

REVISTA

ACADÊMICA DA

Faculdade Canção Nova

v. 2 | n. 3 | 2026



Canção Nova

FACULDADE

Sumário

**SER LIVRE É NÃO DOMINAR:
UMA LEITURA DE HEGEL À LUZ DA TESE DO DECRESCIMENTO Pág. 6**

SINODALIDADE, UM CAMINHO DE COMUNHÃO ECLESIAL Pág. 21

**COMPETÊNCIA EMOCIONAL NA GESTÃO DE PESSOAS: O PAPEL DA INTELIGÊNCIA
EMOCIONAL NAS ORGANIZAÇÕES Pág. 37**

**A PESSOA HUMANA EM KAROL WOJTYLA:
AÇÃO, PARTICIPAÇÃO E AMOR Pág.56**

**CULTURA E PÓS-MODERNIDADE:
CONTRIBUIÇÕES DE DAVID HARVEY E DE ZYGMUNT BAUMANN PARA O CENÁRIO
CONTEMPORÂNEO DO SÉCULO XXI Pág.74**

**A TEOLOGIA DO DIÁLOGO DE FRANCISCO E LEÃO XIV EM CORRESPONDÊNCIA COM
O PENSAMENTO DE ADOLPHE GESCHÉ Pág. 88**

Equipe

Editor Chefe

Dr. Roberto Marcelo da Silva

Conselho Editorial

Dr. Henrique Alckmin Prudente

Dr. Lino Rampazzo

Dra. Suillan Miguez Gonzalez Boaventura

Me. Élcio Henrique dos Santos

Me. Marcius Tadeu Maciel Nahur

Me. Darwin Rodrigues Mota

Me. Wilson Martins da Silva

Me. Patrícia Januária da Silva Cunha Barbosa

Me. Patrícia Adriana Corrêa Ferreira

Projeto Gráfico e Diagramação

Núcleo de Comunicação FCN

Prefácio

A Revista Acadêmica da Faculdade Canção Nova reafirma, por meio desta nova edição, seu compromisso com a promoção da pesquisa acadêmica como espaço privilegiado de reflexão, aprofundamento crítico e diálogo entre tradição e contemporaneidade. Incentivar a investigação científica é investir na formação integral do pensamento, na maturidade intelectual e na capacidade de responder, com seriedade e criatividade, aos grandes desafios do nosso tempo. Em contexto acadêmico, pesquisar não é apenas acumular informações, mas cultivar um olhar capaz de interpretar a realidade com rigor, discernimento e responsabilidade.

Nesta edição, os trabalhos reunidos evidenciam a riqueza e a amplitude da reflexão acadêmica, ao abordarem temas que atravessam a filosofia, a antropologia, a teologia, a cultura e a gestão de pessoas. Em conjunto, os artigos revelam uma preocupação comum com a compreensão da pessoa humana, de sua dignidade, de suas relações e de seu lugar em um mundo marcado por profundas transformações sociais, culturais, espirituais e ambientais. A partir de diferentes enfoques teóricos e metodológicos, os estudos aqui apresentados testemunham a vitalidade do pensamento acadêmico quando este se volta, com seriedade, para os desafios concretos da contemporaneidade.

No campo filosófico e cultural, destaca-se a análise das transformações da cultura na modernidade e na pós-modernidade, articulando as contribuições de David Harvey e Zygmunt Bauman para compreender os efeitos da globalização, da fluidez e da transitoriedade nas formas de pertencimento, nos estilos de vida e nos processos simbólicos. Ainda nessa vertente reflexiva, sobressai o estudo sobre a antropologia personalista de Karol Wojtyła, que, a partir da ação, da pessoa e do valor, aprofunda a dignidade ontológica da pessoa humana como fundamento permanente do agir moral e das relações interpessoais. Soma-se a isso a releitura do conceito de liberdade em Hegel à luz dos desafios ecológicos contemporâneos, propondo uma interpretação na qual a liberdade não se

reduz ao domínio, mas se abre ao reconhecimento da alteridade, da natureza e da responsabilidade diante do mundo comum.

No âmbito das ciências humanas aplicadas e da vida social, a reflexão sobre a competência emocional na gestão de pessoas evidencia a relevância da inteligência emocional no contexto organizacional, mostrando como o equilíbrio das emoções, a qualidade das relações e a capacidade de liderança contribuem para ambientes mais saudáveis, colaborativos e produtivos. Trata-se de uma abordagem particularmente atual, pois reconhece que a técnica sozinha não sustenta organização alguma; sem maturidade emocional, qualquer estrutura treme mais do que discurso em reunião mal preparada.

Na dimensão teológica e eclesial, os estudos desta edição também oferecem contribuições de grande relevância. A reflexão sobre a sinodalidade apresenta-a como caminho espiritual de conversão, discernimento comum e comunhão missionária, enraizado na Eucaristia e na escuta recíproca, destacando sua importância para a vida da Igreja no tempo presente. Em estreita sintonia com essa perspectiva, o estudo sobre a teologia do diálogo, a partir do magistério dos Papas Francisco e Leão XIV em interlocução com Adolphe Gesché, aprofunda a abertura constitutiva do Cristianismo ao outro, sublinhando sua dimensão relacional e dialogal como expressão de sua própria essência.

Tomados em conjunto, esses artigos manifestam a força da pesquisa acadêmica quando ela não se fecha em si mesma, mas se coloca a serviço da verdade, da formação humana e da transformação da realidade. São contribuições que, cada qual a seu modo, iluminam questões decisivas do nosso tempo: a dignidade da pessoa, a instabilidade cultural, a responsabilidade ecológica, a maturidade nas relações de trabalho, a comunhão eclesial e a vocação dialogal do Cristianismo. Assim, esta edição da revista confirma que o saber acadêmico continua sendo um lugar fecundo de encontro entre reflexão rigorosa, sensibilidade histórica e compromisso com a sociedade.

Expressamos nossa sincera gratidão aos autores, que, com dedicação, competência e seriedade intelectual, enriquecem esta edição com suas pesquisas e reflexões. A eles dirigimos nosso reconhecimento pelo empenho em produzir conhecimento de qualidade e por colaborarem com a consolidação de uma cultura acadêmica autenticamente comprometida com a busca da verdade. Que seu trabalho continue inspirando novos estudos, novas perguntas e novas possibilidades de diálogo. Renovamos, por fim, a convicção de que incentivar a pesquisa acadêmica é fortalecer não apenas a vida universitária, mas também o serviço que a inteligência da fé, da cultura e da razão pode oferecer ao mundo contemporâneo.

Dr. Roberto Marcelo da Silva
Editor Chefe

Erik Alves Pedro de Souza

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Fabiano de Souza Martins

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Suillan Miguez Gonzalez Boaventura

Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo

RESUMO

O artigo propõe uma releitura do conceito de liberdade na filosofia de Hegel a partir dos desafios ecológicos contemporâneos. Parte-se do idealismo alemão e da concepção hegeliana de liberdade como autodeterminação do espírito, articulando-se com a crítica ao paradigma moderno de dominação da natureza. Adota-se o método hermenêutico, com análise conceitual e textual da *Fenomenologia do Espírito*, em especial das figuras da certeza sensível e da dialética do senhor e do escravo. Como resultado, demonstra-se que, embora Hegel seja frequentemente interpretado como defensor de uma racionalidade dominadora, sua filosofia oferece elementos para uma noção de liberdade baseada no reconhecimento do outro, inclusive da natureza, e na mediação com a alteridade. Relaciona-se essa interpretação à tese do decrescimento, que questiona a lógica da expansão econômica ilimitada e propõe novos modos de vida orientados por cuidado, simplicidade e responsabilidade ecológica. Conclui-se que a liberdade, em uma perspectiva hegeliana reinterpretada, pode ser compreendida como autocontenção, convivência e reconciliação com o mundo, revelando o valor filosófico e atual da tradição idealista diante da crise socioambiental.

Palavras-chave: Hegel; Liberdade; Natureza; Decrescimento; Reconhecimento.

ABSTRACT

This article proposes a reinterpretation of the concept of freedom in Hegel's philosophy in light of contemporary ecological challenges. It starts from German idealism and the Hegelian notion of freedom as self-determination of the spirit, articulating it with a critique of the modern paradigm of domination over nature. The hermeneutic method is adopted, with conceptual and textual analysis of the *Phenomenology of Spirit*, especially the figures of sense-certainty and the dialectic of master and slave. As a result, it is demonstrated that, although Hegel is often interpreted as a proponent of a dominating rationality, his philosophy offers elements for a notion of freedom based on the recognition of the other — including nature — and mediation with alterity. This interpretation is related to the degrowth paradigm, which questions the logic of unlimited economic expansion and proposes new ways of life guided by care, simplicity, and ecological responsibility. It is concluded that freedom, from a reinterpreted Hegelian perspective, may be understood as self-restraint, coexistence, and reconciliation with the world, thus revealing the philosophical and contemporary value of the idealist tradition in the face of the socio-environmental crisis.

Keywords: Hegel; Freedom; Nature; Degrowth; Recognition.

1. INTRODUÇÃO

Ao longo da história da filosofia ocidental, o conceito de liberdade foi frequentemente associado à capacidade do sujeito de dominar a si mesmo, aos outros e ao mundo. Essa perspectiva ganhou contornos sistemáticos e profundos no interior da filosofia idealista alemã, sobretudo na obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Em sua *Fenomenologia do Espírito* (2014), Hegel apresenta a liberdade como realização do Espírito, isto é, como um processo dialético de reconhecimento e mediação entre o sujeito e a realidade. Contudo, a atual crise ecológica global — marcada pela exaustão dos recursos naturais, pelas mudanças climáticas e pelas crescentes desigualdades socioambientais — exige uma reinterpretação crítica dessa tradição filosófica.

O objetivo geral deste artigo é reinterpretar o conceito de liberdade na obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, especialmente na *Fenomenologia do Espírito*, à luz dos desafios ecológicos contemporâneos, estabelecendo um diálogo com a tese do decrescimento, que critica a lógica do crescimento econômico ilimitado. Para isso, adota-se o método hermenêutico, fundamentado na análise textual e conceitual, a partir da tradição idealista alemã e das principais figuras dialéticas da *Fenomenologia*, como a certeza sensível e a dialética do senhor e do escravo. Tal abordagem permite compreender a dinâmica interna da consciência e sua relação com a alteridade, propondo uma leitura que insira a natureza como parte do processo de realização da liberdade.

Para desenvolver essa análise, o artigo adota o método hermenêutico, com foco na interpretação conceitual e textual da obra *Fenomenologia do Espírito*. A hermenêutica permite não apenas reconstruir o sentido interno da filosofia hegeliana, mas também colocá-la em diálogo com questões contemporâneas, extraíndo dela elementos que possam iluminar os impasses éticos e ecológicos do presente. O estudo propõe, assim, uma leitura que articule filosofia clássica e crítica ambiental, apontando caminhos para uma noção de liberdade enraizada na convivência e no limite, e não na expansão desmedida.

A justificativa deste trabalho reside na urgência de repensar as categorias filosóficas fundamentais à luz dos desafios do Antropoceno. Em vez de abandonar Hegel como representante de uma racionalidade dominadora, o que se propõe é reler sua filosofia de modo a encontrar nela recursos conceituais para repensar a liberdade como cuidado, coabitação e autocontenção — valores que ecoam as propostas da tese do decrescimento. Tal articulação mostra-se relevante não apenas do ponto de vista teórico, mas também político e ético, ao contribuir para a construção de formas mais sustentáveis de habitar o mundo.

Dividido em três partes, o artigo aborda inicialmente a concepção de idealismo como horizonte filosófico que fundamenta uma nova forma de compreender a realidade e a liberdade. Em seguida, explora-se a elaboração da liberdade em Hegel como superação da negatividade e realização do Espírito. Por fim, discute-se a tese do decrescimento como interlocutor contemporâneo que permite uma releitura ecológica da liberdade hegeliana, apontando para uma ética da autocontenção e da convivência com a alteridade da natureza.

2. DO ESPÍRITO À NATUREZA: O IDEALISMO ALEMÃO E A RECONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE LIBERDADE

A corrente filosófica do idealismo pode ser compreendida como uma realidade essencialmente mental ou espiritual, sendo a consciência o princípio estruturante do ser. Sua fundamentação surge com a filosofia de Platão, que concebeu um mundo inteligível de ideias, diferente do mundo sensível. Para Platão, o conhecimento autêntico não se limita às aparências empíricas, mas alcança a verdade ao contemplar as realidades ideais (Platão, 2017). A partir dessa tradição, o idealismo desenvolveu-se como um modo de pensamento que projeta a realidade a partir de categorias racionais e espirituais. Idealizar, nesse contexto, não é negar o real, mas abrir-se ao devir — à possibilidade de um outro mundo, construído pela razão e pela liberdade. A idealização, portanto, adquire uma função ética e prática para o momento atual: ela permite conceber um futuro diferente, mais justo ou mais sustentável, a partir da crítica ao presente.

Nesse sentido, o idealismo torna-se particularmente relevante diante da crise ambiental contemporânea. Em Hegel, por exemplo, a liberdade é entendida como autodeterminação do Espírito, o que, à primeira vista, pode sugerir a subordinação da natureza ao humano. No entanto, interpretações recentes, como a de Vieweg (2011), indicam que a filosofia hegeliana da natureza não se reduz a um mecanicismo instrumental. Pelo contrário, a natureza aparece como um momento essencial da totalidade do Espírito, e não como mera exterioridade a ser dominada.

Assim, ao reinterpretar a liberdade hegeliana não como domínio, mas como possibilidade de convivência consciente e integrada com a natureza, o idealismo oferece instrumentos conceituais valiosos para repensar nossa relação com o meio ambiente. Idealizar, nesse caso, é projetar uma outra forma de ser no mundo — mais livre porque mais responsável, mais espiritual porque mais consciente de sua inserção no todo natural.

