.

A confluência da educação dialógica libertadora de Freire e o diálogo libertador de Jesus com a mulher samaritana revelam que nenhuma instituição educacional ou religiosa se sobrepõe ao encontro amoroso e libertador entre pessoas que se educam mutuamente quando refletem sobre sua própria existência e seu entorno. Os encontros e ensinamentos de Jesus eram libertadores e restauradores para todos aqueles que em algum momento o encontraram. Por isso, não se justifica que se use a religião ou o nome de Jesus para fundamentar ações opressoras e que obscurecem as consciências colocando as pessoas em posição de subserviência.

Referências bibliográficas

- BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2008.
- BÍBLIA. *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BARRETO, Juan; MATEOS, Juan. *O Evangelho de São João*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- BROWN, Raymond. *Comentário ao Evangelho Segundo João - Volume 1 (1-12)*. Introdução, tradução e notas. Santo André, São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2020.
- DUFOUR, Xavier Leon. *Leitura do Evangelho Segundo João - Vol. I*. São Paulo: Loyola, 1970.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido: (o manuscrito)*. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire; Universidade Nove de Julho (UNINOVE); Big Time Editora/BT Acadêmica, 2018.
- MALZONI, Cláudio Vianney. *Evangelho segundo João*. São Paulo: Paulinas, 2018.

A potencialidade da linguagem em *ser diálogo* na hermenêutica de Gadamer: implicações para o estudo inter-religioso

The Potential of Language as Dialogue in Gadamer's Hermeneutics: Implications for Interreligious Study

*Jungley de Oliveira Torres Neto

Resumo

Este trabalho aborda a contribuição da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer para a compreensão da experiência humana do/no mundo, com foco na importância da linguagem e no seu modo de *ser diálogo*. Nesse contexto, Gadamer oferece uma perspectiva que ultrapassa a metodologia técnica das ciências naturais, destacando a centralidade do diálogo genuíno e da abertura à alteridade. À vista disso, examina-se como o fenômeno da compreensão não se reduz a um procedimento técnico, mas configura uma interação dinâmica com o mundo, com o "outro", com as coisas e consigo mesmo. Desse modo, a linguagem, para Gadamer, não é apenas um meio de comunicação, mas o elemento estrutural que situa o ser humano em sua cultura e história e, mais do que isso, constitui o acontecimento da própria experiência religiosa. Com efeito, a partir dessa perspectiva, o trabalho discute a importância da ética, do diálogo inter-religioso e a necessidade de um entendimento que vá além das abordagens objetivas e instrumentais, promovendo uma abertura às múltiplas expressões religiosas. A tese que orienta este artigo é a de que a hermenêutica filosófica de Gadamer fornece um importante arcabouço para compreender o fenômeno religioso, fundamentado no diálogo, precisamente porque permite pensar para além do paradigma metodológico das ciências naturais quando aplicado às ciências humanas e às *Ciências da Religião*.

Abstract

This article examines the contribution of Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics to understanding the human experience in and of the world, emphasizing the centrality of language and its dialogical nature. In this context, Gadamer offers a perspective that transcends the technical methodology of the natural sciences, highlighting the importance of genuine dialogue and openness to alterity. The analysis shows that understanding is not a merely technical procedure, but a dynamic interaction with the world, with the "other," with things, and with oneself. Accordingly, language, for Gadamer, is not only a medium of communication but the structural element that locates human beings within culture and history and, beyond this, constitutes the very event of religious experience. From this perspective, the article discusses the ethical dimension of interreligious dialogue and the need for an approach that goes beyond objective and instrumental frameworks, fostering openness to multiple religious expressions. The central thesis defended here is that Gadamer's philosophical hermeneutics provides an important framework for comprehending the religious phenomenon as fundamentally dialogical, precisely because it enables reflection beyond the methodological paradigm of the natural sciences when applied to the human sciences and to the field of Religious Studies.

*Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Contato: jungleyj@hotmail.com

Texto enviado em
13.08.2024
Aprovado em
17.11.2025

Palavras-chave: Alteridade.
Diálogo. Ética. Gadamer.
Religião.

Keywords: Otherness.
Dialogue. Ethics. Gadamer.
Religion.



Introdução

A busca por compreender a experiência humana e suas múltiplas dimensões tem sido uma constante na história do pensamento filosófico e científico. No contexto das ciências humanas e sociais, essa busca se depara com desafios distintos quando comparada às ciências naturais, devido à complexidade e ao caráter dinâmico da experiência humana. A hermenêutica filosófica, particularmente na abordagem de Hans-Georg Gadamer, oferece uma perspectiva crítica e enriquecedora para lidar com essas questões, especialmente no que se refere à compreensão do fenômeno religioso e à aplicação do método científico.

Gadamer, ao longo de sua extensa trajetória, abordou a aplicação do método científico das ciências naturais nas ciências humanas, apontando para a limitação de uma abordagem meramente técnica e metodológica ao investigar fenômenos humanos e culturais. Para ele, a pretensão de verificar e objetivar a experiência humana de forma rigorosamente científica pode deixar escapar a riqueza e profundidade da compreensão que se dá por meio da linhagem em seu modo de *ser diálogo*.

Destarte, a hermenêutica filosófica de Gadamer se destaca por seu enfoque na pré-compreensão, na historicidade e na importância do diálogo como meio para a verdadeira compreensão. Por meio de seus princípios hermenêuticos, Gadamer argumenta que o método científico, em sua busca por certeza e exatidão, não é suficiente para captar a totalidade da experiência humana (podemos ler também no campo da religião). Em vez disso, a compreensão se dá por meio da *fusão de horizontes* (*Horizontverschmelzung*)¹, na qual a linguagem

1. Fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*), conceito central da hermenêutica filosófica de Gadamer, indica o modo como ocorre a compreensão. Cada pessoa, texto ou tradição possui um horizonte próprio, um conjunto de experiências, valores, expectativas e visão de mundo. Quando esses horizontes entram em diálogo, não se anulam nem se sobrepõem de maneira indiferenciada. Em vez disso, ao se abrirem um ao outro, produzem um novo horizonte: ampliado, enriquecido e transformado, que não estava plenamente contido em nenhum dos dois isoladamente. Esse processo pode ser compreendido por analogia com as cores primárias. O azul continua sendo azul e o amarelo continua sendo amarelo; no entanto, quando entram em relação, surge algo novo: o verde. O mesmo ocorre com o vermelho e o azul, que geram o roxo, ou com o vermelho e o amarelo, que formam o laranja. Nenhuma das cores primárias é eliminada, mas a interação entre elas possibilita o nascimento de uma cor que não existia antes da fusão. Do mesmo modo, na compreensão hermenêutica, o encontro entre horizontes distintos não apaga as diferenças, mas permite que algo novo emerga, uma compreensão ampliada, fruto da abertura, da escuta e do diálogo. Assim como das cores primárias surge uma tonalidade inédita, da fusão de horizontes nasce um sentido que só é possível porque houve encontro e transformação entre o “eu” e o “tu”.

desempenha um papel central na mediação entre o eu e o “outro”, bem como entre o passado, o presente e as perspectivas de futuro.

O ponto de avanço deste trabalho consiste em abordar as contribuições da hermenêutica filosófica de Gadamer para o estudo do fenômeno religioso. Abordaremos como o filósofo propõe uma visão alternativa à aplicação do método científico nas ciências humanas, enfatizando a necessidade de uma abertura para as múltiplas perspectivas religiosas e culturais. Desse modo, a abordagem hermenêutica oferece um meio de compreender a experiência religiosa não apenas como um objeto de estudo, no qual uma metodologia seria aplicada, mas como uma dimensão viva e dinâmica da experiência humana que deve ser abordada com respeito e sensibilidade à sua própria complexidade.

Além disso, a análise enfatizará como a linguagem, como elemento central da hermenêutica, posiciona o ser humano em seu contexto cultural e histórico, constituindo sua compreensão das tradições religiosas. Com base nos princípios do diálogo e da alteridade, será possível explorar a profundidade da experiência religiosa e reconhecer a importância de uma abordagem hermenêutica que transcende a aplicação técnica, abrindo-se para uma compreensão mais abrangente do fenômeno religioso.

1. A questão do método e a contextualização da hermenêutica filosófica de Gadamer

Em sua obra *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (*Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*), publicada em 1960, Gadamer inicia sua reflexão abordando a problemática do método, com o objetivo de libertar a hermenêutica da limitação imposta por uma abordagem meramente técnica. Para Gadamer, a hermenêutica não se restringe a ser uma simples técnica de interpretação. O filósofo não pretende reavivar a antiga controvérsia metodológica que opõe a verdade ao método, mas sim destacar uma experiência de verdade que transcende o método. Essa experiência se manifesta, por exemplo, na apreciação da obra de arte, na vivência existencial ou no modo da linguagem em *ser diálogo*, representando uma verdade que ultrapassa o controle técnico ou a manipulação de variáveis, e que não segue um procedimento rígido. Assim, uma das premissas fundamentais da hermenêutica de Gadamer é o fato de que o processo de compreensão é algo que precede qualquer método.

A concepção de método discutida no início de *Verdade e Método* baseia-se na lógica indutiva, que se fundamenta no reconhecimento de padrões, regularidades e leis, tornando previsíveis fenômenos e processos individuais (GADAMER, 1999, p. 37). O foco de Gadamer, entretanto, está em investigar o que ocorre durante o ato de compreensão, uma vez que este ato constitui um evento de verdade, que transcende o método convencional. Para Gadamer, compreender não é simplesmente um processo que segue uma regularidade ou um procedimento técnico, mas sim um acontecimento que está intimamente ligado à própria essência do ser humano. Assim, a interpretação e o ato de compreender ultrapassam o âmbito metodológico das ciências do espírito, tornando-se uma questão ontológica fundamental.

Este é o cerne da problemática inicial em relação ao método: as experiências de verdade que ocorrem fora do escopo metodológico das ciências naturais tendem a ser desconsideradas, por não serem passíveis de comprovação científica e, portanto, não serem vistas como “verificáveis”. Essas experiências de verdade, que escapam ao domínio metodológico, não atingem o mesmo grau de demonstração ou verificabilidade das ciências naturais e não compartilham da mesma certeza. No entanto, essas experiências de verdade, como a apreciação de uma obra de arte, a vivência humana do mundo e o diálogo, mantêm sua legitimidade mesmo sem essa exatidão.