Além disso, outros pensadores também contribuíram para o desenvolvimento do idealismo. Kant, por exemplo, estabeleceu um idealismo transcendental, segundo o qual o conhecimento é mediado pelas formas a priori da sensibilidade e do entendimento, tornando a “coisa-em-si” incognoscível (Brugger, 1995). Neste sentido, o Idealismo Alemão tem suas raízes na filosofia de Immanuel Kant, especialmente em sua obra *Crítica da Razão Pura*. O pensamento filosófico da época reagiu às transformações trazidas pelo desenvolvimento das ciências naturais, sobretudo após os avanços teóricos de Isaac Newton e o forte ataque cético de David Hume. Hume, ao questionar a validade da causalidade — um dos fundamentos da metafísica aristotélica —, despertou Kant de seu “sono dogmático” e o impulsionou a uma nova investigação filosófica. Em vez de tentar sistematizar uma ontologia, Kant passou a investigar os limites do conhecimento humano, ou seja, aquilo que a razão pode conhecer com legitimidade.

Enquanto Platão separava o mundo sensível do inteligível, e Kant defendia que o sujeito impõe as categorias ao fenômeno, Hegel superou essa dicotomia, unificando pensamento e realidade no movimento histórico do Espírito e reformulou essa tradição de maneira sistemática. Diferentemente

Erik Alves Pedro de Souza

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Fabiano de Souza Martins

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Suillan Miguez Gonzalez Boaventura

Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo

de Platão, cujo idealismo estava ancorado na distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, Hegel desenvolveu um idealismo absoluto, no qual a realidade é compreendida como um processo dialético de desenvolvimento do Espírito (Cressoni, 2016). Em sua Fenomenologia do Espírito, Hegel mostra que a consciência evolui através de contradições e mediações, alcançando a liberdade plena no saber absoluto (Hegel, 1997).

Fichte e Schelling, predecessores imediatos de Hegel, exploraram a ideia de que a realidade é constituída pela atividade do sujeito. Fichte argumentava que o “Eu absoluto” é o princípio fundamental do conhecimento e da realidade, enquanto Schelling propunha uma identidade entre sujeito e objeto no desenvolvimento da natureza e do Espírito (Cressoni, 2016). Com isso, Hegel levou essa discussão adiante ao formular o idealismo absoluto, no qual a razão e a realidade são um só processo dialético. Ele superou o subjetivismo de Fichte e a identificação abstrata de Schelling ao demonstrar que o Espírito se realiza na história, através de negações e reconciliações sucessivas. Para Hegel (1997), o real é racional e o racional é real, indicando que a liberdade e a consciência se desenvolvem através das contradições próprias do processo histórico.

Desse modo, o pensamento hegeliano sobre a liberdade está intimamente ligado à sua concepção dialética do Espírito. Pode-se dizer que a liberdade em Hegel é tradicionalmente entendida como autodeterminação: a capacidade do sujeito de se reconhecer em suas próprias determinações e, assim, superar sua condição de alienação. Essa leitura, contudo, pode ser interpretada como uma primazia do Espírito sobre a natureza, sugerindo certa tendência antropocêntrica e dominadora. Contudo, o presente trabalho visa aprofundar o conceito teórico da liberdade hegeliana, através da obra Fenomenologia do Espírito, e encontrar uma reinterpretação de modo a incluir a relação do sujeito consigo mesmo, com os outros e com a natureza. Possivelmente, assim como na dialética do senhor e do escravo, onde a liberdade verdadeira só é possível através do reconhecimento mútuo, pode-se pensar uma liberdade que não dependa da dominação da natureza, mas uma convivência sustentável com ela.

Eventualmente, ao revisitar a filosofia de Hegel sob essa perspectiva, é possível questionar se o conceito de liberdade pode ser expandido para incluir uma relação mais equilibrada com o meio ambiente. Se o processo histórico do Espírito é marcado por contradições e superações, então a atual crise ecológica pode ser interpretada como um momento dialético que exige uma nova síntese entre humanidade e natureza - uma síntese em que a liberdade não se realize pela exploração, mas pelo reconhecimento da interdependência entre ambos.

3. O CONCEITO DE LIBERDADE EM HEGEL: DA NEGATIVIDADE À REALIZAÇÃO DO ESPÍRITO

Na Fenomenologia do Espírito, Hegel elabora uma concepção de liberdade radicalmente distinta das compreensões imediatistas e abstratas típicas da modernidade, ou seja, a liberdade só é real quando se realiza concretamente na vida ética e nas instituições sociais — ela é resultado de um processo histórico e racional, não um ponto de partida (Hegel, 2014). Ademais, a liberdade não é simplesmente a ausência de restrições externas ou a capacidade de escolher entre alternativas, mas resulta de um processo dialético pelo qual a consciência se autoconhece e se reconcilia com a realidade. Nesse sentido, tal realização só se efetiva no espírito, cuja verdade não reside na particularidade do eu individual, mas na universalidade do conceito (Hegel, 2014).

A obra inicia-se com a consciência sensível, passando pela percepção e pelo entendimento, até atingir formas mais complexas de experiência. Cada etapa representa um momento de superação (*aufhebung*), no qual a consciência nega sua limitação anterior e avança para um estágio mais verdadeiro. A liberdade surge, assim, desse movimento, quando a autoconsciência se reconhece no outro. Como destaca Hegel:

Sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro. O processo necessário das figuras anteriores da consciência - cuja verdade era uma coisa, um Outro que elas mesmas - exprime exatamente não apenas que a consciência da coisa só é possível para a consciência-de-si, mas também que só ela é a verdade daquelas figuras. Contudo, é só para nós que essa verdade está presente: não ainda para a consciência. Pois a consciência-de-si veio-a-ser somente para si, mas ainda não como unidade com a consciência em geral (Hegel, 2014, p. 132).

Com isso, o Espírito só se torna livre ao se conhecer em suas manifestações, isto é, uma liberdade que nasce da mediação entre a consciência com a alteridade e com o mundo (Hegel, 2014). Nesse sentido, um dos momentos fundamentais é a dialética do senhor e do escravo, onde a liberdade aparece de maneira ambígua. O senhor busca afirmar sua liberdade pela negação do outro, enquanto o escravo, através do trabalho e da mediação, alcança uma forma mais concreta de liberdade. Segundo Hegel (2014, p. 249), “a certeza sensível, a percepção e o entendimento - assim também esta razão [ativa] percorrerá de novo o duplo movimento da consciência-de-si, e da independência passará à sua liberdade”. Ou seja, pode-se dizer que a liberdade verdadeira se fundamenta no reconhecimento mútuo como alicerce da liberdade ética, que Hegel desenvolve em sua filosofia do espírito.

A liberdade hegeliana, portanto, não é um dado imediato, mas uma conquista do espírito que passa pela negatividade. A negatividade, longe de ser um elemento destrutivo, é o motor do desenvolvimento da consciência. Cada negação representa uma superação que impulsiona a consciência rumo à totalidade, conforme assinalado por Hegel:

Erik Alves Pedro de Souza

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Fabiano de Souza Martins

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Suillan Miguez Gonzalez Boaventura

Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo

Assim como o singular, em seu trabalho singular, já realiza inconscientemente um trabalho universal, assim também realiza agora o [trabalho] universal como seu objeto consciente: torna-se sua obra o todo como todo, pelo qual se sacrifica, e por isso mesmo dele se recebe de volta. Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação positiva - a de ser para si - na dissolução de seu ser-para-si e na negação de si mesmo. Essa unidade do ser para outro - ou do fazer-se coisa - com o ser-para-si, essa substância universal fala sua linguagem universal nos costumes e nas leis de seu povo (Hegel, 2014, p. 251).

Desse modo, é possível dizer que a negação da consciência de si é a superação da consciência individualizada em uma consciência universal, resultando em liberdade. Essa ideia sintetiza o núcleo da liberdade hegeliana como autodeterminação através da mediação. Por certo, Hegel (2014, p. 537) apresenta que “o espírito que ao mesmo tempo dá ao seu conteúdo perfeito e verdadeiro a forma do Si, e por isso tanto realiza seu conceito quanto permanece em seu conceito nessa realização - é o saber absoluto”, ou seja, o sujeito reconhece através do espírito absoluto que a realidade não lhe é exterior, mas é expressão da própria racionalidade. É nesse ponto que se dá a mediação entre subjetividade e objetividade levando a uma liberdade real e universalmente concreta, isto é, a capacidade de agir conforme a razão ao se reconhecer nas instituições éticas, de artes, na religião e na filosofia, de acordo com Hegel:

O saber absoluto é o espírito que se sabe em figura-de-espírito, ou seja: é o saber conceituante. A verdade não é só em si perfeitamente igual à certeza, mas tem também a figura da certeza de si mesma: ou seja, é no seu ser-aí, quer dizer, para o espírito que sabe, na forma do saber de si mesmo. A verdade é o conteúdo que na religião é ainda desigual à sua certeza. Ora, essa igualdade consiste em que o conteúdo recebeu a figura do Si. Por isso, o que é a essência mesma, a saber, o conceito, se converteu no elemento do ser-aí, ou na forma da objetividade para a consciência. O espírito, manifestando-se à consciência nesse elemento, ou, o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, é a ciência (Hegel, 2014, p. 537).

Assim, Hegel (2014) critica as concepções modernas de liberdade que, alicerçadas no individualismo abstrato, desvinculam o sujeito das estruturas sociais e éticas concretas, como se observa nas teorias liberais de Locke, no contratualismo de Rousseau e na moralidade formal de Kant. Para Hegel (1997), a liberdade só se realiza na medida em que o sujeito se insere e se reconhece como parte ativa de um todo racional, formado pelas instituições da vida ética. Além disso, conforme Hegel, o espírito não é aquele que nega a coletividade, mas aquele que nela se reconhece como universal:

A essência espiritual no seu ser simples é pura consciência e esta consciência-de-si. A natureza originariamente determinada do indivíduo perdeu seu significado positivo, de ser em-si o elemento e o fim de sua atividade: é apenas um momento suprasumido, e o indivíduo é um Si, como Si universal. Inversamente, a Coisa mesma formal tem sua implementação na individualidade agente que se diferencia em si mesma, pois suas diferenças constituem o conteúdo daquele uni-

Erik Alves Pedro de Souza

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Fabiano de Souza Martins

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Suillan Miguez Gonzalez Boaventura

Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo

versal. A categoria é em si, como o universal da pura consciência. É também para si, pois o Si da consciência é também um momento seu. A categoria é o ser absoluto, porquanto aquela universalidade é a simples igualdade-consigo-mesmo do ser (Hegel, 2014, p. 293).

Trata-se, portanto, de uma liberdade que exige determinação do que é justo e ético em direção ao bem comum. Além disso, Hegel afirma que “quando para mim o justo é em si e para si, então estou dentro da substância ética, que é assim a essência da consciência-de-si; mas essa é sua efetividade e seu ser-aí; seu Si e sua vontade.” (Hegel, 2014, p. 303). Nesse sentido, a liberdade não é um ponto de partida, mas um ponto de chegada. É preciso que a consciência percorra um longo caminho de autossuperação, enfrentando contradições e aprendendo a reconhecê-las como momentos necessários de seu desenvolvimento. Com isso, esse percurso da consciência é, por analogia, Dialectica Libertatis, na qual o sujeito se transforma ao transformar sua relação com o mundo e com os outros (Hegel, 2014). A Dialectica Libertatis é ao mesmo tempo existencial e histórica, pois o indivíduo se constrói como agente de sua própria liberdade, na reciprocidade entre ação e reflexão, entre mundo e interioridade.

O espírito não se forma no vazio, mas nas condições concretas da vida social e cultural (Hegel, 2014). Cada época histórica representa uma figura do espírito, uma maneira como a liberdade se manifesta ou se oculta. Assim como outros autores, é possível dizer, ainda, que Hegel vê a história como a representação da liberdade, onde a razão se realiza no tempo:

Nesse ponto como em outros, não importa qual dos termos se chama conceito, e qual se chama realidade: a natureza originária é o pensado, ou o Em-si, em contraste com o agir no qual tem primeiro a sua realidade. Ou seja: a natureza originária é o ser, quer da individualidade como tal quer da individualidade como obra; o agir, porém, é o conceito originário, como absoluta passagem ou como o vir-a-ser. A consciência experimenta em sua obra essa inadequação do conceito e da realidade que em sua essência reside; pois na obra a consciência vem-a-ser para si mesma tal como é em verdade, e desvanece o conceito vazio [que tinha] de si mesma (Hegel, 2014, p. 284).

Do mesmo modo, a liberdade não é uma posse, e sim algo que se concretiza. É um processo histórico de reconciliação. É a superação da separação entre sujeito e objeto ou individual e universal. Em Hegel, ser livre é ser capaz de habitar a totalidade, reconhecendo-se nela. A liberdade é, assim, a verdade do espírito:

O curso-do-mundo tem em seu poder tal momento, que lhe vale como um momento que tanto pode supracumir como fazer subsistir; e assim tem em seu poder também o cavaleiro virtuoso, a ele vinculado. Não pode desembaraçar-se dele como de um manto que o envolvesse do exterior, e dele se libertar jogando-o atrás, já que esse momento é para ele a essência de que não se pode desfazer” (Hegel, 2014, p. 272).

Erik Alves Pedro de Souza

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Fabiano de Souza Martins

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Suillan Miguez Gonzalez Boaventura

Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo

Desse modo, o conceito hegeliano de liberdade na *Fenomenologia do Espírito* exige que se abandonem concepções simplistas e se passe a compreendê-la como fruto de um processo dialético que envolve o reconhecimento, o trabalho, a mediação e a reconciliação com o outro. A liberdade só é verdadeira quando é universal, concreta e racional. Em outras palavras, a liberdade é o saber do Espírito Absoluto de si mesmo — saber que se realiza na e pela história.

Ao longo de sua obra, Hegel (2014) desenvolve a consciência rumo ao saber absoluto destacando-se a dialética do senhor e do escravo que elucida sobre como a consciência de si alcança sua efetivação universal. Essa passagem assinala o movimento no qual a consciência busca afirmar diante do outro e, ao fazê-lo, depara-se com a necessidade do reconhecimento mútuo (Hegel, 2014). Conforme destacado acima, torna-se importante perceber que Hegel desenvolve a compreensão da consciência de si e do outro em estágios marcados pelo encontro do senhor e do escravo, que permite a seguinte mudança: “o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. Mas o conceito desse verdadeiro desvanece na experiência [que a consciência faz] dele” (Hegel, 2014, p.135).