Gadamer não evita essa questão; ao contrário, enfrenta-a diretamente ao sustentar que a hermenêutica e a compreensão possuem um alcance mais amplo e fundamental do que a aplicação de uma técnica ou de um método interpretativo específico. Para ele, compreender não é um procedimento entre outros, mas um modo de existir. Nesse ponto, Gadamer retoma explicitamente a analítica heideggeriana do ser-aí (*Dasein*), conceito que pertence a Martin Heidegger, para afirmar que a compreensão se enraíza no modo de ser do ser humano enquanto presença-no-mundo. Por isso, ela abrange a totalidade da experiência humana do mundo, e não apenas a dimensão metodológica da interpretação. O ponto de crítica assumido por Gadamer em relação à hermenêutica que o precedeu situa-se precisamente nesse deslocamento: é na fenomenologia que ele encontra o caminho para uma hermenêutica ontológica possível, capaz de ultrapassar a perspectiva metodológica tradicional (DI CESARE, 2001, p. 23).

A postura de Gadamer em relação ao método da modernidade, que se fundamenta nas ciências naturais como paradigma para alcançar a verdade ou atingir objetivos específicos, é de distanciamento crítico. Gadamer defende a preservação do que é fundamental na filosofia: a sua capacidade de se abrir às múltiplas possibilidades do que simplesmente é. Gadamer, em sua hermenêutica, não se preocupa em desenvolver aspectos teórico-instrumentais ou em formular regras para a compreensão. Pelo contrário, ele se concentra na própria estrutura ontológica da compreensão. A verdade, no contexto da hermenêutica filosófica de Gadamer, vai além da verificação ou da correspondência de enunciados. Como o próprio filósofo afirma: “A verdade é desocultação” (GADAMER, 2002, p. 54).

Neste percurso, é fundamental destacar que Gadamer não se opõe ao método científico nem às ciências naturais; não se trata de uma oposição entre verdade e método. Gadamer reconhece o valor e a importância do método científico. Sua preocupação reside na pretensão e aplicação indiscriminada desse método, típico das ciências naturais ou exatas, no âmbito das ciências humanas, como a história, a sociologia, a filosofia e a hermenêutica. Essa pretensão visa enquadrar a experiência humana do mundo em uma verdade que possa ser verificada metodicamente, tornando previsíveis os fenômenos e processos individuais.

Ao considerar os objetos de investigação das ciências humanas e das ciências naturais, nota-se uma diferença fundamental. No caso das ciências naturais, o objeto de estudo é visto como algo que existe independentemente da consciência do sujeito cognoscente. Já nas ciências humanas, não há essa polarização ou independência; o objeto não é algo dado e autônomo que se busca compreender, como um povo específico ou um evento, mas sim o significado ou o nexo de significados em que tal povo ou evento se insere e se formou. Gadamer afirma: “O verdadeiro objeto da compreensão histórica não são os eventos, mas seu significado” (GADAMER, 1999, p. 431). Neste itinerário, Gadamer, ao refletir sobre a instauração e predominância do método científico em nossa civilização e sua relação com o saber, observa: “Na sua incrível capacidade de instaurar mudanças nos dados naturais em proveito da vida e da sobrevivência do homem, tornou-se, nos seus efeitos, um gigantesco problema mundial” (GADAMER *apud* ALMEIDA; FLICKINGER; ROHDEN, 2000, p. 15).

Percebe-se que a razão científica e metodológica, com sua pretensão de verdade e exatidão, não deixa espaço para um saber aberto, contínuo e dinâmico. Um saber que permita pensar e refletir sobre as possibilidades do conhecimento em geral, sem se limitar à dominação do que nos está à frente, mas que inclua reflexão, análise, ponderação e movimento. É nesse contexto que se desenvolve o debate sobre a questão do método na obra *Verdade e Método* e no projeto hermenêutico de Gadamer. É importante notar que, Para Gadamer, a verdade que sustenta o fenômeno da compreensão e as ciências humanas vai além da simples questão metodológica.

Nas palavras de Gadamer:

Nelas [as ciências sociais], a palavra de ordem da verificabilidade tornou-se hoje um chamado para a batalha; um chamado que exige a transformação das ciências sociais de uma autêntica cunhagem metodológica [...]. Aquilo que há de ciências históricas deve corresponder à mesma condição de verificabilidade que as ciências naturais, e é visto em termos metodológicos, science no mesmo sentido. Aquilo que nelas não é ciência nesse sentido é considerado tão somente um retrocesso (GADAMER, 2007d, p. 41).

A crítica de Gadamer surge ao notar que as interpretações dos fenômenos humanos, sob uma perspectiva histórica e cultural, podem ser indevidamente submetidas a padrões metodológicos matematizados e lógicos, o que transformaria o saber em algo meramente técnico, interpretativo e descritivo, em vez de compreensivo. Nessa lógica, o movimento se tornaria procedimental, focado na aplicabilidade, ao invés de um movimento de deslocamento, que envolve uma dinâmica relacional entre o intérprete e o objeto interpretado, em uma *fusão de horizontes*. Para Gadamer, o processo de compreensão vai além da mera aplicação de métodos; é um movimento fundamental e dinâmico.

Mas qual é o problema com essa abordagem tecnicista e metódica no contexto das ciências sociais e humanas? A questão central, conforme o raciocínio de Gadamer, é que a dimensão humana não se encaixa nesses padrões de verificabilidade e demonstração. A natureza humana é, por definição, originária, dinâmica, renovadora e expansiva, sempre alargando nossa compreensão do mundo, dos povos e dos eventos, bem como dos nexos de significação que os acompanham. Outrossim, Gadamer observa que a ciência empírica moderna encontrou seu primeiro fundamento no século XVII, com a mecânica de Galileu

e Huygens. Desde então, ela se expandiu, incorporando todos os âmbitos do saber em uma nova metodologia e, atualmente, busca também conquistar e submeter a realidade social ao seu enfoque, com a pretensão de conduzi-la cientificamente (GADAMER, 1983, p. 28).

A separação entre natureza e consciência, entre *res cogitans* e *res extensa* - que tem sua origem no dualismo cartesiano e marca o início da filosofia moderna - também é adotada pelas ciências humanas, à medida que elas tentam justificar a relação entre a consciência e seu objeto, mantendo a objetividade como um elemento central de seu procedimento. Nessa noção de subjetividade historicamente constituída, vemos a proposta cartesiana e as promessas de Francis Bacon florescerem, especialmente em um período pós-medieval, em que o ser humano, desiludido, encontrava solo fértil para o estabelecimento de um referencial teórico que institui um paradigma que nos envolve até hoje. Esse é o alicerce metodológico da modernidade, com sua pretensão de alcançar a “verdade”, a certeza indubitável, e um saber que, em si, é poder.

É evidente que, ao longo da história, diversos arcabouços teóricos surgiram para compreender a realidade, mas muitos deles falharam em se desvincular da visão de mundo dominada pela racionalidade técnica. A aplicação técnica ou metodológica, característica das ciências naturais e exatas, foi importada para as ciências humanas com a tentativa de enquadrar o humano dentro da suposta certeza e exatidão dessas ciências causais e explicativas.

Gadamer observa:

A auto-reflexão lógica das ciências do espírito que acompanha seu efetivo desenvolvimento no século XIX é inteiramente dominada pelo modelo das ciências da natureza. Mostra-o um simples olhar lançado à expressão ‘ciências do espírito’, desde que essa expressão receba o significado que nos é familiar, unicamente através de sua forma plural. As ciências do espírito se entendem tão clarividentes, graças à sua analogia com as ciências da natureza, tanto que o eco idealístico, que se situa no conceito de espírito e da ciência do espírito, retrocede (GADAMER, 2002, p. 39).

Diante das questões abordadas até aqui, podemos refletir sobre a crítica de Gadamer ao método das ciências naturais e sua aplicação nas ciências humanas, bem como a pretensão de verdade associada a ele. Esta reflexão nos leva à hermenêutica desenvolvida por Gadamer. Neste sentido, o termo “método”,

no sentido atribuído por Descartes, pressupõe um caráter único como guia da verdade. No *Discours de la méthode* (*Discurso do método*), percebe-se que Descartes sustenta que o método possui validade universal e se aplica a todos os objetos de conhecimento, constituindo assim um dos pilares fundamentais da epistemologia da Idade Moderna (DESCARTES, 2001, § 5 que se estende ao § 10).

Para Gadamer, essa perspectiva é desorientadora, pois:

Métodos, no sentido antigo, significa sempre a totalidade do estudo de um campo de questões e de problemas. Neste sentido, o método já não é um instrumento para objetivar e definir algo, senão que é para participar das coisas de que nos ocupamos. Este significado de ‘método’ pressupõe que nos encontramos já dentro do jogo e não em um ponto de vista neutro (GADAMER, 1999, p. 34).

O ponto de vista neutro mencionado por Gadamer, guiado pelo método como instrumento, culmina na pretensão de superar o sujeito e seus pontos de vista subjetivos. Segundo Gadamer, essa abordagem não é aplicável à vida cultural e social. Ele observa: “A metafísica e a religião parecem haver oferecido melhores pontos de apoio para as tarefas de ordenação da sociedade humana que o poder acumulado pela ciência moderna” (GADAMER, 1983, p. 10).

A problemática que surge é: por que a ideia cartesiana de método seria adequada para as ciências humanas? Ou, por que não deveria prevalecer o conceito antigo, grego, de método?

Gadamer responde:

Em Aristóteles, por exemplo, a ideia de um método único, que se possa determinar antes mesmo de investigar a coisa, constitui uma perigosa abstração; é o próprio objeto que deve determinar o método apropriado para investigá-lo. Ora, curiosamente, se prestarmos atenção às pesquisas levadas a cabo pelas ciências humanas no decorrer do último século, parece que, no tocante a seus procedimentos efetivos (refiro-me aos procedimentos que conduzem à evidência e ao conhecimento de novas verdades, e não à reflexão sobre tais procedimentos), impõe-se caracterizá-los pelo conceito aristotélico de método e não pelo conceito pseudo cartesiano do método histórico-crítico (GADAMER, 1998, p. 21).

O retorno ao conceito grego de método evidencia uma proposta de abandonar a dicotomia “sujeito x objeto”. Na Grécia antiga, a filosofia não se

restringia às limitações do que hoje chamamos de ciência. Mesmo quando a metafísica era conhecida como “ciência primeira”, este saber sobre Deus, o mundo e o homem não tinham uma prioridade absoluta em relação a outras formas de conhecimento, como as ciências matemáticas, a teoria dos números, a trigonometria e a música. Para os gregos, o conceito de ciência não se limitava à visão técnico-científica e instrumentalista que prevalece na tradição ocidental. Em vez disso, era entendido principalmente como um saber prático que permitia a produção de algo. Gadamer, ao explorar as distinções entre *poietike* (o fazer artístico), *episteme* (o conhecimento teórico) e *techné* (o conhecimento aplicado ao fazer artesanal), sugere que a *techné* grega não se reduz ao conceito de “técnico” na acepção moderna, mas deve ser compreendida em um contexto mais amplo, que não é pautado exclusivamente pela racionalidade instrumental.

Semelhante a Aristóteles, Gadamer vê o saber prático como algo mais do que a simples aplicação do conhecimento teórico. A filosofia prática de Aristóteles destaca que a prática humana se consolida em modos de ocupação e coexistência, refletindo traços e comportamentos que moldam o caráter e a identidade de uma coletividade. Esse fazer, ao ser repetido e internalizado como hábito, constitui a base para a virtude humana (*arete*), formando assim o *ethos* do homem. Essa práxis proporciona ao homem as condições para se inserir em contextos diversos, sejam morais, políticos, públicos e outros. Assim, Gadamer observa que: “O saber ético e o saber técnico possuem em comum o fato de não serem saberes abstratos; ao determinarem e dirigirem a ação, implicam em saber prático modelado segundo a medida de sua tarefa concreta” (GADAMER, 2006, p. 50).

É importante notar que Gadamer busca reforçar o *status* de sua hermenêutica, que transcende uma simples doutrina do método de interpretação. Sua proposta é investigar os fenômenos da compreensão e interpretação a partir das circunstâncias específicas em que o fenômeno da compreensão ocorre. No âmbito de sua análise da tecnociência, Gadamer argumenta sobre os diferentes modos de saber. Para os gregos, a ciência não era meramente objetificadora ou delimitadora. Ela possuía uma perspectiva de ponderação reflexiva do entendimento (*Verständnis*) e da prática do modo de “ser no mundo” de quem analisa e interpreta. Isso representa a própria condição para a compreensão da experiência humana.

Igualmente, no contexto histórico e filosófico, Gadamer, em seu projeto hermenêutico, não desvincula a consciência da história. Pelo contrário, ele enfatiza que nossa pré-compreensão é moldada pela história na qual estamos inseridos e imersos. Para Gadamer, não há uma separação entre razão e tradição. A pré-compreensão, que será discutida com mais profundidade posteriormente, orienta nossa interpretação do mundo, pois se refere à nossa estrutura prévia de entendimento, às nossas concepções anteriores e ao nosso acervo cultural e social. Em outras palavras, é a própria história em que estamos inseridos que constitui a condição de possibilidade para nossa compreensão do mundo e a reflexão sobre ele. Gadamer aponta que a compreensão não se reduz a uma ciência técnica-metodológica, mas está relacionada ao modo fundamental do ser humano ser uns com os outros e ao engajamento no processo de compreensão. Isso implica uma crítica à tradição que se baseia em interpretações metafísicas da razão. O projeto hermenêutico de Gadamer busca ir além da metodologia característica da modernidade, que tem suas raízes no pensamento cartesiano.

Em síntese, a hermenêutica enquanto exercício filosófico não se reduz à visão técnico-científica como uma verdade absoluta e definitiva, mas é caracterizada pela consciência de que há sempre algo que não se sabe. Esta postura representa um exemplo paradigmático de oposição ao espírito instrumental que predomina nas modernas ciências causal-explicativas. Desse modo, a abordagem hermenêutica de Gadamer representa uma crítica à aplicação do método científico das ciências naturais às ciências humanas, desafiando a visão instrumental e técnica que domina a modernidade. À vista disso, Gadamer reafirma a importância da pré-compreensão histórica e cultural como base para a interpretação e compreensão do mundo, em contraste com a pretensão de universalidade e objetividade do método cartesiano. Ao resgatar o conceito grego de método, Gadamer destaca a necessidade de um entendimento mais profundo e reflexivo, que não se limite à mera aplicação de técnicas e procedimentos, mas que reconheça a profundidade e a historicidade da experiência humana. Portanto, o projeto hermenêutico de Gadamer propõe um engajamento com o saber, que transcende a dicotomia entre sujeito e objeto e enfatiza a dinâmica da compreensão como um processo vivo e inserido no contexto histórico e cultural, que é constituído pela linguagem em seu modo de *ser diálogo*.

2. Contribuições da hermenêutica filosófica de Gadamer para a abordagem do fenômeno religioso: diálogo e implicações éticas

Conforme abordado no tópico anterior, a hermenêutica filosófica de Gadamer oferece uma perspectiva profícua para o fenômeno da compreensão (queremos aqui neste tópico pensar também no fenômeno religioso), especialmente ao considerar o papel fundamental do diálogo e da linguagem na constituição e na interpretação das experiências religiosas. Gadamer, em sua abordagem hermenêutica, desafia as concepções modernas de método científico e objetividade, propondo em vez disso uma visão mais integradora e reflexiva da compreensão. No cerne da hermenêutica de Gadamer está a ideia de que a compreensão é um processo dinâmico e relacional, que se dá na *fusão de horizontes* entre o intérprete e o texto ou fenômeno a ser compreendido. No contexto religioso, isso implica que a experiência religiosa não pode ser reduzida a dados objetivos, tratados apenas do ponto de vista técnico. Em vez disso, a compreensão do fenômeno religioso envolve um diálogo profundo e contínuo entre a tradição, os textos sagrados, as práticas religiosas e as experiências pessoais dos indivíduos.

Neste sentido:

Há uma dimensão ética envolvida no diálogo inter-religioso que não pode ser escamoteada. As religiões têm muito a contribuir em favor da paz mundial, da renovação espiritual e da afirmação de um horizonte de sentido. Elas são portadoras de um importante patrimônio de valores capazes de conferir a todos uma fidelidade de fundo e uma essencial energia de alegria e esperança. O diálogo inter-religioso ganha hoje um significado prático fundamental, em favor de uma ecumene da solidariedade e da compaixão. Firma-se como base catalizadora dessa ecumene planetária a candente questão do sofrimento humano e do grito da terra (TEIXEIRA, 2012, p. 192).

Na dimensão ética do diálogo inter-religioso, as religiões, ao oferecerem suas perspectivas únicas sobre o mundo, contribuem significativamente construção de horizontes de sentido compartilhados. Neste sentido, o diálogo inter-religioso adquire uma relevância prática crucial: *uma práxis dialógica*. Ele serve como um alicerce para a construção de uma *ecumene hermenêutica*, que é fundamental para enfrentar desafios globais, como o sofrimento humano e as crises ambientais. A proposta de uma “*ecumene hermenêutica*” não apenas sugere uma interpretação da alteridade (compromisso ético e um esforço

contínuo para compreender o outro em seus próprios termos, sem impor nossas próprias estruturas de significado) e colaborativa entre diferentes tradições religiosas para enfrentar o sofrimento e as questões ecológicas, mas também destaca a necessidade urgente de um esforço conjunto para promover um entendimento mútuo e respeito entre as diversas expressões religiosas. Assim, o diálogo inter-religioso não é apenas um exercício teórico, mas uma prática vital que busca conectar a humanidade em torno de objetivos comuns, promovendo um compromisso ético com o bem-estar global e a justiça social. Essa prática do diálogo inter-religioso ilustra como a linguagem, ao ser essencialmente dialógica, configura o fenômeno religioso como um processo de compreensão profundo e dinâmico.

Nesse sentido, Gadamer enfatiza tanto a importância da pré-compreensão e da historicidade na formação do entendimento. Para ele, a interpretação está sempre enraizada na tradição e nos contextos históricos dos intérpretes. No campo da religião, isso significa que as interpretações das experiências religiosas são constituídas pela herança cultural, as tradições religiosas e os pressupostos históricos que influenciam tanto os crentes quanto os estudiosos da religião. A compreensão do fenômeno religioso, portanto, é um processo de diálogo contínuo que não busca a objetividade absoluta, mas sim uma interpretação que leva em conta a riqueza e a complexidade das experiências e tradições religiosas. Neste percurso em que nos encontramos, o princípio conceitual de pluralismo também é de suma importância; ele se assenta sobre dois pilares, a saber:

(i) a perspectiva decolonial dos estudos culturais, especialmente a noção de “entre-lugar” e de fronteiras, associada às tensões entre as sociologias das ausências e das emergências e às críticas às formas de colonialidade do poder, do saber e do ser; e (ii) a visão teológica de alteridade ecumênica, com variados desdobramentos inspirados em diferentes setores das teologias pluralistas e com destaque para a noção de polidoxia, considerando os diferenciais de poder na sociedade que demarcam as relações inter-religiosas e interculturais (RIBEIRO, 2020, p. 6)

Assim, observamos que a perspectiva decolonial dos estudos culturais destaca a importância de entender as interações culturais e religiosas a partir do conceito de “entre-lugar” e das fronteiras dinâmicas que existem entre diferentes sistemas de conhecimento e poder. O conceito de “entre-lugar” é fundamental para reconhecer a complexidade das relações interculturais e inter-religiosas,

em que as tensões entre as sociologias das ausências e das emergências ajudam a evidenciar como certas vozes e histórias foram silenciadas ou marginalizadas. Essa visão crítica se volta contra as formas de colonialidade que permeiam as estruturas de poder, saber e ser, promovendo um espaço para a valorização das perspectivas alternativas e a redistribuição do poder epistemológico.

Igualmente, a visão teológica de alteridade oferece uma abordagem pluralista que busca compreender e integrar diferentes tradições religiosas e culturais dentro de um horizonte comum. Nesse sentido, a noção de *polidoxia*, entendida como a coexistência legítima de múltiplas formas de doutrina, crença e interpretação, permite reconhecer que o campo religioso não é homogêneo nem hierárquico por natureza, mas marcado por uma diversidade interna constitutiva. Diferentemente da ortodoxia, que tende a estabilizar um único núcleo normativo de verdade, a *polidoxia* destaca que as tradições religiosas se organizam em torno de múltiplas vozes, perspectivas e leituras, muitas vezes em tensão, mas ainda assim pertencentes a um mesmo tecido comunitário e simbólico. Ao trazer essa noção para o debate sobre alteridade, evidencia-se que o diálogo inter-religioso não ocorre em um terreno neutro, mas em um cenário onde convivem assimetrias de poder, disputas interpretativas e múltiplas formas de expressão da fé. Assim, desenvolver a *polidoxia* como categoria teológica significa promover um diálogo mais inclusivo e equitativo, capaz de acolher não apenas diferentes religiões, mas também as diferenças internas a cada tradição. Isso amplia o horizonte hermenêutico e contribui para uma compreensão mais justa e plural das relações inter-religiosas e interculturais.