O senhor, que domina, só reconhece a si mesmo naquele que se vê refletido apenas na subjugação da coisa um — reflexo limitado, condicionado por sua dependência da mediação externa. Em outros termos, ele precisa dessa dominação para se afirmar enquanto ser, de tal forma que ainda não chegou à plenitude do Espírito, pois sua dependência não o permite ser livre. Por conseguinte, é o escravo quem caminha rumo a uma consciência mais elevada de si e do mundo, pois é ele quem realiza a mediação concreta com a realidade e conhece a si mesmo nessa relação. Portanto, a liberdade emerge, então, não da negação do outro, mas da superação dessa relação unilateral por um processo de reconciliação.

Essa dialética do reconhecimento, no entanto, adquire contornos ainda mais amplos quando se transpõe para além da relação entre consciências individuais, alcançando o modo como a modernidade se relaciona com a natureza (Hegel, 2014). O sujeito moderno, ao não reconhecer a natureza como um outro dotado de valor em si, reduz o mundo natural a um simples objeto de uso e exploração, dominando-o por completo. Conforme afirma Hegel (2014, p. 136) a “consciência de si é movimento; mas quando se diferencia apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela a diferença é imediatamente suprassumida como ser-outro”. Ou seja, ao reduzir o outro — nesse caso, a natureza — a uma extensão de si, o sujeito moderno desfigura a alteridade e impede a efetivação de uma liberdade verdadeira, ao esvaziar a alteridade da natureza e convertê-la em mera extensão instrumental.

Entretanto, os tempos dessa dominação silenciosa parecem ter chegado ao fim. A natureza — esse outro que por muito tempo foi tratado como objeto — começou a responder com sinais incontestáveis: o colapso climático e os impactos do aquecimento global; a perda de biodiversidade e a exaustão dos recursos naturais impõem à humanidade a urgência de um novo processo dialético. Um processo que não mais negue ou suprassuma o outro, mas

Erik Alves Pedro de Souza

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Fabiano de Souza Martins

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Suillan Miguez Gonzalez Boaventura

Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo

que se abra à reconciliação com o mundo natural enquanto alteridade irreduzível. Trata-se de repensar o lugar humano não como senhor da criação, mas como integrante e interdependente de um todo maior.

Essa inflexão abre caminho para a discussão do *decrescimento*, que será tratada no próximo item. Se a liberdade exige reconhecimento e reconciliação, também exige limites — especialmente diante de um planeta finito. A tese do decrescimento, dessa forma, não é apenas uma proposta econômica, mas uma exigência ética e filosófica que responde à crise de sentido instaurada pela lógica da dominação. Trata-se, enfim, de iniciar uma nova dialética entre humanidade e natureza, superando a lógica de uso indiscriminado dos recursos naturais, em favor de uma compreensão do ser-no-mundo como igual e interdependente da natureza. Uma compreensão na qual a liberdade se configure como cuidado, respeito e coabitação.

Para compreender como essa relação com o outro se constrói desde os estágios mais primitivos da consciência, é preciso retornar ao início da *Fenomenologia do Espírito*, em que Hegel (2014) apresenta a “*certeza sensível*” como forma inaugural, embora ilusória, de apreensão do mundo. Consequentemente, a *certeza sensível* é inicialmente tratada por Hegel (2014) como a forma mais imediata e verdadeira de saber, pois parece apreender o objeto em sua totalidade e plenitude (Hegel, 2014). Trata-se de um saber “do imediato ou do *essente*” (Hegel, 2014, p. 84), que se apresenta de forma receptiva, sem que o sujeito altere o objeto com suas categorias ou conceitos. Nesse sentido, a certeza sensível parece ser “a mais verdadeira, pois do objeto nada ainda deixou de lado” (Hegel, 2014, p. 85). No entanto, a análise hegeliana demonstra que essa certeza é, na realidade, “a verdade mais abstrata e mais pobre” (Hegel, 2014, p. 85), pois o que ela diz do objeto é apenas: “ele é” (Hegel, 2014, p. 85). A consciência, nesse contexto, se reduz a um “puro Eu” (Hegel, 2014, p. 85), e o objeto, a um “puro isto” (Hegel, 2014, p. 85) — ambos esvaziados de conteúdo. A Coisa é porque é; não há ainda qualquer determinação conceitual mais rica, o que evidencia que essa suposta plenitude é apenas uma aparência:

Além do mais, Hegel (2014) também demonstra que a certeza sensível implica,

O Eu não tem a significação de um multiforme representar ou pensar, nem a Coisa uma significação de uma multidão de diversas propriedades; ao contrário, a Coisa é, e ela é somente porque é. A Coisa é: para o saber sensível isso é o essencial: esse puro ser, ou essa imediatez simples, constitui sua verdade (Hegel, 2014, p. 86).

necessariamente, um processo de mediação. Ao dizer “isto”, o que se afirma é já universal, uma forma abstrata e indiferente ao conteúdo empírico particular. Conforme Hegel (2014, p. 87) infere: “denominamos um universal um tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo — um não-isto —, e indiferente também a ser isto ou aquilo”. Assim, mesmo quando é apontado para algo específico e diz “isto”, na verdade é referido a um “isto universal”, ou seja, ao ser em geral (Hegel, 2014).

A dialética interna à certeza sensível revela que o objeto que deveria ser essencial torna-

se inessencial, pois a verdade está no universal e não na imediatricidade sensível. Ao buscar fixar o aqui e o agora, o sujeito percebe que essas determinações se desfazem sob o olhar do outro. Com isso, “eu, este, vejo a árvore e afirmo a árvore como o aqui; mas um outro Eu vê a casa e afirma: o aqui não é uma árvore, e sim uma casa” (Hegel, 2014, p. 89). As afirmações se contradizem, mostrando que o “aqui” e o “agora” não são fixos nem plenamente determinados.

Portanto, a certeza sensível revela-se instável, pois “nem o agora nem o indicar do agora são um Simples imediato, e sim um movimento que contém momentos diversos” (Hegel, 2014, p. 91). O ato de indicar, longe de ser neutro, já envolve mediação e negação, e ao experimentar o agora, o sujeito, compreende que ele é um resultado — “uma pluralidade de agora rejuntados; e o indicar é o experimentar que o agora é [um] universal” (Hegel, 2014, p. 91). A aparente pureza da certeza sensível, assim, dissolve-se numa dialética que a obriga a ceder à percepção, onde a mediação se torna mais evidente.

Se, no nível da certeza sensível, o objeto é reduzido a um *isto* abstrato, essa lógica de indiferença se repete na forma como o sujeito moderno trata a natureza — como algo destituído de valor em si, pronto para ser usado. A superação dessa consciência abstrata exige, portanto, uma nova dinâmica, onde a natureza se impõe ao homem como um *ser-em-si* — um outro que não pode mais ser tratado como coisa: deslocando a consciência isolada da humanidade, mediante um novo processo dialético, no qual a reconciliação com o mundo natural se torne possível.

4. SER SEM DOMINAR: PARA ALÉM DA LIBERDADE COMO DOMINAÇÃO

Nesse sentido, a tese do decrescimento surge como alternativa crítica à modernidade industrial, centrada no crescimento econômico ilimitado baseada na produção, no consumo, no acúmulo contínuo e ao ideal hegeliano de progresso quando este é reduzido ao domínio e expansão sem limites, especialmente sobre a natureza, os recursos e modos de vida. O decrescimento não é um retrocesso técnico ou uma apologia à escassez, mas uma proposta de reconfiguração das necessidades humanas em direção a modos de vida mais sustentáveis, solidários e conscientes dos limites ecológicos (D’Alisa, Demaria, Kallis, 2016).

O livro *Decrescimento: vocabulário para um novo mundo* é uma obra que reúne contribuições interdisciplinares em torno da proposta do decrescimento — uma crítica ao paradigma do crescimento econômico ilimitado (Andreucci; McDonough, 2016). Estruturado em forma de verbetes, o livro oferece um verdadeiro léxico conceitual para compreender os fundamentos, as práticas e os desafios de uma sociedade pós-crescimento. Sua importância no cenário atual é crescente, especialmente diante da intensificação da crise ecológica global, das desigualdades sociais e da insustentabilidade dos modelos econômicos tradicionais. Ao propor alternativas baseadas na simplicidade voluntária, justiça social e reorganização das formas de vida, a obra convida a repensar profundamente os objetivos do desenvolvimento e da política econômica no século XXI.

A ideia de desenvolvimento, presente no imaginário público como sinônimo de superação

da pobreza, avanço científico e, sobretudo, crescimento econômico, foi construída no início do século passado, especialmente a partir da década de 1940, quando se iniciou a reprodução dos modelos das nações industrializadas em regiões consideradas subdesenvolvidas. Segundo Arturo Escobar (2016), professor de antropologia da Universidade da Carolina do Norte, em Chapel Hill, a ideia de desenvolvimento está profundamente atrelada ao conceito de Terceiro Mundo — ambas foram formuladas no mesmo contexto histórico, como parte de um esforço de modernizar aquilo que era considerado atrasado ou subdesenvolvido (Escobar, 2016, p. 59).

Ainda conforme Escobar (2016), é revelador observar o desenrolar do chamado desenvolvimento no Terceiro Mundo, uma vez que as relações de dependência estabelecidas com os países desenvolvidos são, na verdade, a principal causa do subdesenvolvimento dessas nações. A persistência da pobreza, a precariedade dos sistemas educacionais e a alarmante desigualdade social decorrem, em grande medida, dessa dependência estrutural. Segundo os chamados teóricos da dependência — como os denomina Escobar —, ao contrário da narrativa dominante que atribui o subdesenvolvimento à falta de capital, tecnologia ou valores modernos, a verdadeira causa está na forma como esse sistema foi projetado para manter os países periféricos em posição subordinada (Escobar, 2016, p. 59).

Diante dessa crítica estrutural ao modelo de desenvolvimento dominante, pensar em decrescimento é seguir na direção oposta ao expansionismo capitalista vigente. É reconhecer que sociedades historicamente classificadas como subdesenvolvidas podem ser capazes de criar alternativas mais sustentáveis e benéficas do que a simples busca por crescimento econômico (Andreucci; McDonough, 2016, p. 92). O decrescimento surge como uma alternativa plausível para um mundo que se recusa a estagnar, mas que também já não pode — ou não quer — sustentar os próprios mecanismos que o colocam em risco:

Decrescimento significa uma sociedade com um metabolismo menor, mas, mais importante, com um metabolismo que tenha uma estrutura diferente e cumpra novas funções. O decrescimento não demanda fazer menos do mesmo. O objetivo não é tornar um elefante mais magro, e sim transformar um elefante em uma lesma. Em uma sociedade do decrescimento, tudo será diferente: atividades diferentes, diferentes formas e usos de energia, relações diferentes, papéis de gênero diferentes, diferentes alocações de tempo entre trabalho remunerado e não remunerado, diferentes relações com o mundo não humano (D'Alisa; Demaria; Kallis, 2016, p. 26).

Decrescer é ir em direção contrária a um expansionismo desmedido que não contribui com a humanidade no geral. É vislumbrar possibilidades, caminhos abertos a todos, e não vias limitadas projetadas para aqueles que as conseguem acessar. Contudo, ao questionar a lógica expansionista do sistema econômico atual, analistas se perguntam se esse impulso por crescimento contínuo é uma característica estrutural do próprio capitalismo. Se for o

Erik Alves Pedro de Souza

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Fabiano de Souza Martins

Licenciado do segundo ano em Filosofia

Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Suillan Miguez Gonzalez Boaventura

Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo

caso, pensar em decrescimento significa, necessariamente, colocar em dúvida os próprios fundamentos do sistema capitalista. Entretanto, entre os teóricos do decrescimento, essa questão ainda não consta com um consenso claro. O que se afirma com maior clareza é que a acumulação ilimitada de capital é insustentável em um planeta com recursos finitos, no qual toda a humanidade está inserida (Andreucci; McDonough, 2016, p. 92).

O problema central do presente trabalho emerge da tensão entre o ideal de liberdade proposto por Hegel e a persistente crise ecológica provocada pela lógica de dominação moderna. A liberdade entendida como superação da exterioridade e a afirmação do espírito sobre a natureza, pode ser interpretada como legitimação da exploração irrestrita dos recursos naturais. Ao enfatizar a autoconsciência como processo de elevação do sujeito relacional sobre o mundo natural, corre-se o risco de reforçar um paradigma antropocêntrico que sustenta modelos insustentáveis de crescimento e consumo (D'Alisa; Demaria; Kallis, 2016). Assim, o presente artigo busca responder: é possível construir um conceito de liberdade, em Hegel, que não signifique domínio sobre a natureza, mas convivência sustentável?

Em vez de uma submissão unilateral da natureza ao espírito, pode-se pensar que o desenvolvimento da consciência hegeliana aponta para uma forma de reconhecimento em que a liberdade não se realiza na dominação, mas na relação. O Espírito, como saber conceituante, reconhece a si mesmo apenas na medida em que reconhece o outro - e o outro não precisa ser apenas um outro humano, mas pode ser também a alteridade da natureza. Se a liberdade hegeliana se realiza na superação da imediatividade e na mediação da razão, é necessário considerar que tal processo não anule a natureza, mas a suprasse (*aufheben*) enquanto momento necessário da realização do Espírito (Hegel, 2014).

É percebido que, ao conceituar a dialética da consciência, Hegel (2014) oferece pistas para essa leitura mais relacional. A consciência de si se constitui como tal somente ao encontrar outra consciência - ou seja, ela é, desde o início, marcada pela intersubjetividade. O conceito de consciência de si na consciência do outro (Hegel, 2014, p. 132) é decisivo, pois mostra que a identidade não se forma em isolamento, mas na reciprocidade. Ao superar essa lógica, é possível dizer que a consciência pode também reconhecer-se na natureza enquanto alteridade constitutiva, expandindo a ideia de uma oposição absoluta entre o sujeito e objeto. Ao refletir sobre o Espírito absoluto, sua expressão avalia a liberdade como o saber conceituante. Portanto, uma liberdade que se efetiva não como independência, mas como interdependência. Essa leitura se fortalece quando se compreende o papel do trabalho na mediação entre o sujeito e o mundo (D'Alisa; Demaria; Kallis, 2016). Além disso, é possível dizer, ainda, que o trabalho pode ser encarado como um processo por meio do qual o sujeito transforma o mundo e a si mesmo (Hegel, 2014), mas essa transformação não precisa ser destrutiva. Se o trabalho é capaz de produzir um objeto consciente, então ele também pode ser o lugar de uma ética da coexistência, onde o agir racional reconhece o valor intrínseco do outro, inclusive do mundo natural.