No contexto do diálogo inter-religioso, Panasiewicz, em seu verbete no *Dicionário do Pluralismo Religioso* (2020), recorre a Martin Buber para distinguir dois tipos de diálogo. O primeiro é o diálogo “humanizante” ou “relacional”, caracterizado pela relação “Eu-Tu” (2020, p. 28). Esse tipo de diálogo é baseado na abertura genuína ao outro, permitindo que o outro se manifeste de forma autêntica e livre, promovendo um encontro que humaniza e enriquece a experiência mútua. Em contraste, o segundo tipo é o diálogo “objetivante” ou “instrumental”, representado pela relação “Eu-Isso” (2020, p. 28). Neste caso, o diálogo é orientado por interesses e objetivos específicos, tratando o outro como um meio para atingir fins, o que limita a profundidade e a reciprocidade da interação. Panasiewicz argumenta que essas duas formas de diálogo não são rígidas e podem se transformar. A relação “Eu-Tu” pode se tornar “Eu-Isso”

se o “Tu” for tratado como um instrumento, e vice-versa, a relação “Eu-Isso” pode evoluir para uma relação “Eu-Tu” quando se estabelece um engajamento mais autêntico e humanizante (2020, p. 28). Essa flexibilidade aponta para a possibilidade de se mover entre relações exploradoras e humanizantes, destacando a importância de um diálogo que promova o reconhecimento e a valorização mútua.

Nesse sentido, o diálogo inter-religioso ideal é o que se orienta pelo princípio humanizante, buscando não apenas a compreensão do outro, mas a construção de um espaço de respeito e valorização das diferenças. O diálogo deve ser uma prática que abra espaço para a alteridade e o pluralismo religioso, superando a tendência de exclusividade e confronto. Panasiewicz sublinha que o diálogo inter-religioso deve ser um ambiente propício para a valorização da diversidade e para a promoção de um entendimento que transcenda as barreiras culturais e religiosas (2020, p. 29). Além disso, o diálogo tem duas dimensões essenciais: uma interna, que estimula a reflexão crítica dentro de cada tradição religiosa, e uma externa, que busca promover ações para o bem-estar comum na sociedade.

Em síntese, Panasiewicz demonstra que o diálogo inter-religioso deve ser visto como uma prática que não só desafia os monopólios religiosos e culturais, mas também promove uma abertura para novas perspectivas e um compromisso ético com o bem-estar coletivo. A essência do diálogo é, assim, uma postura aberta e receptiva, que contribui para a construção de uma comunidade global mais solidária e compreensiva. Desse modo, a postura hermenêutica de Gadamer sobre o diálogo é fundamentada na ideia de que a compreensão genuína só é possível através de um engajamento autêntico com o “outro”. Isso significa que dialogar para Gadamer não é apenas uma questão de expressar e ouvir opiniões, mas de se abrir para o significado e a perspectiva do outro. No contexto das religiões, isso implica que a interação entre diferentes tradições religiosas deve ir além de uma mera troca de crenças. Deve envolver um esforço consciente para entender e respeitar a visão de mundo do outro, reconhecendo que cada tradição tem suas próprias formas de compreender a realidade, a espiritualidade e o sagrado.

Por isso, importância da alteridade é central. Em um diálogo sobre religiões, a alteridade não deve ser vista como um obstáculo para a compreensão, mas

como uma oportunidade para expandir e enriquecer a própria visão de mundo. Pois, a verdadeira compreensão emerge da *fusão de horizontes*, em que os diferentes pontos de vista não são simplesmente conciliados ou ignorados, mas são integrados de maneira que enriquecem a experiência interpretativa. Esse processo de *fusão de horizontes* permite que se reconheça e se valorize a diversidade das experiências religiosas, promovendo uma abertura para múltiplas formas de vivência espiritual. Neste contexto, a ética do diálogo exige um compromisso com a abertura e a honestidade na interação com o “outro”. Através do reconhecimento da alteridade e do compromisso ético com a abertura e a compreensão, é possível cultivar uma abordagem mais inclusiva e reflexiva das diversas tradições religiosas. O diálogo, em vez de ser um mero exercício de comunicação, torna-se um processo fundamental para a construção de uma compreensão mais profunda e ascendente da experiência religiosa.

Anteriormente, a religião era marcada por monopólios e disputas. Contudo, com a introdução do diálogo, as religiões são instadas a adotar uma nova forma de convivência. Nesse contexto, Kowk Pui-Lan (2015) apresenta a análise de Mark Juergensmeyer sobre o fenômeno do terrorismo religioso:

[...] ele diz que há três razões por que a violência tem acompanhado a renovada presença da religião na esfera política no momento atual. A primeira é a propensão da religião a absolutizar e a projetar imagens de guerra cósmica; a segunda é o grande abismo entre os que têm e os que não têm, e as tensões sociais que exigem alguns tipos de reparação e soluções absolutas; a terceira é a sensação de humilhação pessoal experimentada por algumas pessoas, que exigem que sua dignidade e integridade sejam reconhecidas e restauradas nas mudanças globais de poder (PUI-LAN, 2015, p. 88).

No contexto da análise das interações entre religião e violência na esfera política contemporânea, percebe-se que Juergensmeyer identifica três fatores principais que explicam a presença crescente da violência associada à religião. Primeiramente, ele aponta para a tendência das religiões em absolutizar suas crenças, muitas vezes projetando imagens de uma guerra cósmica que acirra conflitos. Em segundo lugar, o abismo econômico entre os que têm e os que não têm, junto com as tensões sociais decorrentes, contribui para a busca de soluções absolutas e reparações que podem alimentar conflitos. Por fim, Juergensmeyer destaca o sentimento de humilhação pessoal experimentado por alguns indivíduos, que, diante das mudanças globais de poder, exigem o

reconhecimento e a restauração de sua dignidade e integridade. Esses fatores, juntos, ajudam a entender como a religião pode ser envolvida em dinâmicas violentas e políticas, ilustrando a complexidade do fenômeno e a necessidade de abordagens dialogais e éticas para superar tais desafios.

A hermenêutica aponta que, por um lado, a linguagem é crucial para situar o ser humano dentro de sua cultura, história e, conseqüentemente, em suas tradições religiosas. Por outro lado, ela funciona como a ponte através da qual o indivíduo se conecta com seu entorno cultural e histórico, tornando-se central para a experiência religiosa. Assim, a linguagem, em seu modo de *ser diálogo e pluralidade*, como o meio primordial através do qual exercemos nossa capacidade de compreensão e interpretação. Ela não apenas reflete a cultura e a história, mas também constitui diretamente e configura nossa percepção da realidade. Através da linguagem, os indivíduos expressam e compartilham suas experiências, crenças e valores, que são profundamente influenciados por seu contexto cultural e histórico. Assim, a linguagem é *o meio* pelo qual as tradições religiosas e os sistemas de crença são transmitidos e transformados ao longo do tempo.

Destarte, no contexto religioso, a linguagem assume um lugar decisivo, pois, as tradições religiosas são frequentemente transmitidas por meio de textos sagrados, rituais e práticas que são intrinsecamente ligados à linguagem. Esses elementos não apenas comunicam doutrinas e práticas, mas também carregam significados que são moldados pela cultura e pela história das comunidades religiosas. A compreensão das tradições religiosas, portanto, não pode ser separada da linguagem que as expressa e que as dá forma. Com efeito, ela (a linguagem) permite uma relação dialogal entre diferentes tradições religiosas, o que designamos aqui de diálogo inter-religioso. Portanto, a linguagem em sua potencialidade de ser diálogo é o meio pelo qual a compreensão do fenômeno religioso é realizada e aprofundada. Ao dialogar sobre questões religiosas, a linguagem permite a *fusão de horizontes* entre diferentes tradições e perspectivas.

Considerações Finais

Na conclusão deste trabalho, é fundamental reconhecer que a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer oferece uma produtiva perspectiva para a compreensão

do fenômeno religioso, especialmente ao destacar a importância da linguagem em sua potencialidade de *ser diálogo*. Gadamer nos ensina que a linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas o próprio tecido através do qual o ser humano se relaciona com sua cultura, história e tradições religiosas. Desse modo, a linguagem, em seu caráter dialógico e dimensão pluralista, é fundamental para a nossa capacidade de compreensão e interpretação do mundo ao nosso redor.

Igualmente, no contexto do diálogo inter-religioso, o diálogo não deve ser visto como um mero intercâmbio de ideias ou um processo técnico, mas como um encontro genuíno que permite a abertura ao “outro” e a compreensão mútua. Essa abordagem tem implicações éticas. Com efeito, esse modo dialogal nos permite vislumbrar um horizonte capaz de superar as barreiras de exclusividade e intolerância, promovendo uma convivência mais harmônica e respeitosa entre diferentes tradições religiosas. À vista disso, o pluralismo religioso oportuniza nossa compreensão do fenômeno religioso, em vez de reduzir a complexidade das crenças e práticas a uma visão única ou técnica. O diálogo inter-religioso, portanto, não apenas valoriza a diversidade, mas também se fundamenta na ética de respeito e na disposição para reconhecer e aprender com as diferenças.

Ao refletir sobre as implicações éticas oriundas de um exercício dialógico, é perceptível que o modo *de ser diálogo* não deve ser instrumentalizado para fins de dominação ou exclusão, mas sim praticado com um compromisso genuíno com a alteridade e a solidariedade. Neste sentido, a hermenêutica filosófica de Gadamer nos convoca a um engajamento ético que vai além das técnicas metodológicas e nos desafia a uma compreensão mais profunda e humana do “outro”, das coisas que estão às nossas voltas, e de nós mesmos. Assim, somos direcionados a pensar no diálogo inter-religioso que não apenas aceita, mas celebra a pluralidade como um meio de construção de um entendimento mais amplo e inclusivo da experiência religiosa. Por meio dessa abordagem, podemos aspirar a uma convivência mais justa e compassiva, que não apenas valoriza as contribuições singulares de cada tradição, mas também promove uma *fusão de horizontes*. Essa fusão envolve a dialética entre estranheza e familiaridade, pertencimento e distanciamento, possibilitando um movimento contínuo e dinâmico entre diferentes perspectivas. Igualmente, permite uma compreensão mais profunda e abrangente da diversidade religiosa e cultural.