Nesse sentido, no paradigma do *decrescimento* em diálogo com Hegel, pode-se afirmar que o verdadeiro progresso do Espírito não reside na multiplicação infinita de bens ou na submissão técnica da natureza, mas na realização de um *ethos* em que o ser humano se reconhece como parte de uma totalidade viva, cujas mediações não são apenas econômicas, mas também éticas, políticas e filosóficas.

A natureza não é um obstáculo a ser superado, mas uma mediação a ser compreendida e respeitada. A superação do paradigma da dominação não passa pelo abandono de Hegel, mas pela sua reinterpretação. É preciso pensar a liberdade como reconciliação com a alteridade — não como conquista violenta de um exterior mudo.

Ser livre, nesse horizonte, é reconhecer-se com os outros e no mundo, assumindo os limites como parte da liberdade: liberdade não é poder absoluto, mas autocontenção; liberdade não é isolamento, mas convivência; liberdade não é domínio, mas relação.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo partiu da seguinte questão: seria possível pensar, na filosofia de Hegel, uma noção de liberdade que não implique dominação da natureza, mas uma convivência ética e sustentável com ela? Com base nessa problemática, buscou-se interpretar o conceito hegeliano de liberdade, à luz dos desafios ecológicos contemporâneos, especialmente diante da crítica ao paradigma moderno de crescimento ilimitado. Através da análise da *Fenomenologia do Espírito* e do diálogo com a tese do decrescimento, demonstrou-se que Hegel oferece, sim, elementos para uma compreensão relacional e ética da liberdade — uma liberdade que se realiza não na negação do outro, mas na mediação e no reconhecimento.

A liberdade, tal como pensada por Hegel, é um processo histórico, dialético e espiritual. Sua realização plena exige a superação da imediatividade, da unilateralidade e da abstração. Essa liberdade não é um ponto de partida, mas um ponto de chegada: é fruto de negações, mediações e reconciliações. Quando compreendida assim, ela pode ser relida de forma a incluir também a alteridade da natureza como parte constituinte do Espírito. Em vez de justificar o domínio do sujeito sobre o mundo natural, a filosofia hegeliana pode inspirar uma liberdade fundada na interdependência e na autocontenção.

Nesse contexto, a tese do decrescimento surge como interlocutor filosófico contemporâneo que permite aprofundar essa releitura. O decrescimento propõe uma crítica à lógica expansionista da modernidade e oferece alternativas baseadas na simplicidade voluntária, na justiça ecológica e na reorganização dos modos de vida. Relacionar Hegel a esse paradigma não significa forçar uma aplicação externa, mas destacar a potência transformadora da filosofia idealista quando reinterpreta em sintonia com os problemas do presente. A proposta central do presente trabalho, portanto, foi a de pensar a liberdade não como domínio

Erik Alves Pedro de Souza

Licenciado do segundo ano em Filosofia
Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Fabiano de Souza Martins

Licenciado do segundo ano em Filosofia
Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL)

Suillan Miguez Gonzalez Boaventura

Doutora em Letras pela Universidade de São Paulo

— nem sobre o outro humano, nem sobre a natureza — mas como relação, responsabilidade e reconhecimento. O conceito de autocontenção, nesse horizonte, mostra-se particularmente fecundo, pois indica que a realização da liberdade depende também da capacidade de reconhecer limites e de agir em harmonia com o todo. Dessa maneira, acredita-se que o presente estudo oferece uma contribuição filosófica relevante ao propor uma releitura ecológica da liberdade em Hegel, articulando tradição idealista e crítica contemporânea. Tal articulação não esgota as possibilidades de investigação, mas antes aponta caminhos: é possível explorar as implicações dessa leitura no campo da ética ambiental, da educação emancipadora, da teologia da criação ou das políticas públicas orientadas ao bem comum.

Conclui-se, assim, que não se trata de abandonar Hegel, mas de atualizá-lo. O desafio não está em romper com a filosofia moderna, mas em dialogar criticamente com ela, extraíndo dela o que ainda pode iluminar nosso tempo. Ser livre, nesse horizonte, é reconhecer-se com os outros e no mundo, assumindo os limites como parte da própria liberdade. Liberdade não é poder absoluto, mas autocontenção; não é isolamento, mas convivência; não é domínio; mas relação viva com a alteridade que nos constitui.

6. REFERÊNCIAS

ANDREUCCI, Diego; MCDONOUGH, Terrence. **Capitalismo** In: D'Alisa, G; Demaria, Kallis, G. (org.). **Decrescimento: vocabulário para um novo mundo**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2016. p. 89-93.

BRUGGER, Walter. **Diccionario de filosofia**. 13. ed. Barcelona, ESP: Herder, 1995.

CRESSONI, André. Idealismo e Metafísica Platônica: uma releitura a partir de Hegel. **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**, Campinas, SP, v. 20, n. 29, p. 37-87, 2016.

D'ALISA, G; DEMARIA, F.; KALLIS, G. (org.). **Decrescimento: vocabulário para um novo mundo**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2016.

ESCOBAR, Arturo. Críticas ao Desenvolvimento In: D'ALISA, G; DEMARIA, F.; KALLIS, G. (org.). **Decrescimento: vocabulário para um novo mundo**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2016. p. 58-62.

FERRER, Diogo Falcão. Hegel: o filósofo da liberdade. Entrevista a Klaus Vieweg. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, v. 30, n. 59, 2021.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

PLATÃO. **A República**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.

VIEWEG, Klaus. Sobre a importância da natureza na filosofia prática de Hegel. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, v. 8, n. 14, p. 37-51, jun. 2011.

RESUMO

A sinodalidade não é um caminho traçado de antemão e exige que estejamos abertos ao inesperado de Deus escutando os outros. Esta experiência nos toca, nos sacode e nos move interiormente como caminho de discernimento comum de uma assembleia que se enraíza na Eucaristia e que toma consciência de si mesma e começa a se mover junto. A sinodalidade é fundamentalmente um chamado à conversão para aspirar a produzir uma comunhão missionária de toda a Igreja a serviço do mundo. É um processo de natureza espiritual que se desenvolve ao longo do tempo. Embora necessite de um enquadramento e de uma estrutura, é, fundamentalmente, o caminhar da Igreja como Povo de Deus convocada pelo Senhor Jesus em o poder do Espírito Santo para anunciar o Evangelho.

Palavras-Chave: Sinodalidade. Igreja. Comunhão

ABSTRACT

Synodality is not a path laid out in advance and requires us to be open to the unexpected of God by listening to others. This experience touches us, shakes us and moves us inwardly as a path of common discernment of an assembly that is rooted in the Eucharist and that becomes aware of itself and begins to move together. Synodality is fundamentally a call to conversion in order to aspire to produce a missionary communion of the whole Church at the service of the world. It is a process of a spiritual nature that develops over time. Although it needs a framework and a structure, it is, fundamentally, the journey of the Church as the People of God called by the Lord Jesus in the power of the Holy Spirit to announce the Gospel.

Keywords: Synodality. Church. Communion

1. INTRODUÇÃO

A sinodalidade, retomada com vigor no pontificado do Papa Francisco, constitui hoje um dos eixos fundamentais para compreender o modo como a Igreja lê a si mesma, relaciona-se com seus membros e responde aos desafios contemporâneos. Seu objetivo central é renovar a experiência eclesial a partir do dinamismo do “caminhar juntos”, de modo que a comunhão, a participação e a missão deixem de ser apenas categorias teóricas e se convertam em práticas concretas, enraizadas na escuta recíproca e no discernimento comunitário. Em um tempo marcado por rápidas transformações culturais e pela necessidade urgente de uma presença evangelizadora mais dialogal, a sinodalidade desponta como caminho privilegiado para reavivar a identidade da Igreja como Povo de Deus guiado pelo Espírito.

O desenvolvimento deste artigo parte justamente dessa compreensão. No primeiro momento, destaca-se os três pilares para uma Igreja sinodal. Explora-se o chamado a viver a sinodalidade a partir do mistério da Trindade, fundamento da comunhão que sustenta todo o movimento eclesial. Depois, será apresentada a espiritualidade do “nós” eclesial, evidenciando como a participação ativa de todos os batizados exprime a dignidade comum e possibilita relações marcadas pela corresponsabilidade e pela escuta. No terceiro momento a sinodalidade estará como convite a processos permanentes de conversão e mudança, destacando a necessidade de um novo estilo de liderança pastoral, menos clerical e mais colaborativo, que favoreça uma Igreja capaz de discernir caminhos novos. Por fim, a concentração na escuta como dinâmica fundamental da vida eclesial, ressaltando que o processo sinodal não se reduz a estruturas ou consultas formais, mas exige disposição espiritual para acolher a ação do Espírito na diversidade do Povo de Deus.

Dessa forma, o artigo busca evidenciar que a sinodalidade não é apenas um método organizativo, mas um caminho teológico-espiritual que renova a identidade e a missão da Igreja. O método aplicado à construção deste texto é estritamente bibliográfico, fundamentado nos principais documentos magisteriais recentes — especialmente os produzidos pelo Papa Francisco, pela Comissão Teológica Internacional e pelos organismos vinculados ao Sínodo dos Bispos — que oferecem o arcabouço teórico e pastoral necessário para compreender a sinodalidade como horizonte de comunhão e renovação eclesial.

2. POR UMA IGREJA SINODAL: UM CHAMADO A VIVER NO SOPRO DA TRINDADE

A Igreja foi convocada para um Sínodo cujo lema é: Por uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão. O momento de reflexão para o início do percurso sinodal aconteceu em 9 de outubro de 2021, em Roma, e em 16 de outubro em cada Igreja particular. Uma novidade deve ser destacada: o evento terá a duração de dois anos e culminará com a celebração da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos em outubro de 2023, que reunirá o desenvolvimento e os acordos em suas várias fases (diocesana, nacional, continental, universal).

As três dimensões do lema são comunhão, participação e missão. Essas três dimensões estão profundamente inter-relacionadas. Eles são os pilares vitais de uma Igreja sinodal. Não há hierarquia entre eles. Em vez disso, cada um enriquece e orienta os outros dois. Há uma relação dinâmica entre os três que deve ser articulada levando em conta os três:

Comunhão: Deus nos une como povos diversos na mesma fé. A comunhão que compartilhamos encontra suas raízes mais profundas no amor e na unidade da Trindade. Todos nós temos um papel a desempenhar no discernimento e na vivência do chamado de Deus para o seu povo respeitoso dos outros.

Participação: Baseia-se no fato de que todos os fiéis são capacitados e chamados a servir uns aos outros por meio dos dons que cada um recebeu do Espírito Santo. Numa Igreja sinodal, toda a comunidade, na livre e rica diversidade dos seus membros, é chamada a rezar, ouvir, analisar, dialogar, discernir e aconselhar para tomar decisões pastorais que correspondam tanto quanto possível à vontade de Deus.

Missão: A Igreja existe para evangelizar. Nossa missão é testemunhar o amor de Deus no meio de toda a família humana. A sinodalidade é um caminho pelo qual a Igreja pode cumprir com mais fecundidade a sua missão evangelizadora no mundo, como fermento a serviço da vinda do Reino de Deus.

Com este apelo, o pontífice exorta toda a Igreja a discernir um novo modelo eclesial para o terceiro milênio, no qual se aprofunde o processo de aggiornamento iniciado pelo Vaticano II e responda às mudanças de época e eclesiais que estamos vivendo. Daí a relevância deste evento — talvez o mais importante da atual fase de recepção do Concílio Vaticano II sob o pontificado de Francisco — para desvendar e repensar as reformas necessárias à luz da sinodalidade. O encontro envolve aproximadamente 114 conferências episcopais de rito latino, o Conselho dos Patriarcas Católicos Orientais, seis sínodos patriarcais de igrejas orientais, quatro grandes sínodos arquiépiscopais e cinco conselhos episcopais internacionais. Assim, a forma institucional em que se realiza o Sínodo atesta a eclesiologia do Povo de Deus, ou seja, o modelo da Igreja das Igrejas.

O pontífice assegura que “o caminho da sinodalidade é o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro milênio. O que o Senhor nos pede, em certo sentido, já está contido na palavra ‘Sínodo’. Caminhando juntos — leigos, pastores, bispo de Roma”. A proposta vai além da reflexão que a Igreja pode fazer sobre um determinado tema: é uma revisão de sua própria essência. Isso significa repensar sua identidade, configuração e missão, e não apenas alguns de seus elementos operacionais.

A sinodalidade¹ perpassa pela missão da Igreja a exemplo da Trindade, uma comunhão perfeita

1 - A sinodalidade designa, antes de tudo, o estilo peculiar que qualifica a vida e a missão da Igreja, exprimindo a sua natureza como o caminhar juntos e o reunir-se em assembleia do povo de Deus convocado pelo Senhor Jesus na força do Espírito Santo para anunciar o Evangelho. Essa deve exprimir-se no modo ordinário de viver e operar da Igreja. COMISSÃO TEOLÓGICA

que reflete no “nós” eclesial. Uma comunidade formada por aqueles que acolhem e vivenciam a Palavra de Deus é chamada a buscar um sentido na espiritualidade e na organização eclesial. Falar com o povo e escutar o povo se torna a prática de uma relação movida pelo Espírito. Toda a Igreja, movida pelo Espírito de Deus contempla este caminhar junto que leva a sinodalidade.

Na Igreja busca-se muitas iniciativas que defendem a implementação em todos os níveis de uma Igreja mais sinodal². O Papa Francisco fez da sinodalidade um eixo eclesiológico principal de seu pontificado e o tema do próximo Sínodo dos Bispos. Assim, todos os batizados são chamados a serem promotores e atores da sinodalidade. Mas o que é exatamente a sinodalidade? Que visão de Igreja ela oferece? A que práticas ele nos chama?