Referências

- ALMEIDA, C.L., FLICKINGER, H.G., ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DI CESARE, Donatella. *L'essere, che può compreso, è linguaggio*. Genova: il Melangolo, 2001.
- GADAMER, Hans- Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva II: A virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007b.
- GADAMER, Hans- Georg. *Hermenêutica em retrospectiva III: Hermenêutica e filosofia prática*. Petrópolis: Vozes, 2007c.
- GADAMER, Hans- Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva IV: A posição da Filosofia na Sociedade*. Petrópolis: Vozes, 2007d.
- GADAMER, Hans- Georg. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.
- GADAMER, Hans- Georg. *Razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. 2007a.
- GADAMER, Hans- Georg. *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer: Petrópolis: Vozes, 1999.
- GADAMER, Hans- Georg. *Verdade e método II*. Trad. Enio Paulo Giachini: Petrópolis: Vozes, 2002.
- NETO, Jungley Torres; CRUZ, Rúbia Campos Guimarães. *A decolonialidade como chave de leitura para o diálogo inter-religioso*. In: *Pensamentos e Influências em Religião e Teologia*. 3ed. Formiga MG: Uniesmero, 2023, v. 3, p. 33-53.
- PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo Inter-religioso*. In: *Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Recriar, 2020.
- PUI-LAN, Kwok. *Globalização, género e construção da paz: o futuro do diálogo Interfé/ Kwok Pui-Lan; [tradução Paulo Ferreira Valerio]* - São Paulo: Paulus, 2015 (Coleção Novos caminhos da teologia).
- RIBEIRO, Claudio de O; LUCKNER, Rita de C.S. *Justiça e Paz*. In: *Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Recriar, 2020.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. O debate sobre o princípio pluralista: Um balanço das reflexões sobre o princípio pluralista e suas aplicações. In: Cadernos teologia pública / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. Ano 1, n. 1 (2020), p. 5-49.

TEIXEIRA, Faustino. Malhas da hospitalidade. In: Horizonte, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 18-39, jan./mar. 2017 – ISSN 2175-5841.

TEIXEIRA, F. O imprescindível desafio da diferença religiosa. In: Remhu, v. 20, p. 181-194, 2012.

Contemplação e ação: análise dos conceitos de oração e de Igreja no livro “Crer ou não crer”

Contemplation and action: analysis of the concepts of prayer and Church in the book “Crer ou não crer”

*Luís Henrique Piovezan

Resumo

A partir da Análise do Discurso aplicada ao livro “Crer ou não crer” de Fábio de Melo e Leandro Karnal, este artigo aprofunda o tema “oração” tratado na Parte 6. Essa seleção é orientada não pelos títulos dos capítulos, mas por uma análise quantitativa dos termos que ocorrem com maior frequência em cada capítulo. Como o livro é uma transcrição da conversa entre os dois autores, eles não aprofundam o assunto. Este artigo mostra que o tema “oração” indica a divergência profunda da forma de pensar Igreja Católica para Fábio de Melo e para Leandro Karnal. A visão de Leandro Karnal se aproxima do tradicional, enquanto Fábio de Melo se aproxima da visão do Concílio Vaticano II e da Teologia da Libertação. Leandro Karnal apresenta uma Igreja institucionalizada e volta para a contemplação contra uma Igreja servidora e de ação, de Fábio de Melo. Como essa visão de Fábio de Melo ainda não é geral, o artigo aponta a necessidade de revitalizar a Teologia da Libertação.

Palavras-chave: Fábio de Melo; Leandro Karnal; Oração; Igreja; Teologia da Libertação.

Abstract

Based on the Discourse Analysis applied to the book “Crer ou não crer” by Fábio de Melo and Leandro Karnal, this article deepens the theme “prayer” dealt with in Part 6. This selection is guided not by chapter titles, but by a quantitative analysis of the terms that occur most frequently in each chapter. As the book is a transcript of the conversation between the two authors, they do not delve into the subject. This article shows that the theme “prayer” indicates the profound divergence of the Catholic Church’s way of thinking for Fábio de Melo and Leandro Karnal. Leandro Karnal’s vision is close to traditional, while Fábio de Melo approaches the vision of the Second Vatican Council and Liberation Theology. Leandro Karnal presents an institutionalized Church focused on contemplation against a servant and action Church, by Fábio de Melo. As this vision of Fábio de Melo is not yet general, the article points to the need to revitalize Liberation Theology.

Keywords: Fábio de Melo; Leandro Karnal; Prayer; Church; Liberation Theology.

* CET - São Paulo, Centro Universitário Claretiano, Petróbras (Brazil), Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial São Paulo, Universidade Anhanguera de São Paulo, Universidade Guarulhos, Universidade Nove de Julho, Universidade de São Paulo Escola Politécnica, Universidade de São Paulo Escola de Engenharia de São Carlos. Contato: luispiovezan@petrobras.com.br

Texto enviado em
26.04.2025

Texto aprovado em
26.09.2025

Introdução

“Eu sacudi essa sonolência quando ensinei: ninguém sabe ainda o que é bem e mal... a não ser o criador. Mas o criador é aquele que cria um fim para os homens e que fixa à terra seu sentido e seu futuro. Dele somente depende que uma coisa seja boa ou má”. (NIETZSCHE, 2014, p.259)

Nietzsche foi um filósofo do fim do Século XIX que combateu as soluções de pensamento prontas e estabelecidas por instituições como igrejas e universidades. Chamado de ateu por apresentar a “morte de Deus”, foi pouco compreendido. Combateu o dogmatismo, ou seja, o excesso de dogmas que igrejas, governos e universidades impunham em sua época. Ele levantou o problema de que apenas Deus pode definir claramente o que é bem ou mal.

Em qualquer campo do conhecimento, as visões tradicionais tendem a reforçar os dogmas e os paradigmas. A divinização da tradição, devido às punições associadas, torna impossível criticá-la. O diálogo filosófico e científico é substituído por uma apologia intelectualizada. A consequência é uma visão rígida, a institucionalização de ritos considerados corretos e a exclusão de ideias contrárias. O outro é sempre considerado equivocado se não agir de acordo com as expectativas tradicionais.

Nietzsche, ao contrário de certezas tradicionais, aponta que as certezas são possíveis apenas para Deus, como mostra a citação inicial de seu clássico “Assim falou Zaratustra” (NIETZSCHE, 2014). É algo muito semelhante ao que aponta o Evangelho (cf. Mt 25,31-46). Os cabritos se espantaram por achar que estavam certos em suas vidas. Em outras palavras, é preciso perceber a diversidade, que ocorrem além das visões tradicionais. Porém, essas visões, para alguns, se tornam sinônimo de Igreja. É o caso das proposições de Leandro Karnal no livro “Crer ou não crer” (MELO; KARNAL, 2017).

Nesse sentido, este artigo faz uma análise do livro “Crer ou não crer” (MELO; KARNAL, 2017), em que um ateu conversa sobre diversos assuntos religiosos com um padre. O ateu é o historiador Leandro Karnal e o padre é Fábio de Melo. A ideia básica dessa conversa não é ser um combate, mas um debate entre ideias diferentes. No livro, porém, Leandro Karnal denomina “fabianismo” a algumas das posições de Fábio de Melo (MELO; KARNAL, 2017, p.154). Essa colocação indica que Leandro Karnal demonstra surpresa com algumas posições de Fábio de Melo. O autor ateu parece ter um modelo preconcebido do que um

padre católico deveria ser pois o padre apresenta posições diferentes da visão ultramontanista sobre a Igreja Católica que Karnal, apesar de ateu, possui.

Como se trata de um livro que é a transcrição de uma conversa informal, o aprofundamento dos assuntos é desigual e, muitas vezes, superficial. Alguns assuntos são abandonados e não apresentam esclarecimentos suficientes. A obra carece de uma conclusão teológica - o livro é teológico por falar de Deus e da crença - para dar uma resposta consolidada aos assuntos tratados. Na forma apresentada, o livro não responde à questão que o seu título propõe. Ou seja, há um hiato entre a proposta do livro e seu resultado.

Para cobrir parcialmente esse hiato, esse artigo faz uma Análise do Discurso da conversa transcrita entre Fábio de Melo e Leandro Karnal. Como primeiro passo, levantam-se as palavras mais utilizadas em cada capítulo de forma a se ter uma ideia do conteúdo tratado e verificar se esse conteúdo corresponde ao título do capítulo. Como será visto à frente, o capítulo 6 do livro, que deveria tratar sobre a falta de fé, torna-se um capítulo em que a oração é o assunto tratado. Esse assunto foge do rol dos títulos e parece não ter sido pensado na estrutura inicial. O assunto surge espontaneamente e isso o torna interessante, pois não foi programado. Por essa razão, este artigo aprofunda a estrutura da conversa e mostra que Fábio de Melo e Leandro Karnal têm visões completamente diferentes do que é oração. Tais divergências, na verdade, mostram concepções diferentes do que é ser Igreja.

Partindo dessas diferentes visões, o artigo pretende abordar mais profundamente o assunto sobre oração e suas consequências em termos de uma Igreja conservadora comparada com uma Igreja mais moderna, centrada no Concílio Vaticano II e na visão da Teologia da Libertação.

1. Uma estrutura inspirada, mas que não segue o modelo

O livro “Crer ou não crer” (MELO; KARNAL, 2017) teve clara inspiração - embora não explícita - no livro de Umberto Eco e Carlo Martini (ECO E MARTINI, 2018), um conjunto de cartas abertas originalmente publicado em uma revista italiana entre 1995 e 1996 e posteriormente transformado em livro. A ideia geral das duas publicações é colocar em debate um ateu acadêmico com um clérigo. A obra original era uma troca trimestral de correspondências abertas. Ao contrário, o livro em análise foi uma conversa transcrita em livro. Essa

característica dá ao livro de Karnal e Fábio de Melo um caráter menos profundo e, às vezes, até caricato, com colocações informais e pouco refletidas. Não há uma conclusão ou análise final como ocorre no livro de Umberto Eco e Carlo Martini (ECO E MARTINI, 2018, p.145-154).