Simplificando, a sinodalidade é muitas vezes apresentada a partir da etimologia da palavra “sínodo”, que vem do grego *συν-οδος* e pode significar “viajar ou caminhar juntos”. É caminhar juntos ouvindo o Espírito. Mas a sinodalidade, noção antiga cujo equivalente latino é concilium – concílio – designa uma assembleia de bispos. É uma noção rica e polimorfa que não tem uma definição plenamente estabelecida, porque a sinodalidade é um *modus vivendi et operandi* e “este *modus vivendi et operandi* realiza-se através da escuta comunitária da Palavra e da celebração da Eucaristia, da fraternidade de comunhão e da co-responsabilidade e participação de toda a Povo de Deus, nos seus diversos níveis e na distinção dos vários ministérios e funções, na sua vida e na sua missão”³. É, portanto, um estilo, uma prática, um modo de ser Igreja na história “à imagem da comunhão trinitária”. Como o Papa Francisco expressou aos membros da Comissão Teológica Internacional: “a prática da sinodalidade, tradicional mas sempre renovada, é a realização, na história do Povo de Deus a caminho, da Igreja como mistério de comunhão, à imagem da comunhão trinitária. Como sabem, este tema interessa-me muito: a

INTERNACIONAL. A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 70a (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#Os_testemunhos_dos_Padres_e_a_Tradi%C3%A7%C3%A3o_no_Primeiro_Mil%C3%AAnio)

2 - A Igreja de Deus é convocada em Sínodo. O caminho, intitulado “Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão, iniciará solenemente nos dias 9-10 de outubro de 2021, em Roma, e a 17 de outubro seguinte, em cada uma das Igrejas particulares. Uma etapa fundamental será a celebração da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, em outubro de 2023, a que se seguirá a fase de execução, que envolverá novamente as Igrejas particulares. Com esta convocação, o Papa Francisco convida a Igreja inteira a interrogar-se sobre um tema decisivo para a sua vida e a sua missão: ‘O caminho da sinodalidade é precisamente o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro milénio’. Este itinerário, que se insere no sulco da ‘atualização’ da Igreja, proposta pelo Concílio Vaticano II, constitui um dom e uma tarefa: caminhando lado a lado e refletindo em conjunto sobre o caminho percorrido, com o que for experimentando, a Igreja poderá aprender quais são os processos que a podem ajudar a viver a comunhão, a realizar a participação e a abrir-se à missão. Com efeito, o nosso ‘caminhar juntos’ é o que mais implementa e manifesta a natureza da Igreja como Povo de Deus peregrino e missionário. DOCUMENTO PREPARATÓRIO PARA O SÍNODO 2021-2023: Por uma Igreja sinodal. Comunhão, participação e missão, 1 (<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#PORTOGHESEOK>)

3 - COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 70a (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#Os_testemunhos_dos_Padres_e_a_Tradi%C3%A7%C3%A3o_no_Primeiro_Mil%C3%AAnio)

sinodalidade é um estilo, é caminhar juntos e é o que o Senhor espera da Igreja do terceiro milênio”⁴.

Essa noção antiga era, de fato, característica da Igreja primitiva, já que numerosos sínodos e concílios locais foram realizados nos primeiros séculos para que os bispos reunidos pudessem debater e discernir as decisões que deveriam ser tomadas em um contexto marcado por controvérsias e heresias que precisavam ser decididas. A sinodalidade tem suas raízes na Bíblia⁵ e, em particular, na referência muito citada ao Concílio de Jerusalém descrita em Atos 15. Este evento é considerado o “modelo paradigmático” de todos os concílios subsequentes⁶.

A mais moderna consideração e apropriação desta noção foi o resultado da recepção do Concílio Vaticano II. Com efeito, a criação do Sínodo dos Bispos por Paulo VI em setembro de 1965, durante a abertura da quarta e última sessão do Concílio, pretendia ser uma expressão da sinodalidade e um meio para prolongar a experiência da colegialidade vivida e desejada pelos Padres conciliares. Se sinodalidade e colegialidade participar do mesmo “dinamismo de comunhão” que é constitutivo da Igreja, hoje se distingue, em sentido técnico, entre colegialidade, no sentido de colegialidade episcopal – grande novidade do Vaticano II –, e sinodalidade, que é já não é apenas a expressão da colegialidade episcopal, mas envolve todos os fiéis da Igreja⁷.

4-PAPA FRANCISCO. Discurso do Papa Francisco aos membros da Comissão Teológica Internacional, 29 de Novembro de 2019 (https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191129_commissione-teologica.html)

5 - As fontes normativas da vida sinodal da Igreja na Escritura e na Tradição atestam que no coração do desígnio divino de salvação resplandece a vocação à união com Deus e à unidade nele de todo o gênero humano que se cumpre em Jesus Cristo e se realiza através do ministério da Igreja. Essas oferecem as linhas de fundo necessárias para o discernimento dos princípios teológicos que devem animar e regular a vida, as estruturas, os processos e os eventos sinodais. Sobre esta base, delineiam-se as formas de sinodalidade desenvolvidas na Igreja no decurso do Primeiro Milênio e, depois, no Segundo Milênio, na Igreja Católica, recordando alguns dados acerca da praxe sinodal vivida nas outras Igrejas e Comunidade eclesiais. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 11 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#Os_testemunhos_dos_Padres_e_a_Tradi%C3%A7%C3%A3o_no_Primeiro_Mil%C3%AAnio)

6 - Os Atos dos Apóstolos atestam alguns importantes momentos no caminho da Igreja apostólica em que o povo de Deus é chamado ao exercício comunitário do discernimento da vontade do Senhor ressuscitado. O protagonista que guia e orienta este caminho é o Espírito Santo, efundido sobre a Igreja no dia de Pentecostes (At 2,2-3). É responsabilidade dos discípulos, no exercício das suas respectivas funções, colocar-se na escuta da sua voz para discernir o caminho a seguir (At 5,19-21; 8,26.29.39; 12,6-17; 13,1-3; 16,6-7.9-10; 20,22). São exemplos disso a escolha dos “sete homens de boa reputação, cheios do Espírito Santo e de sabedoria”, aos quais os Apóstolos confiam o encargo de servir às mesas (At 6,1-6), e o discernimento da crucial questão da missão junto aos Gentios (At 10). Tal questão foi tratada naquele que a tradição chamou “Concílio apostólico de Jerusalém” (At 15; Gl 2,1-10). Pode-se aí reconhecer a realização do evento sinodal, no qual a Igreja apostólica, em um momento decisivo do seu caminho, vive a sua vocação à luz da presença do Senhor ressuscitado em vista da missão. Este evento, ao longo dos séculos, será interpretado como a figura paradigmática dos Sínodos celebrados pela Igreja. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 19-20 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#Os_testemunhos_dos_Padres_e_a_Tradi%C3%A7%C3%A3o_no_Primeiro_Mil%C3%AAnio)

7 - Em vista da revitalização da praxe sinodal no tocante à Igreja universal, o Beato Paulo VI institui o Sínodo dos Bispos. Trata-se de um “conselho permanente de Bispos para a Igreja universal”, sujeito diretamente e imediatamente à autoridade do Papa, ao qual “compete a função de dar informações e conselhos” e que “poderá também gozar de potestade deliberativa,

O Papa Francisco fez do Sínodo dos Bispos um instrumento importante em seu projeto de reforma eclesial com vistas à transformação missionária de toda a Igreja. Por isso, a sinodalidade cresce e se desenvolve como uma visão dinâmica da Igreja, uma Igreja centrada na misericórdia e chamada à conversão permanente. Portanto, sinodalidade, reforma da Igreja e conversão estão intrinsecamente relacionadas. Na Eucaristia celebrada em 9 de novembro de 2013 em Santa Marta, o Papa Francisco referiu-se ao desafio da Igreja nos seguintes termos: “*Ecclesia semper reformanda*. A Igreja precisa sempre se renovar porque seus membros são pecadores e precisam se converter”⁸.

A sinodalidade em sua prática e aplicação, traz em si o chamado à conversão pastoral. Portanto, pressupõe e requer atitudes espirituais. Pode-se até falar de uma espiritualidade da sinodalidade que é, de fato, uma espiritualidade de comunhão, como bem descreve o importante documento da Comissão Teológica Internacional sobre a sinodalidade na vida e missão da Igreja publicado em 2018 em uma seção dedicada à “espiritualidade da comunhão e formação para a vida sinodal”. Ele explica assim:

daqui brota a exigência de que a Igreja se torne ‘casa e escola de comunhão’. Sem a conversão do coração e da mente, e sem uma formação ascética para acolher e escutar uns aos outros, de pouco serviriam os mecanismos externos de comunhão, que poderiam mesmo transformar-se em simples máscaras sem coração nem rosto. Assim como a prudência jurídica, estabelecendo regras precisas de participação, manifesta a estrutura hierárquica da Igreja e evita tentações de arbitrariedades e pretensões injustificadas, a espiritualidade de comunhão dá alma à estrutura institucional, com um apelo à confiança e à abertura que respondem plenamente à dignidade e responsabilidade de cada membro do Povo de Deus⁹.

quando essa lhe tenha sido conferida pelo Romano Pontífice”. Tal instituição tem o objetivo de continuar a fazer chegar ao povo de Deus os benefícios da comunhão vivida durante o Concílio. São João Paulo II, por ocasião do Jubileu do ano 2000, traça um balanço do caminho realizado para encarnar, em conformidade com o ensinamento do Vaticano II, a própria essência do mistério da Igreja através das diversas estruturas de comunhão. Muito foi feito – sublinha – mas “muito resta ainda a fazer para exprimir do melhor modo a potencialidade destes instrumentos de comunhão (...) e responder com prontidão e eficácia aos problemas que a Igreja deve enfrentar nas mudanças tão rápidas do nosso tempo” COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 41 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#Os_testemunhos_dos_Padres_e_a_Tradi%C3%A7%C3%A3o_no_Primeiro_Mil%C3%AAnio)

8 - PAPA FRANCISCO. Missa matutina na capela Santa Marta (https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2013/documents/papa-francesco_20131109_agua-iglesia.html)

9 - COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 107 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#Os_testemunhos_dos_Padres_e_a_Tradi%C3%A7%C3%A3o_no_Primeiro_Mil%C3%AAnio).

3. ESPIRITUALIDADE DO “NÓS” ECLESIAL

Para tornar possível este caminho juntos cheios do Espírito, a sinodalidade deve implementar uma prática conjunta de discernimento que “estime a geração e implementação de processos que nos edifiquem como povo de Deus”¹⁰ e vise a comunhão missionária. Em suma, pode-se dizer que a sinodalidade nos ajuda a passar do “eu” ao “nós”. Mas um “nós” que integra todo o “eu”, no singular, a partir de um processo inclusivo. É um “nós” em que cada “eu” é um ator. A sinodalidade significa, assim, redescobrir a prioridade do “nós” eclesial para servir o bem comum, reconhecendo que “a vida é um caminho comunitário onde as tarefas e as responsabilidades se dividem e compartilham em função do bem comum”¹¹.

A sinodalidade supõe que todos os batizados levem a sério seu batismo para serem protagonistas das orientações a serem seguidas e serem atores na missão da Igreja. Por isso, revive e fortalece em nós a dimensão eclesial constitutiva de nossa vocação batismal. A sinodalidade está profundamente ligada a uma eclesiologia do Povo de Deus, nela enraizada, sublinhando a igual dignidade de todos os batizados, todos os habitados pelo Espírito, todos os chamados e todos os discípulos missionários. Este modo de ser e viver na Igreja pede-nos que levemos a sério o *sensus fidei*¹² e, por isso, ouçamos a todos. Para o papel indispensável do Povo de Deus neste processo sinodal, o *sensus fidei* recupera sua função ativa, possibilitando a prática da escuta como princípio de uma Igreja verdadeiramente sinodal apoiada pelas Escrituras e pela Tradição Apostólica¹³. Desta forma, permite levar em conta a diversidade de vozes na Igreja. Como sustenta a Comissão Teológica Internacional, “as mesmas disposições exigidas para viver e amadurecer o *sensus fidei*, no qual todos os crentes estão marcados, são exigidas também para exercê-lo no caminho sinodal”¹⁴.

A sinodalidade nos pede para ver a Igreja com uma visão dinâmica e sistêmica, inclusiva e não competitiva, levando em conta a diversidade de carismas e enfatizando as relações e a comunidade, a escuta e o diálogo, a participação e a corresponsabilidade. Para isso, é importante a reciprocidade entre todos os membros e a circularidade entre os diversos pólos eclesiais. Há uma sinodalidade formal que se desdobra em estruturas e processos institucionais, como conselhos pastorais, sínodos ou

10 - PAPA FRANCISCO. Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania (https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html)

11 - PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia (https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html)

12 - PAPA FRANCISCO. Comemoração do cinquentenário da instituição do sínodo dos bispos. Discurso do santo Padre Francisco, 17 de Outubro de 2015 (https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html)

13 - COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. O Sensus Fidei na vida da Igreja, 68 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html#Cap%C3%ADtulo_3:_O_sensus_fidei_fidelium_na_vida_da_Igreja)

14 - COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 108 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#Os_testemunhos_dos_Padres_e_a_Tradi%C3%A7%C3%A3o_no_Primeiro_Mil%C3%AAnio)

conselhos, que expressam o caminhar juntos e se reunir em uma assembleia do Povo de Deus chamado pelo Senhor Jesus no poder do Espírito Santo para anunciar o Evangelho.

Além do formal ou estrutural, a sinodalidade deve “expressar-se no modo ordinário de viver e agir na Igreja”¹⁵. A sinodalidade é, portanto, um processo espiritual que deve ser promovido desde a base nas igrejas locais e em todos os níveis. É um modo de vida que incentiva e desenvolve a participação e a colaboração entre todos. Nesse sentido, a sinodalidade permite que todo o Povo de Deus caminhe junto, ouvindo o Espírito Santo e a Palavra de Deus, para participar da missão da Igreja na comunhão que Cristo estabelece entre nós. Em suma, este caminho de caminhar juntos é a forma mais eficaz de manifestar e pôr em prática a natureza da Igreja como Povo de Deus peregrino e missionário.

Viver à luz deste estilo e prática sinodal implica cultivar e desenvolver atitudes espirituais: escuta, diálogo, empatia, partilha, liberdade interior e liberdade de expressão. Também a humildade, a busca da verdade e, sobretudo, a fé e a confiança em Deus, ancoradas na oração e na Eucaristia. Temos que confiar no Espírito Santo que sopra em cada um e no grupo que caminha junto, porque é, antes de tudo, uma experiência do Espírito, um caminho aberto e não traçado de antemão. Antes, tecida pelo encontro, pelo diálogo e pela partilha que amplia e muda a visão de cada um. É um caminho de humanidade e fraternidade que nos torna uma “família” e constitui uma comunidade¹⁶.