O livro de Karnal e Fábio de Melo é composto por sete capítulos (chamados de partes) de comprimento muito desigual. A Parte 1 e a Parte 7 somam juntas 51,8% do texto. A Parte 3 é apenas 4,1% do texto. Isso mostra que alguns assuntos não foram tão aprofundados, consequência de o livro ser a transcrição de uma conversa aparentemente informal. Pelo contrário, no livro de Umberto Eco e Carlo Martini (ECO; MARTINI, 2018), o tamanho dos capítulos aumenta gradualmente e comentários em carta são incluídos e há uma resposta final de Carlo Martini.

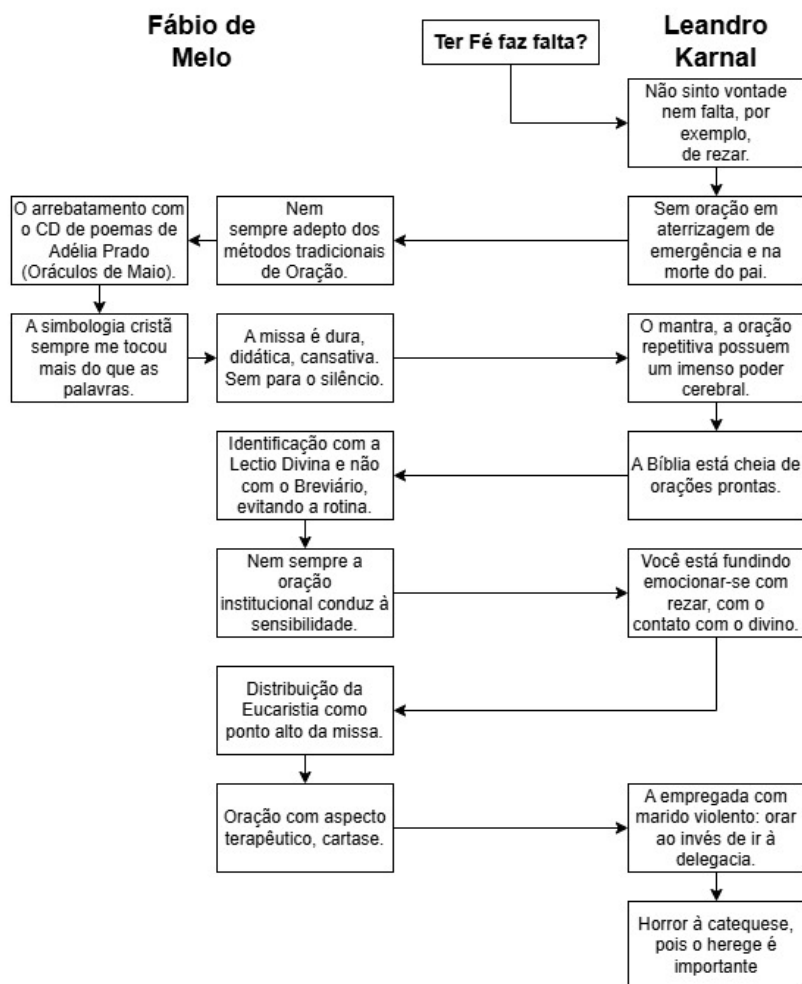
No livro analisado, a palavra mais utilizada, desconsiderando advérbios e palavras comuns, é DEUS, que aparece 296 vezes e equivale a 0,85% das palavras. Uma a cada 117 palavras é DEUS. Essa palavra é a mais comum em todas as partes isoladamente. Também aparecem com frequência as palavras PADRE, FÁBIO e KARNAL, por se tratar de uma transcrição de conversa em que os nomes dos participantes estão no início de cada fala. Para uma análise mais detida de cada parte, foram desconsideradas essas quatro palavras. A tabela a seguir mostra o resultado dessa análise:

Parte	Título	Palavra mais comum	Quant.	Total	Frequência (%)
1	CRER OU NÃO CRER	Fé	51	8596	0,59%
2	FÉ VERSUS CIÊNCIA	Pessoas	17	4645	0,37%
3	QUAL É A IMPORTÂNCIA DA FÉ? E DE DEUS?	Fé	7	1429	0,49%
4	A RELIGIÃO AJUDA OU ATRAPALHA? E A IGREJA?	Ser	49	9411	0,52%
5	SE DEUS NÃO EXISTE, TUDO É PERMITIDO?	Ser	32	3586	0,89%
6	TER FÉ FAZ FALTA?	Oração	14	2607	0,54%
7	A MORTE: ESPERANÇAS E MEDOS NO HORIZONTE DO ATEU E DE PESSOAS DE FÉ	Morte	41	4458	0,92%

Pela quantificação apontada na tabela, o livro inicia abordando o problema da Fé nas três primeiras partes. Nas partes 4 e 5, aborda o Ser e, nas duas últimas, a Oração e a Morte. O interessante da Parte 6 é que, considerando o título,

deveria abordar novamente a Fé, voltando ao assunto inicial. Porém, o assunto mais tratado é a Oração. Esse tópico velado é interessante pela comparação que se estabelece e por uma surpresa em que o clérigo é advertido pelo acadêmico. Essa advertência mostra que Leandro Karnal possui uma visão de Igreja mais tradicional do que Fábio de Melo.

O esquema a seguir indica como os assuntos foram tratados na parte 6, que será objeto de análise mais detalhada:



A Parte 6 (MELO; KARNAL, 2017, p.135-147) inicia com a questão sobre sentir falta da Fé. Apesar de ser uma questão sobre a Fé, Karnal indica que não sente falta de rezar. Há uma confusão sobre os conceitos de Fé e de Oração. Karnal inicia a resposta apresentando exemplos em que não sentiu necessidade de rezar, como em uma aterrissagem de emergência no Senegal e na morte do pai. Para a surpresa de Karnal, Fábio de Melo apresenta que nem sempre é adepto a métodos tradicionais de oração (MELO; KARNAL, 2017, p.139). Ele explica que se sente perto de Deus (arrebatamento) quando escuta o CD de uma poetisa mineira e quando visita algumas igrejas (MELO; KARNAL, 2017, p.140). Para Fábio de Melo, a simbologia da arte e da arquitetura é mais forte do que a didática na missa. Essa forma de pensar de Fábio de Melo traz alguma indignação a Leandro Karnal:

É curioso que pela segunda vez, tanto na questão das imagens como na das orações, quem vai assumir a posição da defesa sou eu. Acho que o mantra, particularmente a oração mântrica, a reza repetitiva, o terço, a ladainha, possuem um imenso poder cerebral. (MELO E KARNAL, 2017, p.142)

A “defesa” que Karnal realiza acaba sendo um ataque à posição de Fábio de Melo. Leandro Karnal, talvez por sua formação religiosa de origem luterana e ultramontanista (MELO E KARNAL, 2017, p.37), tende a compreender a oração como uma súplica que substitui as ações para a solução de problemas pessoais. Como ele coloca:

Eu tive uma funcionária na minha casa, adventista, excelente pessoa e muito inteligente, já falecida. Ela tinha um marido violento e alcoólatra. O marido chegava em casa quebrando tudo, batendo. Ela ia para debaixo da mesa, pegava a Bíblia e rezava o salmo 23 com os três filhos. Como é que você vai dizer para uma pessoa dessas que, naquela hora, ela deveria buscar o Conselho Tutelar, a delegacia? O salmo 23. (MELO E KARNAL, 2017, p.145)

O diálogo, que poderia ser muito mais profundo, termina nesse ponto e se desvia em função da informalidade. Porém, são indicados dois conceitos bem diferentes de oração: Fábio de Melo preocupa-se com a aproximação com Deus, enquanto Karnal se concentra no ritual. A perspectiva de Karnal indica que a oração é inútil, pois sua empregada continuava sendo atacada violentamente

apesar da oração. Não agia. Porém, como será mostrado a seguir, o conceito de oração de Fábio de Melo tem como objetivo a vida ativa e a libertação.

2. Os conceitos de oração para Karnal e para Fábio de Melo

O conceito de oração para Karnal é basicamente o conceito ultramontano de oração, talvez influenciado pela formação que o pai lhe deu. Karnal entende a oração como um conjunto de ritos a serem seguidos e que, pela repetição, trazem resultados religiosos. Resultados que, segundo Karnal, nem sempre são úteis para a vida. O termo “ultramontano” se associa a uma visão conservadora da Igreja Católica, que indica a obediência à hierarquia católica como um dos fatores fundamentais para a boa observância da religião. Como afirma Gomes Filho,

Em termos bastante genéricos, para termos um ponto de partida, ultramontanismo, no uso mais atual do termo, refere-se a uma tendência católica oitocentista, de origem europeia, mas que não se restringiu ao velho continente, cujo escopo era o fortalecimento do poder papal e da hierarquia clerical, bem como da normatização institucional, num esforço singular de retardamento das transformações advindas da modernidade e de revalorização dos aspectos medievais e barrocos da religiosidade católica. (GOMES FILHO, 2023, p.226)

Continuando, Gomes Filho (2023) indica que o movimento ultramontano foi uma reação da Igreja Católica contra os diversos aspectos da Modernidade que se relacionavam com o surgimento do Iluminismo. O processo não foi simples, mas se caracterizou por um fechamento da Igreja Católica ao diálogo com a Modernidade ou, pelo menos, ao que a hierarquia da Igreja considerava deletério nas ideias iluministas modernas. Reforçou-se a necessidade de se estar ligado subalternamente à estrutura eclesial. O poder da Igreja Católica era centralizado e os ritos foram cada vez mais unificados. O diálogo com a Modernidade só ocorreu com o Concílio Vaticano II.

Assim, a oração para Karnal é algo normalizado e institucionalizado. Para ele, a repetição leva a estágios mais altos da consciência e nem sempre se mostra eficaz em momentos de perigo. Porém, há uma clara diferença entre uma boa fórmula de oração aprendida na catequese e a oração popular sem relação com a hierarquia clerical. Sendo normalizado, essa forma de oração defendida por Karnal apresenta um caráter intelectualizado. Ganham força os

símbolos oficializados pela Igreja. É preciso que o fiel estude e se aprofunde nos significados.