4. UM CHAMADO PARA MUDAR

À luz do exposto, pode-se dizer que a sinodalidade é aceitar fazer uma viagem, viver como peregrinos em uma Igreja que peregrina nesta terra. A sinodalidade é sempre uma experiência de encarnação que nos coloca em sintonia com a realidade, com os gritos e necessidades do mundo. É “uma maneira de ser e trabalhar juntos, jovens e velhos, escutando e discernindo, para alcançar opções pastorais que respondam à realidade”¹⁷. Estamos diante de um chamado à mudança que é característico de uma Igreja em movimento. É como uma “dança conjunta” na qual todos, pastores e fiéis, através de um diálogo vivo e de uma partilha confiante, se movem em relação aos outros, escutando o outro e a música do Espírito.

15 - COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 70a (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#Os_testemunhos_dos_Padres_e_a_Tradi%C3%A7%C3%A3o_no_Primeiro_Mil%C3%AAnio)

16 - A Eucaristia “cria comunhão e propicia a comunhão” com Deus e com os irmãos. Gerada pelo Cristo mediante o Espírito Santo, a comunhão é participada por homens e mulheres que, possuindo a mesma dignidade de batizados, recebem do Pai e exercem com responsabilidade diversas vocações – que brotam do Batismo, da Confirmação, da Ordem sacra e de específicos dons do Espírito Santo – para formar um só Corpo dos muitos membros. A rica e livre convergência dessa pluralidade na unidade é aquilo que deve ser ativado nos eventos sinodais. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 109d (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#Os_testemunhos_dos_Padres_e_a_Tradi%C3%A7%C3%A3o_no_Primeiro_Mil%C3%AAnio)

17 - PAPA FRANCISCO. Angelus, 28 de Outubro de 2018 (https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2018/documents/papa-francesco_angelus_20181028.html)

Para o desejo de sinodalidade é necessário entrar numa atitude ajustada ao diálogo e à partilha, tanto falar com coragem e franqueza, ou seja, integrar liberdade, verdade e caridade, bem como a humildade da escuta. A sinodalidade não pode ser desenvolvida na Igreja sem formação no discernimento, porque pressupõe saber reconhecer aqueles frutos do Espírito que são também frutos da sinodalidade: alegria, paz, zelo missionário, comunhão, desejo de compromisso, amor ao próximo e para a Igreja.

Ao ser implementada em todos os níveis da Igreja, local e universal, a sinodalidade precisa de líderes capazes de liderar e acompanhar os processos sinodais, porque no regime católico não há sinodalidade sem primazia. Ainda mais, porque a Igreja Católica contém estruturalmente um princípio hierárquico, pode-se dizer que a sinodalidade não pode se desenvolver em todos os níveis sem o serviço da presidência¹⁸. Este é, sem dúvida, um dos maiores desafios para colocar em prática a sinodalidade, pois supõe um modelo de pastoral sinodal. A Igreja hoje precisa de pastores formados nessa mentalidade para que possam exercer um novo estilo de liderança que possa ser caracterizado como liderança colaborativa, não mais vertical e clerical, mas mais horizontal e cooperativa. É uma liderança de serviço que se traduz numa nova relação com o poder e numa nova forma de exercer a autoridade que a concebe como serviço da liberdade. É uma certa forma de acompanhar colocando-se no meio dos outros, com eles, numa corresponsabilidade que busca a participação de todos. Isso requer, portanto, a integração e implementação de um senso de autoridade visto como uma força geradora de libertação da liberdade¹⁹ e não como um poder de imposição. Seguindo o exemplo do Papa Francisco, no que diz respeito à liderança para uma Igreja sinodal, os líderes pastorais chamados a ser pastores e discípulos são desafiados a abraçar certas palavras-chave, como proximidade, disponibilidade, confiança, reciprocidade. Tudo isso sem esquecer a responsabilidade de manter o objetivo da sinodalidade, que é construir um povo, uma comunidade fraterna e missionária a serviço do bem comum da sociedade.

Pode-se entender a sinodalidade como processo de conversão – é, na realidade, uma arte, a do discernimento que acolhe e nomeia a vida do Espírito para fazer da Igreja um barco em movimento. É a arte de uma Igreja que se deixa renovar para ser cada vez mais uma Igreja relacional, inclusiva, dialogante e geradora, ou seja, uma Igreja emergente que renasce constantemente com e por quem a mantém viva. Nas paróquias, pequenas comunidades cristãs, movimentos e associações leigas, comunidades religiosas e outras formas de comunhão, mulheres e homens, jovens, crianças e idosos, todos somos convidados a ouvir uns aos outros para ouvir os impulsos do Espírito Santo, que vem guiar nossos esforços humanos, infundindo vida e vitalidade na Igreja e nos levando a uma comunhão mais profunda para nossa missão no mundo discernimento no caminho de nos tornarmos a Igreja que Deus nos chama a ser.

18 - O primado em sentido estrito refere-se ao primado próprio do Bispo de Roma. Todo Sínodo dos Bispos é realizado sub Petro et cum Petro, presidido pelo Papa.

19 - PAPA FRANCISCO. Sínodo dos Bispos. XV Assembleia geral ordinária: Os jovens, a fé e o discernimento vocacional. Documento final, 27 de Outubro de 2018, 71 (https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_po.html)

A sinodalidade, quando levada a sério, não é um enfeite vocabular nem apenas um novo modo de organizar reuniões eclesiais; ela implica um verdadeiro processo de mudança e de desenvolvimento pastoral e missionário. Na raiz, ser uma Igreja sinodal significa aceitar que o Espírito Santo conduz a Igreja na história por meio de um caminhar conjunto, que supõe escuta, discernimento, revisão de práticas e coragem de conversão. Nesse sentido, a sinodalidade é inseparável da lógica do *Ecclesia semper reformanda*: uma Igreja que, permanecendo fiel ao depósito da fé, se deixa continuamente purificar, ajustar e renovar para anunciar o Evangelho com mais verdade e eficácia.

Como processo de mudança, a sinodalidade mexe com mentalidades, estruturas e estilos de exercício da autoridade. Ela desloca o centro da vida eclesial de uma lógica meramente funcional ou burocrática para uma lógica de comunhão e corresponsabilidade. Caminhar sinodalmente implica rever a forma como os conselhos pastorais são constituídos e ouvidos, como as decisões são tomadas, como as paróquias se organizam, como os leigos são efetivamente integrados nos processos de discernimento. Não se trata apenas de “consultar o povo” para legitimar decisões já tomadas, mas de reconhecer que todo o Povo de Deus, em virtude do batismo, participa do *sensus fidei* e tem algo real a oferecer para o discernimento e a formulação de caminhos pastorais.

Nesse horizonte, a sinodalidade tem um impacto direto no desenvolvimento pastoral. Uma pastoral sinodal não nasce de agendas impostas de cima, mas de processos em que a comunidade lê, à luz da Palavra de Deus, a própria realidade concreta: suas feridas, suas potencialidades, seus desafios missionários. A escuta dos diversos sujeitos eclesiais – leigos, jovens, idosos, consagrados, ministros ordenados – permite identificar prioridades, reorientar práticas, superar estruturas estéreis e criar novas formas de presença e serviço. O planejamento pastoral, quando iluminado pela sinodalidade, deixa de ser um exercício teórico e passa a ser fruto de um discernimento comum, que busca responder à pergunta: “Como o Senhor está nos pedindo para anunciar o Evangelho aqui e agora?”

Ao mesmo tempo, a sinodalidade impulsiona um desenvolvimento missionário. Uma Igreja que aprende a escutar dentro de si é mais capaz de escutar também “fora de si”: as dores do mundo, os clamores dos pobres, as interrogações culturais, as novas linguagens e sensibilidades. O caminho sinodal educa a comunidade a sair da autorreferencialidade e a abrir-se ao diálogo com a sociedade, com outras confissões cristãs e com aqueles que não creem, favorecendo uma missão mais encarnada e menos abstrata. Essa dinâmica sinodal conduz a uma missão que não é delegada a poucos “especialistas”, mas assumida por todo o Povo de Deus, em diferentes ambientes – família, trabalho, universidade, espaços digitais, periferias geográficas e existenciais.

Por fim, compreender a sinodalidade como processo de mudança e de desenvolvimento pastoral/missionário significa reconhecer que ela exige tempo, paciência e perseverança. Não se trata de um “projeto pontual”, mas de um estilo permanente de ser Igreja, que supõe formação para o discernimento, amadurecimento da cultura da escuta e conversão constante dos corações e das

estruturas. Quando vivida assim, a sinodalidade deixa de ser um slogan e se torna, de fato, caminho concreto de renovação pastoral e de fecundidade missionária para a Igreja no contexto atual.

5. A ESCUTA COMO DINÂMICA EXPRESSIVA DA VIDA ECLESIAL

O processo sinodal é sobretudo um processo espiritual. Não é um exercício mecânico de coleta de dados ou uma série de reuniões e discussões. A escuta sinodal está orientada para o discernimento pessoal e comunitário. Ouvimos uns aos outros, nossa experiência de fé e os sinais dos tempos para discernir o que Deus está dizendo a todos nós. O discernimento comunitário ajuda a construir comunidades florescentes e resilientes para a missão da Igreja hoje. O discernimento é uma graça de Deus, mas requer a nossa participação humana de maneiras simples: rezar, refletir, prestar atenção à própria disposição interior, ouvir e falar uns aos outros de forma autêntica, significativa e acolhedora. O processo e discernimento é o objetivo, então a participação é o caminho. Incentivar a participação nos leva a sair de nós mesmos para envolver outros que têm pontos de vista diferentes dos nossos. Ouvir aqueles que têm os mesmos pontos de vista que nós, não dá frutos. O diálogo envolve a união de opiniões diversas. Na verdade, Deus muitas vezes fala através das vozes daqueles que podemos facilmente excluir, deixar de lado ou descartar. Devemos fazer um esforço especial para ouvir aqueles que podemos ser tentados a ver como sem importância e aqueles que nos forçam a considerar novos pontos de vista que podem mudar nosso pensamento.

Inspirado pela busca de novas formas de proceder sob a proteção desta eclesiologia, Francisco descreve com as seguintes palavras o modelo eclesial a que aspira: “Uma Igreja sinodal é uma Igreja da escuta, ciente de que escutar “é mais do que ouvir”. É uma escuta recíproca, onde cada um tem algo a aprender. Povo fiel, Colégio episcopal, Bispo de Roma: cada um à escuta dos outros; e todos à escuta do Espírito Santo, o “Espírito da verdade” (Jo 14, 17), para conhecer aquilo que Ele “diz às Igrejas” (Ap 2, 7)”²⁰.

O exercício da escuta é essencial em uma eclesiologia sinodal porque parte do assentimento à identidade dos sujeitos eclesiais — leigos, sacerdotes, religiosos, bispos, papas — fundadas em relações horizontais que têm sua razão de ser na radicalidade da dignidade batismal e na participação no sacerdócio comum de todos os fiéis²¹. A Igreja como um todo se qualifica por meio de processos de escuta em que cada sujeito eclesial contribui com algo que completa a identidade e a missão do outro²², e o faz a partir do que é mais pessoal²³. Esse horizonte exige passar do modelo de relações desiguais, por superioridade e subordinação, para a lógica da “necessidade recíproca”²⁴.

20 - PAPA FRANCISCO. Sínodo dos Bispos. XV Assembleia geral ordinária: Os jovens, a fé e o discernimento vocacional. Documento final, 27 de Outubro de 2018, 122 (https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_po.html)

21 - LUMEN GENTIUM, 10

22 - APOSTOLICAM ACTUOSITATEM, 6

23 - LUMEN GENTIUM, 31

24 - A finalidade da primeira fase do caminho sinodal é favorecer um amplo processo de consulta, para recolher a riqueza

Roberto Marcelo da Silva
Pós-doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e psicanalista formado pela Associação Brasileira de Filosofia e Psicanálise. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática

A sinodalidade não só oferece um modelo de intercâmbio e consulta, mas sobretudo permite que todos participem, segundo a sua categoria, num trabalho comum. Assim, este conceito garante uma participação ordenada e orgânica, tendo em conta a diversidade de funções. A sinodalidade tem o mérito de permitir que todos participem da diversidade e originalidade de presentes e serviços. Mais especificamente, a sinodalidade expressa o estado de cada pessoa, estado que resulta dos sacramentos: batismo-confirmação e ordem²⁵.

Esse é o espírito da Comissão Teológica Internacional, pois podemos dizer que ser ouvido é um direito de todos, mas ouvir conselhos é dever de quem exerce autoridade.

(...) uma Igreja sinodal é uma Igreja participativa e corresponsável. No exercício da sinodalidade, é chamada a articular a participação de todos, segundo a vocação de cada um, com a autoridade conferida por Cristo ao Colégio Episcopal presidido pelo Papa. A participação baseia-se no fato de que todos os fiéis são capacitados e chamados para que cada um ponha a serviço dos outros os respectivos dons recebidos do Espírito Santo²⁶.

Mas ouvir também tem outra perspectiva. Através de sua intermediação é possível assistir a um processo de reconfiguração dos modelos teológico-culturais da organização eclesial. Francisco explica que um povo é ouvido em um lugar e em um tempo “para saber o que o Espírito ‘diz às Igrejas’ (Ap 2,7)” e para encontrar modos de proceder de acordo com cada época. O Sínodo para a Amazônia lembrou isso ao ratificar que a Igreja “reconfigura sua própria identidade ouvindo e dialogando com as pessoas, realidades e histórias de seu território”²⁷. E o faz, como sustenta o Concílio, discernindo “como os costumes, o sentido da vida e a ordem social podem ser conciliados com os costumes manifestados

das experiências de sinodalidade vivida, nas suas diferentes articulações e aspetos, envolvendo os Pastores e os Fiéis das Igrejas particulares em todos os diversificados níveis, através dos meios mais adequados, em conformidade com as realidades locais específicas: a consulta, coordenada pelo Bispo, destina-se “aos Presbíteros, Diáconos e Fiéis leigos das suas Igrejas, individualmente ou associados, sem transcurar a valiosa contribuição que pode vir dos Consagrados e das Consagradas” (EC, n. 7). De maneira particular, solicita-se a contribuição dos organismos de participação das Igrejas particulares, especialmente do Conselho presbiteral e do Conselho pastoral, a partir dos quais verdadeiramente “pode começar a tomar forma uma Igreja sinodal”. Será igualmente preciosa a contribuição das outras realidades eclesiais às quais o Documento Preparatório for enviado, assim como daqueles que quiserem enviar diretamente a própria contribuição. Finalmente, será de importância fundamental que encontre espaço também a voz dos pobres e dos excluídos, e não somente daqueles que desempenham alguma função ou responsabilidade no seio das Igrejas particulares. (Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão - DOCUMENTO PREPARATÓRIO PARA O SÍNODO 2021-2023: Por uma Igreja sinodal. Comunhão, participação e missão, 31 (<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#PORTOGHESEOK>); LUMEN GENTIUM, 32

25 - ROUTHIER, Gilles. Évangile et modèle de sociabilité. In: Laval Théologique et Philosophique 51/1 (1995), p. 69.