Ao contrário de Karnal, Fábio de Melo tem um conceito mais amplo de oração. Para o padre, a oração é uma aproximação com Deus e não um ritual ou um conjunto de repetições. O importante não é a fórmula, mas a sensibilização e a reflexão que a oração proporciona:

E assumo que nem sempre essa oração institucional, que não deixo de fazer, me conduz a essa sensibilidade. A emoção não é sentimentalismo, mas o movimento do todo que sou. A emoção comporta minha razão. Não se trata de uma emoção rasa, que depois não repercute na minha reflexão. (MELO E KARNAL, 2017, p.143)

É nesse sentido que Fábio de Melo é repreendido por Karnal. Para Fábio de Melo, mais próximo da visão do Concílio Vaticano II, a oração é algo que coloca a pessoa em contato com Deus, envolvendo a emoção e a racionalidade. A oração liga-se mais com a vida cotidiana do que com a instituição religiosa. Embora também reconheça a importância da oração institucional, para Fábio de Melo, o rito não leva a Deus se esse rito não trouxer um significado para a pessoa e para a sua vida. Como colocam Silva e Martins Filho,

A experiência é sempre pessoal e, por isso, a responsabilidade por ela acontecer ou não, jamais recairá somente sobre o rito executado. Aliás, muitas vezes recairá sobre o próprio fiel, marcado pelo que ele tem vivido, pelas motivações que o trouxeram à celebração e que estão impregnadas profundamente em seu corpo, pelo modo como tem dormido, se alimentado, sido acariciado, compreendido ou não etc. Todavia, este fato não exige ninguém da responsabilidade de executar os ritos de modo que eles expressem verdade. (SILVA; MARTINS FILHO, 2022, p.309)

Essa necessidade de um significado pessoal aproxima a visão de Fábio de Melo de uma religiosidade “popular” que o Vaticano II trouxe de volta com a valorização dos leigos. O leigo deixa de ser apenas um observador ou respeitador obediente de ordens do clero, mas um questionador. Não um questionador que se torna opositor de conceitos consagrados, mas que procura os próprios conceitos. E isso permite entender que outras formas católicas definidas como “populares” são válidas. Como coloca Martins Filho,

Entre outros aspectos optamos por realçar o protagonismo laical presente no catolicismo popular, para além da mera dualidade aparente na relação entre uma religião oficial (do clero) e outra popular (dos leigos) - posição, aliás, que somente faria sentido do ponto de vista de uma hierarquização que partisse da primeira modalidade em direcção à segunda (a leitura do dominante sobre o dominado, do “certo” sobre o “errado”, a qual insistimos em ultrapassar). Há quem critique a experiência do catolicismo popular por considerá-lo deficiente e apenas em partes condizente com os valores autenticamente cristãos. De nossa parte, entretanto, consideramos tratar-se de um horizonte altamente complexo e rico em contribuições a serem exploradas. (MARTINS FILHO, 2019, p.692)

Isso não significa que Fábio de Melo esteja adotando uma visão relativista do Catolicismo. Significa, antes, que algo como o CD de Adélia Prado (MELO; KARNAL, 2017, p.140) pode ser tão ou mais adequado do que alguma oração padronizada pela Igreja Católica ou por algum movimento oficial católico. Tal constatação exige um raciocínio sobre a Fé antes de um julgamento sobre o “erro” de um rito ou de uma oração. A ditadura do relativismo, como coloca Josef Ratzinger, nasce de uma fraca visão doutrinária e não de mudanças rituais:

Quantos ventos de doutrina conhecemos nestes últimos decénios, quantas correntes ideológicas, quantas modas do pensamento... (...) Enquanto o relativismo, isto é, deixar-se levar “aqui e além por qualquer vento de doutrina”, aparece como a única atitude à altura dos tempos hodiernos. Vai-se constituindo uma ditadura do relativismo que nada reconhece como definitivo e que deixa como última medida apenas o próprio eu e as suas vontades. (RATZINGER, 2005)

Fábio de Melo sustenta que a oração – o contato com Deus, a teofania – pode ocorrer de várias formas e em vários lugares. Embora a Bíblia ofereça fórmulas prontas de oração, como coloca Karnal (MELO; KARNAL, 2017, p.142), as teofanias ocorrem em várias formas e em vários lugares: seja na forma de uma sarça ardente, embaixo de um carvalho, como um sonho ou como a libertação de uma prisão. Isso ocorre porque a contemplação nem sempre se dissocia da ação.

3. Contemplar e agir: a libertação

Tomás de Aquino compara a vida contemplativa à vida ativa. Em várias questões da Suma Teológica (AQUINO, 2003, p. II-II, q. 179-182), ele indica a

superioridade da vida contemplativa, a vida em oração. Porém, ele também indica a necessidade da vida ativa, voltada às necessidades materiais:

Entretanto, sob algum aspecto e em casos determinados, é preferível escolher a vida ativa por causa das necessidades da vida presente. Até o Filósofo reconhece quando afirma: “Filosofar é melhor do que ganhar dinheiro, mas para quem passa necessidade, ganhar dinheiro é preferível”. (AQUINO, 2003, p.II-II, q.182, a.1)

Aquino usa uma citação de Aristóteles do Livro III dos Tópicos do Órganon (Aristóteles, 2016). Aristóteles, nesse livro, procura indicar como escolher entre duas situações semelhantes. No trecho citado por Aquino, Aristóteles indica no restante do texto que:

Também o supérfluo é melhor do que o meramente necessário, e, por vezes, inclusive preferível, pois viver bem é melhor do que simplesmente viver, e viver bem é uma superfluidade, enquanto a vida ela mesmo é uma necessidade. (...) Não incorremos, talvez, extremamente em equívoco se dissermos que o necessário é preferível, enquanto supérfluo é melhor. (ARISTÓTELES, 2016, p.426)

Em outras palavras, para alcançar um grau de filosofia ou de contemplação, Aquino adota a ideia aristotélica de que esse nível superior necessita do nível inferior. A contemplação não ocorre sem os bens produzidos pela atividade humana, a vida ativa. Uma contemplação destituída dessa visão de materialidade se perde em uma espiritualidade vazia e sem objetivos reais. Essa posição, porém, não é exclusiva de Tomás de Aquino: Bento de Núrsia também definia a necessidade de aproximar a vida ativa da vida contemplativa. Como Bento afirma em sua Regra:

A ociosidade é inimiga da alma; por isso, em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a leitura espiritual. (...)Se, porém, a necessidade do lugar ou a pobreza exigirem que se ocupem, pessoalmente, em colher os produtos da terra, não se entristeçam por isso, porque então são verdadeiros monges se vivem do trabalho de suas mãos, como também os nossos Pais e os Apóstolos. Tudo, porém, se faça comedidamente por causa dos fracos. (SÃO BENTO, 2018, p.48, c.48)

Esses autores clássicos do cristianismo católico já indicavam teses que seriam defendidas pelo Concílio Vaticano II e pela Teologia da Libertação.

A superioridade da vida contemplativa em relação à vida ativa se limita pelo atendimento às necessidades econômicas e financeiras do povo. A interpretação da passagem do Evangelho de Lucas sobre a visita às irmãs Marta e Maria (cf. Lc 10,38-42) é frequentemente utilizada para descaracterizar as preocupações com a vida material. Porém, essa passagem não significa o descompromisso com as necessidades materiais das pessoas. Apenas indica que preocupações excessivas com questões materiais e de organização devam ser evitadas pelos cristãos. Como indicam Grün e Jarosch,

A maior preocupação de Marta está em fazer com que Jesus se sinta bem. Ela reconhece aquilo que ele precisa e prepara rapidamente alguma comida para Jesus e os discípulos. Mas está claro que seu ato não é altruísta, desinteressado: ela espera ser reconhecida por Jesus como boa anfitriã. (...) Como ela não se dedica completamente ao seu ato, ela se mostra zangada com Maria que está aos pés de Jesus e ouve suas palavras. (GRÜN; JAROSCH, 2013, p.140)

Em algumas interpretações, Marta, colocada como paradigma da vida ativa, é considerada em atitude inferior a Maria, considerada como paradigma da vida contemplativa. Esse foco na vida contemplativa, que é característica de conservadores como os ultramontanistas, foi um dos fatores que levou à institucionalização e à hierarquização da Igreja Católica (Gomes Filho, 2023, p.228). Essa hierarquização rígida e exclusivista foi combatida pelo Concílio Vaticano II (Concílio Vaticano II, 1965, LG 37). A inspiração do Concílio Vaticano II é que a Igreja não pode ser voltada apenas para uma vida contemplativa, mas deve estabelecer um diálogo permanente com as dores e as alegrias da vida ativa. A institucionalização excessiva também é algo combatido por filósofos como Ivan Illich. Ele indica que há um mito de valores empacotados nas instituições.

É uma embalagem de significados planejados, um pacote de valores, um bem de consumo cuja “propaganda dirigida” faz com que se torne vendável a um número suficientemente grande de pessoas para justificar o custo de produção. Ensina-se aos alunos-consumidores que adaptem seus desejos aos valores à venda. São levados a sentir-se culpados caso não ajam de acordo com as predições da pesquisa de consumo, recebendo os graus e certificados que os colocam na categoria de trabalho pela qual foram motivados a esperar. (ILLICH, 2018, p.58)

Embora a crítica às instituições de Ivan Illich seja iniciada pela análise da pedagogia de sua época, ele indica que a forte institucionalização traz consequências negativas para toda a sociedade. A sociedade se torna uma “escola” conteudista. Isso ocorre inclusive na Igreja Católica, que, em sua vertente conservadora, condena variações nas formas rituais que fogem das regras hierarquicamente estabelecidas. Há uma culpabilização daqueles que evitam de alguma forma os ritos indicados ou pretensamente indicados pela autoridade da Igreja. Karnal critica a liberdade de fazer orações como apresentado por Fábio de Melo.

Uma instituição muito estruturada é fundamentada em medições e limitações restritivas do comportamento. O certo e o errado são quantificados. O resultado é que se expressa de forma matemática os valores da pessoa humana possibilitando a ordenação dos considerados melhores. Numa visão institucionalizada como caracterizada por Illich (2018), um católico é melhor que o outro pela quantidade, por exemplo, de missas que frequenta durante a semana ou um número de terços rezados. Perde-se o foco da Caridade – que não pode ser medida - como relação humana fundamental para a vida em Igreja (cf. 1Cor 13). Tanto que é fácil para Karnal criticar quem reza como se fosse alguém não atuante em seus problemas reais da vida.