26 - COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja, 67 (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#Os_testemunhos_dos_Padres_e_a_Tradi%C3%A7%C3%A3o_no_Primeiro_Mil%C3%AAnio)

27 - APA FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia, 66 (https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html)

pela revelação divina”²⁸. Nesta perspectiva, o nosso Sínodo sobre a sinodalidade pode ser visto como o início de um caminho chamado a defender “uma acomodação mais profunda em toda a esfera da vida cristã”²⁹.

Em harmonia com a necessária eclesiogênese das Igrejas particulares, e para tocar os sentimentos de toda a Igreja Universal, nosso Sínodo deixa de ser um evento e se torna um processo que começa com uma fase diocesana e que poderia representar o surgimento de um convite à sinodalidade de toda a Igreja. Isso, se os esforços para a recuperação da eclesiologia das Igrejas locais e seu trabalho de transformação são sinceramente bem-vindos. Isso abriria um processo no primeiro nível do exercício da sinodalidade, como afirmou o Cardeal Mario Grech, secretário geral do Sínodo dos Bispos: “Considerando que as Igrejas particulares, nas quais e a partir das quais existe a una e única Igreja Católica, contribuem efetivamente para o bem de todo o corpo místico, que é também o corpo das Igrejas³⁰, o processo sinodal pleno só realmente existe se as Igrejas particulares nela estiverem envolvidas³¹”.

As repercussões desta opção são importantes. Um deles implica a renovação da identidade e da missão do ministério hierárquico inserindo sua “razão de ser e exercício no Povo de Deus, entendendo suas identidades como fiéis dentro de um nós eclesial. Isso confere ao hierárquico um caráter de serviço transitório, histórico temporal ao invés de ontológico, mas não escatológico ou autorreferencial”³². Em outras palavras a Igreja não só fala ao Povo de Deus, mas também escuta este Povo no qual Cristo continua o seu ensinamento.

O novo modo eclesial de proceder deste Sínodo, a partir de uma primeira fase diocesana, implicaria que os bispos não só escutassem o povo de Deus, mas nele se imergissem e juntos discernissem e tomem decisões pastorais. Isto significa, seguindo o texto da *Lumen Gentium*, que todos os fiéis, “desde os Bispos até os últimos fiéis leigos, dão o seu consentimento universal em matéria de fé e costumes”. O que está em jogo não é o sentimento de cada bispo, mas o sentimento de toda a Igreja, ou melhor, o *sensus ecclesiae totius populi*. Desta forma, devem ser favorecidas as mediações institucionais que não só permitam acolher e discernir a escuta, mas também que seus resultados sejam vinculantes aos processos de mudança necessários à renovação da instituição eclesiástica.

Portanto, o ato de ouvir por si só não qualifica o processo eclesial, mas com efeito o faz quando se realiza no âmbito de uma participação representativa dos fiéis nos espaços de discernimento

28 - AD GENTES, 22

29 - Idem

30 - LUMEN GENTIUM, 23

31 - PAPA FRANCISCO. Carta de apresentação do itinerário sinodal aprovado pelo Papa Francisco na audiência concedida ao Cardeal Mario Grech, secretário geral do Sínodo dos Bispos, 24 de Abril de 2021 (<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2024/documents/20240222-lettera-card-grech.html>)

32 - LUCIANI, Rafael; NOCETI, Serena. Colegialidad, sinodalidad y eclesialidad. Un camino para profundizar en la recepción del Vaticano II. In: New Life 3220 (2021) 24-30, p. 26.

conjunto, aqueles encontros em que se tomam decisões eclesiais que expressam o consenso de todos. O Documento Preparatório para o Sínodo sobre a sinodalidade ecoa este processo: “em estilo sinodal, as decisões são tomadas pelo discernimento, com base em um consenso que nasce da comum obediência ao Espírito³³”. Com esta visão, temos uma típica redescoberta do Povo de Deus como sujeito ativo de toda a vida e missão da Igreja no seu assentimento às propostas do Concílio que hoje se aprofundam.

A redescoberta do Povo de Deus como sujeito ativo na vida e missão da Igreja, proposta pelo Vaticano II, é acompanhada pela redescoberta, através do próprio Concílio, da dimensão pneumatológica da Igreja. Ouvir o Povo de Deus é escutar verdadeiramente o que o Espírito diz à Igreja. A opção de “consultar o Povo de Deus” depende desta redescoberta: se não tivéssemos a certeza de que o Espírito fala à Igreja, e o faz em virtude da unção dada no batismo, a consulta se reduziria a uma pesquisa, com todos os riscos de manipulação da opinião pública, típicos dos sistemas políticos baseados na representação. A “*conspiratio*” depende do Espírito, ou seja, a concordância na fé de todo o Povo de Deus que quisemos destacar no Documento preparatório; do Espírito depende o consenso que nutre e sustenta não só o crer juntos, segundo o sentido sempre entendido pela Igreja, mas também o caminhar juntos³⁴”.

6. CONCLUSÃO

A sinodalidade denota o estilo particular que qualifica a vida e a missão da Igreja, expressando sua natureza de Povo de Deus que caminha e se reúne em assembleia, convocado pelo Senhor Jesus no poder do Espírito Santo para anunciar o Evangelho. A sinodalidade deve expressar-se no modo ordinário de vida e obra da Igreja. Neste sentido, a sinodalidade permite que todo o Povo de Deus caminhe junto, ouvindo o Espírito Santo e a Palavra de Deus, para participar da missão da Igreja na comunhão que Cristo estabelece entre nós. Em última análise, este caminho de caminhar juntos é a maneira mais eficaz de manifestar e colocar em prática a natureza da Igreja como Povo de Deus peregrino e missionário.

Todo o Povo de Deus compartilha uma dignidade e uma vocação comuns através do Batismo. Todos somos chamados em virtude do nosso Batismo ser participantes ativos na vida da Igreja. Nas paróquias, pequenas comunidades cristãs, movimentos e associações leigas, comunidades religiosas e outras formas de comunhão, mulheres e homens, jovens, crianças e idosos, estamos todos convidados a ouvir uns aos outros para ouvir os impulsos do Espírito Santo, que vem guiar nossos esforços humanos, infundindo vida e vitalidade na Igreja e nos levando a uma comunhão mais profunda para nossa missão

33 - DOCUMENTO PREPARATÓRIO PARA O SÍNODO 2021-2023: Por uma Igreja sinodal. Comunhão, participação e missão. (<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#PORTOGHE-SEOK>)

34 - DOCUMENTO PREPARATÓRIO PARA O SÍNODO 2021-2023: Por uma Igreja sinodal. Comunhão, participação e missão. (<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#PORTOGHE-SEOK>)

no mundo embarca neste caminho sinodal, devemos nos esforçar para nos firmar em experiências de autêntica escuta e discernimento no caminho de se tornar a Igreja que Deus chama-nos a ser.

Nesta perspectiva, a sinodalidade é muito mais do que a celebração de reuniões eclesiais e assembleias de bispos, ou uma simples questão de administração interna na Igreja; Indica o modo específico de viver e agir da Igreja Povo de Deus que se manifesta e realiza concretamente seu ser comunhão no caminhar juntos, no encontro em assembleia e na participação ativa de todos os seus membros em sua missão evangelizadora.

A sinodalidade deixou de ser apenas um “tema da moda” e tornou-se critério decisivo para a vitalidade e a credibilidade eclesial no nosso tempo. Num cenário global marcado por polarizações, cansaço institucional e profundas mudanças culturais, a Igreja redescobre que só avança com segurança quando caminha junto, escutando atentamente o *sensus fidei* do Povo de Deus, discernindo comunitariamente e assumindo corresponsabilidade missionária. A sinodalidade, portanto, não é um adorno pastoral: é o modo concreto de ser Igreja como corpo vivo, aberto ao Espírito, capaz de ler os sinais dos tempos com lucidez e responder a eles com criatividade evangélica.

No contexto atual — em que novas vulnerabilidades humanas emergem, em que a cultura digital remodela relações e em que a fé enfrenta desafios inéditos — a prática sinodal revela-se um laboratório de comunhão e conversão. Ela impede que a Igreja se feche em autorreferencialidade, amplia o horizonte da missão e favorece processos de escuta que devolvem dignidade e voz aos que mais precisam. Esse estilo eclesial fortalece a unidade, purifica tensões e impulsiona caminhos mais transparentes, participativos e corresponsáveis.

Assim, a relevância da sinodalidade hoje está precisamente em renovar a identidade da Igreja como comunidade peregrina, onde todos — pastores, consagrados e fiéis leigos — se reconhecem discípulos-missionários que caminham na mesma direção. Ao valorizar o diálogo, o discernimento e a participação real de todos, a Igreja se torna mais fiel ao Evangelho que anuncia e mais preparada para enfrentar os desafios do nosso tempo com esperança, coragem e profunda confiança na ação do Espírito Santo.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja**, 70a (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#Os_testemunhos_dos_Padres_e_a_Tradi%C3%A7%C3%A3o_no_Primeiro_Mil%C3%AAnio)

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **O Sensus Fidei na vida da Igreja**, (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html#Cap%C3%ADtulo_3:_O_sensus_fidei_fidelium_na_vida_da_Igreja_)

PAPA FRANCISCO. **Missa matutina na capela Santa Marta** (<https://www.vatican.va/content/>

[francesco/es/cotidie/2013/documents/papa-francesco_20131109_agua-iglesia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2013/documents/papa-francesco_20131109_agua-iglesia.html))

PAPA FRANCISCO. Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios que peregrina en Alemania (https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html)

PAPA FRANCISCO. Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia (https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html)

PAPA FRANCISCO. Comemoração do cinquentenário da instituição do sínodo dos bispos. Discurso do santo Padre Francisco, 17 de Outubro de 2015 (https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html)

PAPA FRANCISCO. Angelus, 28 de Outubro de 2018 (https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2018/documents/papa-francesco_angelus_20181028.html)

PAPA FRANCISCO. Sínodo dos Bispos. XV Assembleia geral ordinária: Os jovens, a fé e o discernimento vocacional. Documento final, 27 de Outubro de 2018, (https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_po.html)

PAPA FRANCISCO. Carta de apresentação do itinerário sinodal aprovado pelo Papa Francisco na audiência concedida ao Cardeal Mario Grech, secretário geral do Sínodo dos Bispos, 24 de Abril de 2021 (<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2024/documents/20240222-lettera-card-grech.html>)

PAPA FRANCISCO. Discurso do Papa Francisco aos membros da Comissão Teológica Internacional, 29 de Novembro de 2019 (https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191129_commissione-teologica.html)

DOCUMENTO PREPARATÓRIO PARA O SÍNODO 2021-2023: Por uma Igreja sinodal. Comunhão, participação e missão. (<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#PORTOGHESEOK>)

ROUTHIER, Gilles. Évangile et modèle de sociabilité. In: **Laval Théologique et Philosophique** 51/1 (1995) 69.

LUCIANI, Rafael; NOCETI, Serena. Colegialidad, sinodalidad y eclesialidad. Un camino para profundizar en la recepción del Vaticano II. In: **New Life** 3220 (2021) 24-30.

RESUMO

O artigo analisa a importância da competência emocional na gestão de pessoas, com foco no papel da inteligência emocional dentro das organizações. Em uma sociedade em constante mudança, a pesquisa reflete a importância da inteligência emocional como diferencial nas relações organizacionais. Este estudo descreve os aspectos notáveis que emergem de uma pesquisa qualitativa, que são as competências, a inteligência humana e o equilíbrio emocional. Esses aspectos são a base para entender a inteligência e competência emocional e os seus reflexos na dinâmica da gestão de pessoas. A metodologia adotada foi um estudo bibliográfico/qualitativo. Com o resultado da pesquisa destacou-se a relevância da inteligência emocional para a gestão de pessoas e foi observado que, em ambientes de trabalho, as emoções exercem um papel significativo nas dinâmicas entre líderes e equipes. Em conclusão, o artigo indica que a aplicação de competências emocionais no contexto organizacional contribui para a formação de um ambiente saudável, mais colaborativo, produtivo e satisfatório para todos os envolvidos, atingindo, assim, o objetivo proposto.

Palavras-chave: Competência emocional, inteligência emocional, gestão de pessoas, organizações.

ABSTRACT

The article analyzes the importance of emotional competence in people management, focusing on the role of emotional intelligence within organizations. In a constantly changing society, the research reflects the importance of emotional intelligence as a differential in organizational relationships. This study describes the notable aspects that emerge from a qualitative research, which are competencies, human intelligence, and emotional balance. These aspects form the basis for understanding emotional intelligence and competence and their reflections on the dynamics of people management. The methodology adopted was a bibliographic/qualitative study. The research results highlighted the relevance of emotional intelligence for people management and observed that, in work environments, emotions play a significant role in the dynamics between leaders and teams. In conclusion, the article indicates that the application of emotional competencies in the organizational context contributes to the creation of a healthy, more collaborative, productive, and satisfying environment for all involved, achieving the proposed objective.

Keywords: Emotional competence, emotional intelligence, people management, organizations

1. INTRODUÇÃO

A sociedade contemporânea está exposta a um período de relevantes mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais, que nascem num sistema de reorganização favorável. Nas organizações, a consequência dessa reorganização realiza-se por meio de métodos de fundamentação organizacional e métodos que agregam ao ambiente empresarial atuais tecnologias e novas formas de gestão. Caracteriza-se como uma provocação às organizações aprimorarem e aplicarem recursos de gestão que lhes certifiquem um certo grau de concorrência atual e futuro.