O Concílio Vaticano II desestrutura essa Igreja Católica altamente institucionalizada e clerical. Foi percebida a necessidade de novos ares em um mundo cada vez mais diversificado. O Concílio Vaticano II reforçou a necessidade de a Igreja tornar-se uma Igreja de leigos, o que ainda não ocorreu plenamente. Conforme coloca Vélez:

Em muitos ambientes, estamos falando sobre o século dos leigos e sua responsabilidade histórica de mudar definitivamente a face da Igreja piramidal, que marcou a experiência cristã, para o rosto de uma Igreja de comunhão, à imagem da Trindade. Estamos em falta de um leigo que exercite sua chegada à maioridade. Que saiba como realizar com responsabilidade a missão evangelizadora da Igreja, e tudo isso não por causa de uma usurpação da missão do ministério ordenado, mas por uma responsabilidade histórica de viver a vocação cristã como segmento e a missão evangelizadora como uma resposta efetiva a esse chamado. (VÉLEZ, 2022, p.168)

Essa mudança proposta pelo Concílio Vaticano II decorre do fato de que, nas cidades, as formas de se comunicar e as relações pessoais mudaram a partir

da Revolução Industrial. Assim, a forma institucional da Igreja Católica necessita adaptar-se porque as formas de produção, de relação entre as pessoas e de obter resultados mudaram. É preciso sair de uma visão institucionalizada fixa. Como coloca Palafox,

Pensar a evangelização desde a instituição nas grandes cidades é um tanto ilusório, antes mais nada, porque a Igreja como instituição sempre se concebe por sua própria natureza com uma entidade forte e solidamente criada que serve justamente para dar consistência a outros elementos, quase nenhuma instituição de sua própria escolha se identificará com os mais fracos e frágeis. (PALAFOX, 2021, p.168)

Essa situação de urbanização da fé torna urgente a volta ao tema da Libertação para a Igreja Católica. É preciso ressignificar os símbolos e os atos. A Igreja não pode se ver como uma instituição imutável e rígida. Não é mais o centro de uma comunidade rural. É preciso considerar as pluralidades sem se deixar levar por relativismos. Como coloca Leite,

A Teologia da Libertação e suas pluralidades continuam sendo indispensáveis, sobretudo na época atual em que estamos mergulhados em um contexto de morte lancinante, propagandeada nas redes sociais. É urgente um grito de libertação que venha das comunidades eclesiais missionárias e de suas teologias. (LEITE, 2022, p.20)

A Teologia da Libertação não é um abandono da espiritualidade ou a adoção de teorias materialistas. A Teologia da Libertação é olhar a Igreja menos institucionalizada e mais plural. Neste sentido, condenar a Teologia da Libertação apenas por uso de “metodologias marxistas” deixa de lado a riqueza da pluralidade que o Concílio Vaticano II solicitou que a Igreja atendesse. A Teologia da Libertação, apesar de suas preocupações econômicas e sociais, não abandona a espiritualidade. Aliás, o estudo da espiritualidade vai além da Teologia. Como indica Piovezan,

A espiritualidade e a religião podem e devem ser estudadas tanto no campo científico quanto no campo teológico e filosófico. A Teologia pode contribuir com a ciência e vice-versa. Estudos médicos podem ajudar teólogos a acharem melhores caminhos. A Teologia pode contribuir com a Medicina. O foco é o diálogo científico, mais do que simples trocas de acusações. (PIOVEZAN, 2023, p.16)

Essa indicação implica que a Igreja – numa visão moderna defendida pelo Concílio Vaticano II – deve ir além de uma simples institucionalização ritual. A Igreja deve ser espaço de Libertação das instituições e das ações que transformam as pessoas em mercadoria. A espiritualidade não deve ser objetivo, mas caminho para uma vida melhor para todos.

Conclusão

Mais do que um simples diálogo sobre questões de fé, o livro “Crer ou não crer” (MELO; KARNAL, 2017), em especial o Capítulo 6, apresenta duas visões diferentes e antagônicas do que significa ser Igreja, em especial, ser Igreja Católica. O capítulo não apresenta apenas visões diferentes sobre oração. Embora se posicione como ateu, Leandro Karnal apresenta uma forma mais tradicional do ser Igreja enquanto o Padre Fábio de Melo apresenta um modelo eclesial mais atuante. É um confronto interessante de visões, que permite estabelecer as consequências de cada alternativa para a Igreja Católica.

A visão tradicional reforça a institucionalização da Igreja Católica como fonte de espiritualidade. A instituição dita normas de comportamento restritas e, em caso de divergências, procura sanar essas divergências com correções e admoestações. A vida material e os problemas relacionados a estruturas e instituições supressoras da dignidade humana são ignorados em função de uma vida espiritual intelectualizada e formal. Questionamentos como os proporcionados pela Teologia da Libertação são condenados - formal ou informalmente – por uma instituição que determina o que é certo e errado nos mais detalhados pontos teológicos e rituais. É justamente essa impossibilidade humana de sustentar uma rigidez absoluta entre “certo” e “errado” que Nietzsche assinala, como indicado no início deste artigo (NIETZSCHE, 2014, p.259).

Por outro lado, a visão a mais voltada ao contato com visões divergentes busca o entendimento mais espiritualizado do mundo. A proximidade com Deus pode vir, por exemplo, de um poema ou de uma vida ativa. A questão da espiritualidade parte de uma visão organizada e restringida para uma possibilidade de outras visões e ações. A libertação se faz por entender a instituição como serviço e não como subordinação cega as orientações rituais.

Essa visão contemporânea da Igreja consolidada no Concílio Vaticano II apresenta desafios importantes para a Igreja Católica. A crença não é mais a frequência quantificada a templos e instituições normativas. A fé é percebida na participação ativa em comunidades muitas vezes marcadas pela diversidade de culturas e de pensamentos. Como numa cidade, a crença se manifesta muito mais pela convivência ativa do que por uma estrutura contemplativa. Ao contrário de estruturas rurais, a cidade perdeu a relação com os ciclos das estações do ano.

Ainda existem pessoas católicas com que alimentam um saudosismo da estrutura clerical adaptada a uma estrutura social rural, em que o ciclo das estações ditava o ritmo da vida. Atualmente, o ciclo da vida é fornecido pelo relógio, que cronometra e define a eficiência de cada tarefa. O ritmo é muito mais ágil e frenético. Nem sempre esse ritmo concorda com as semanas e com as estações do ano. A vida trimestral marcada pelas estações do ano passou a ser uma vida cronometrada por horas, minutos e segundos.

Há também maior acesso às informações, o que permite que o conhecimento sobre temas religiosos seja muito mais divulgado, reduzindo a importância do clérigo como orientador do conhecimento de uma comunidade. As pessoas - católicas ou não - podem ter acesso pela internet a documentos pontifícios, que antes eram apenas divulgados apenas pela hierarquia. E ela poderia limitar essa divulgação.

Isso leva à necessidade de haver uma libertação das estruturas institucionais da Igreja Católica. Não significa o fim dos clérigos ou dos bispos. Significa que essa estrutura deverá estar voltada para o serviço e não para o comando. Um clérigo não precisa mais definir se uma oração é correta ou não. O próprio leigo pode, pelo estudo de Teologia e de documentos da Igreja, avaliar se o que está fazendo é correto ou não.

Daí a necessidade de revitalizar a Teologia da Libertação. Não se trata de apoiar luta de classes e sim de criticar as estruturas institucionais de maneira a transformá-las em estruturas de serviço. E isso exige a compreensão da diversidade. O pobre que não consegue acompanhar as necessidades rituais pode se sentir acolhido a partir do momento em que essa Igreja se torna mais acessível ao diferente. Isso não significa a perda das raízes da Igreja, mas apenas a perda de seu caráter institucional rígido e pretensamente imutável.

Referências Bibliográficas

- AQUINO, T. Suma Teológica. São Paulo: Edições Loyola. 2003.
- ARISTÓTELES. Tópicos - Livro III. In: ARISTÓTELES. Órganon. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2016. p.419-434.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja. Vaticano, 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em 29/08/2025.
- ECO, U. e MARTINI, C.M. Em que creem os que não creem? 19ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.
- GOMES FILHO, R.R. Ultramontanismo e a reação católica à modernidade no século 19. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 76, p. 226-263, 2023. DOI: <https://doi.org/10.23925/2176-2767.2023v76p226-263>
- GRÜN, A. e JAROSCH, L. Mulheres da Bíblia: força e ousadia para viver. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ILLICH, I. Sociedade sem escolas. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2018.
- LEITE, P.I. Raiz espiritual da Teologia da Libertação: método e escopo em diálogo com Gustavo Gutiérrez. Revista Eletrônica Espaço Teológico., v. 16, n. 30, p. 7-21, 2022. DOI: <https://doi.org/10.23925/2177-952X.2022v16i30p7-21>
- MARTINS FILHO, J.R.F. Sobre o protagonismo laical do catolicismo popular: pistas para reflexão. Revista Eclesiástica Brasileira, v.78, n.311, p.679-694, 2019. DOI: <https://doi.org/10.29386/rev.v78i311.1401>
- MELO, F. e KARNAL, L. Crer ou não crer. São Paulo: Planeta, 2017.
- NIETZSCHE, F. Assim falava Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- PALAFOX, A.E. Uma caminhada pastoral nas grandes cidades. In: WOLFF, E., PALAFOX, A.E. e PEREZ, B.B. (org.). A teologia e a pastoral na cidade: desafios e possibilidades atuais. São Paulo: Paulus, 2021. p.155-180.
- PIOVEZAN, L.H. A Espiritualidade como Ciência: Crítica ao livro Despertar de Sam Harris. Teocomunicação, v.53, n.1, p.e44814-e44814, 2023. DOI: <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2023.1.44814>
- RATZINGER, J. Santa Missa “Pro Eligendo Romano Pontifice”: homilia do Cardeal Joseph Ratzinger, decano do Colégio Cardinalício. Vaticano, 2005. Disponível em https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_po.html. Acesso em 06/04/2025
- SÃO BENTO. Regra de São Bento. São Paulo: Editora Família Católica, 2018.

Edição do Kindle.

SILVA, D.C e MARTINS FILHO, J.R.F. O corpo como lugar da oração na liturgia do Vaticano II. Revista de Cultura Teológica, n. 101, p. 293-312, 2022. DOI: <https://doi.org/10.23925/rct.i101.54528>

VÉLEZ, O.C. Um caminho de recepção eclesial: do Vaticano II a Francisco. In: CALDEIRA, R.C. (org). Concílio Vaticano II: experiências e contextos. São Paulo: Paulus, 2022. p.145-176.