Nos dias atuais, as organizações enfrentam desafios complexos relacionados à gestão de pessoas, buscando estratégias que promovam um ambiente de trabalho mais produtivo, saudável e eficiente. Nesse contexto, a competência emocional, especialmente a inteligência emocional, tem se consolidado como um diferencial estratégico.

Ao desenvolver a capacidade de compreender e gerenciar as próprias emoções e as dos outros, as empresas podem melhorar suas dinâmicas internas, fortalecer relações interpessoais e otimizar o desempenho organizacional.

Assim, esta pesquisa visa compreender o papel da competência emocional dentro das organizações, destacando sua importância não apenas para o desenvolvimento individual dos colaboradores, mas também como um elemento central para o sucesso coletivo e estratégico das empresas.

Tem, como objetivo, analisar os aspectos que norteiam o equilíbrio emocional no desempenho e eficácia das organizações, destacando como a competência emocional é um fator relevante e diferencial que impacta as relações, o engajamento e o ambiente de trabalho.

No entanto, este trabalho visa responder à seguinte pergunta: Que aspectos notáveis emergem de uma pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico que amparem reflexões e conceitos acerca da inteligência emocional como fator relevante que caracteriza o perfil diferencial de um profissional na gestão de pessoas?

Neste estudo, foi adotada uma metodologia bibliográfica de caráter qualitativo. Essa abordagem permitiu uma pesquisa dedicada, visando uma modalidade de estudo onde foram incluídos diversos materiais impressos tais como revistas, artigos, livros com cunho científico, que tenham assim sido experimentados, testados. Isso permitiu a verificação da complexidade nas relações de trabalho, focando na importância da competência emocional na estrutura organizacional.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

As competências surgiram principalmente a partir de mudanças socioeconômicas ao longo da história, mas passaram a ser valorizadas nas empresas de maneira mais estruturada apenas recentemente.

De acordo com Brandão e Guimarães (2001), competência é um tema que vem crescendo o interesse apesar de não ser um assunto novo. Mas, vem se destacando nos meios acadêmicos e organizacionais por causa das estratégias com esse perfil.

Segundo Dutra (2013, p.11), o termo competência se dispõe em duas vertentes, a saber:

No ambiente da administração, a expressão competência apresenta pelo menos duas perspectivas, cada uma delas associadas a um eixo conceitual. O primeiro deles, que se desenvolve na dimensão estratégica das organizações, tem sido considerado alternativa importante para o desenvolvimento de competitividade.

De acordo com Dutra (2013), a questão da competência é despertada a partir de necessidades relacionadas à área de gestão de pessoas impactadas pela necessidade de mudança diante das novas exigências do mercado, com um olhar atento e adaptação a novas estruturas de organização no trabalho. Na construção desse novo ambiente surge o termo competência.

Dutra (2013, p. 33), afirma que, “o conceito de competência foi proposto pela primeira vez, por David McClelland (1973), com abordagem mais efetiva que os testes de inteligência, na busca de pessoas para as organizações”.

Para Isambert-Jamati apud Brandão; Guimarães, 2001), no fim da Idade Média, a expressão competência era associada essencialmente à linguagem jurídica. Dizia respeito à faculdade, atribuída a alguém ou a alguma instituição, de apreciar e julgar certas questões. Por extensão, o conceito de competência veio a designar o reconhecimento social sobre a capacidade de alguém de pronunciar-se em relação a determinado assunto e, mais tarde, passou a ser utilizado, de forma mais genérica, para qualificar o indivíduo capaz de realizar determinado trabalho,

Segundo Chiavenato (2014), a moderna gestão de pessoas se baseia em cinco aspectos fundamentais:

1. Pessoas como seres humanos
2. Pessoas como ativadoras de recursos organizacionais

3. Pessoas como parceiras da organização
4. Pessoas como talentos fornecedores de competências e
5. Pessoas como capital humano.

Assim, Chiavenato (2014, p.10), evidencia que:

Pessoas como talentos fornecedores de competências: como elementos vivos e portadores de competências essenciais ao sucesso organizacional. Qualquer organização pode comprar máquinas ou equipamentos, comprar tecnologias para se equiparar aos concorrentes. Isso é relativamente fácil, mas construir competências é extremamente difícil, leva tempo, aprendizado, maturação.

A partir disso, percebe-se a necessidade de ampliar o entendimento do conceito de competência. Para ajudar nesse processo de compreensão, Gramigna (2007, p. 50) aponta algumas definições a serem consideradas:

- Capacidade de apreciar e resolver certo assunto, fazer determinada coisa, capacidade, habilidade, aptidão, idoneidade.
- Capacidade de realizar determinado trabalho (renascimento).
- Habilidades necessárias para o exercício de atividades específicas (taylorismo).
- Característica subjacente de um indivíduo que resulta em desempenho efetivamente superior em determinado cargo.
- Conjunto de conhecimentos, habilidades, tecnologias, sistemas físicos, gerenciais e valores que geram diferencial competitivo para a organização, bem como valor distintivo percebido pelos clientes e que são difíceis de imitar.
- Conjunto de conhecimentos, habilidades e experiências que credenciam um profissional a exercer determinada função.
- Conjunto de conhecimentos, habilidades e atitudes interdependentes e necessários à consecução de determinado propósito.
- Saber agir responsável e reconhecido, que implica mobilizar, integrar, transferir conhecimentos, recursos e habilidades que agreguem valor econômico à organização e valor social ao indivíduo.

No processo de construção do conceito de competência para o ambiente da gestão de pessoas

surtem autores, alguns dos quais serão mencionados no Quadro.

1- Conceito de Competência. Este levantamento inicial possibilita o nascimento de várias abordagens. O Quadro 1, Conceito de Competência, mostra uma pequena sistemática dos vários conceitos relacionados ao tema das competências e a seus específicos destaques.

Quadro 1 - Conceito de Competências

Autor	Conceito	Ênfase
	“Competências são aspectos verdadeiros ligados à natureza humana. São comportamentos observáveis que determinam, em grande parte, o retorno da organização.	Formação,
2. Boog (1991, p. 16)	“Competência é a qualidade de que m é capaz de apreciar e resolver certo assunto, fazer determinada coisa; significa capacidade, habilidade, aptidão e idoneidade”.	Aptidão, valores e formação.
	“O desenvolvimento de competências compreende os aspectos intelectuais inatos e adquiridos, conhecimentos, capacidades, experiência, maturidade. Uma pessoa competente executa ações adequadas e hábeis em seus afazeres, em sua área de atividade”.	Aptidão e Ação
4. Parry (1996, p. 48)	“Um agrupamento de conhecimentos, habilidades e atitudes correlacionados que afeta parte considerável da atividade de alguém, que se relaciona com o desempenho, que pode ser medido segundo padrões preestabelecidos e que pode ser melhorado por meio de treinamento e desenvolvimento.	Resultado, formação

	“Conjunto de conhecimentos, habilidades e experiências que credenciam um profissional a exercer determinada função”.	Aptidão e formação.
	“Capacidade da pessoa gerar resultados dentro dos objetivos estratégicos e organizacionais da empresa, traduzindo-se pelo mapeamento do resultado esperado (output) e do conjunto de conhecimentos, habilidades e atitudes necessários para o seu alcance (input)”.	Aptidão, resultado, formação.
7. Ruas (1999, p. 10)	“É a capacidade de mobilizar, integrar e colocar em ação conhecimentos, habilidades e formas de atuar (recursos de competências) a fim de atingir/superar desempenhos configurados na missão da empresa e da área”.	Ação e resultado.
	“Competência: um saber agir responsável e reconhecido, que implica mobilizar, integrar, transferir conhecimentos, recursos, habilidades que agreguem valor econômico à organização e valor social ao indivíduo”.	Ação e resultado.
	“O conceito de competência sintetiza a mobilização, integração e a transferência de conhecimentos e capacidades em estoque, deve adicionar valor ao negócio, estimular um contínuo questionamento do trabalho e a aquisição de responsabilidades por parte dos profissionais e agregar valor em duas dimensões: valor econômico para a organização e valor social para o indivíduo”.	Formação, resultado, perspectiva dinâmica.

	“A competência profissional é uma combinação de conhecimentos, de saber-fazer, de experiências e comportamentos que se exerce em um contexto profissional a partir da qual é passível de avaliação. Compete, então, à empresa identificá-la, avaliá-la, validá-la e fazê-la evoluir”.	Aptidão, ação, resultado.
--	---	---------------------------

Fonte: Bittencourt (2001)

Nas várias áreas de atuação humana são reconhecidos os que se sobressaem por terem um domínio de competência maior e que possuem um controle de competência superior à maior parte. Conforme Gramigna (2007, p. 95):

O campo das competências é muito vasto e agrega os sete tipos de inteligências humanas. Howard Gardner propagou o seu modelo de inteligências múltiplas e contribuiu de forma expressiva para a compreensão dos caminhos que temos à nossa escolha.

Gramigna (2007, p. 96) afirma que de acordo com Gardner a inteligência humana revela-se sob sete formas: “inteligência linguística, Inteligência lógico-matemática, Inteligência musical, Inteligência espacial, Inteligência cinestésica, Inteligência Interpessoal, Inteligência intrapessoal”.

Segundo Magaldi (2018, p. 239), “em nenhum momento do ambiente empresarial foi tão evidenciada a adoção de estratégias e alternativas que visem à valorização do autoconhecimento e do equilíbrio emocional”. Por isso, esse movimento põe em questão os clássicos costumes do mundo corporativo. Questiona o excesso de racionalidade e traz a precisa exigência de conciliar razão com emoção.

Ao longo dos anos, a gestão de pessoas tornou-se fundamental nas organizações, num ambiente marcado por transformações, pela era digital e pela crescente complexidade das relações de trabalho.

As habilidades técnicas e cognitivas não são expressões com garantias suficientes para corresponder às exigências para o sucesso organizacional. As habilidades emocionais, especialmente a inteligência emocional é uma potencialidade que merece um olhar atento para a promoção do futuro organizacional.

Para Chiavenato (2014, p. 22), as organizações que se preocupam com o futuro e com o “próprio destino” estão atentas com “os seguintes desafios: Globalização, Pessoas, Cliente, Produtos/serviços, Conhecimento, Resultados, Tecnologia”.

Segundo (Mussak, 20103 p. 284), “os gerentes têm como foco os resultados do negócio, e atuam como orientadores do desenvolvimento das pessoas e das competências emocionais”.

Para Cherniss (2002), vários estudos constataam que a escolha de empregados com apoio na inteligência emocional gera resultados superiores se ligada com os meios mais clássicos, que dispõem mais com a capacidade cognitiva ou o conhecimento técnico.

Um estudo envolvendo o tema da inteligência emocional nas organizações com um recorte temporal de 2014 a 2020 chegou à seguinte conclusão: “O controle de emoções afeta diretamente as relações e negócios de uma empresa, tornando-a uma habilidade muito requerida e muitas vezes, mais importante que as habilidades técnicas” (LIMA et al., 2022, p. 1).

Para Topping, Bremner e Holmes (2002 p. 40), a ênfase inicial no comportamento possibilitou bastante controvérsia a respeito das aptidões sociais, ao invés da ideia mais extensa de competência social. Os primeiros passos para explicar a competência social tendiam a inserir-se no comportamento social. Posteriormente, fatores cognitivos e comportamentais tornaram-se relevantes e importantes da mesma forma. Há pouco tempo, o componente emocional ou afetivo obteve maior projeção. Dessa maneira, as recentes noções da competência social dão o mesmo valor para as áreas comportamental, cognitiva e afetiva.

Saarni (2002, p. 65) como psicóloga evolutiva afirma que:

Defino competência emocional como sendo a demonstração de auto eficiência em transações sócias que produzem emoções. O termo auto eficácia é utilizado aqui significando que o indivíduo acredita ter a capacidade e as habilidades necessárias para alcançar um determinado resultado.

Para toda competência emocional existem habilidades que a integram e que são aprendidas. Para reforçar a ideia de que se apreendem essas habilidades em ambientes sociais, Saarni (2002, p. 70) define a seguir, algumas habilidades da competência emocional que são elas:

- 1.Percepção do próprio estado emocional, incluindo a possibilidade de experimentar emoções múltiplas e, mesmo em níveis mais maduros,
- 2.Capacidade de discernir as emoções dos outros,
- 3.Capacidade de utilizar o vocabulário de termos de emoção e expressão comumente disponíveis em sua subcultura,
- 4.Capacidade de envolvimento empático e simpático em experiências emocionais de outros.
- 5.Capacidade de entender que o estado emocional interior não precisa corresponder à expressão

exterior,

6.Capacidade de lidar de forma adaptativa com emoções adversas ou perturbadoras,

7.Percepção de que a estrutura ou natureza dos relacionamentos é, em parte, definida pelo grau de mediação emocional ou genuinidade da manifestação expressiva e pelo grau de reciprocidade e simetria dentro do relacionamento;

8.Capacidade e auto eficácia emocional: o indivíduo considera que se sente, de uma maneira geral, do modo como deseja se sentir (Saarni, 2002, p. 71). Assim, como com a competência emocional, a noção de inteligência emocional adquiriu uma diversidade de definições.

Dentro da perspectiva da inteligência emocional e de acordo com Gonzaga e Monteiro (2011, p. 225):

O conceito de inteligência emocional foi apresentado à comunidade científica pelos psicólogos Salovey e Mayer (1990, p.189) em um artigo teórico, sendo definido como “a capacidade do indivíduo monitorar os sentimentos e as emoções dos outros e os seus, de discriminá-los e de utilizar essa informação para guiar o próprio pensamento e as ações.

Hedlund e Sternberg (2002, p.119) afirmam que Mayer e Salovey e seus colaboradores teorizaram inicialmente a inteligência emocional:

Estes investigadores propuseram um modelo de inteligência emocional para organizar as diversas habilidades envolvidas no processamento adaptativo de informações emocionalmente relevantes”. Tais habilidades dizem respeito a (1) uma precisa avaliação e expressão de emoções em si e no outro, (2) assimilação da experiência emocional na cognição, (3) reconhecimento e raciocínio a respeito de emoções em si e no outro (MAYER et al., 2000; SALOVEY E MAYER, 1994). Eles desenvolveram um teste de inteligência emocional, chamado de Multifactor Emotional Intelligence Scale (MEIS) (MAYER, SALOVEY E CARUSO, 1997). A escala MEIS consiste em 12 medidas de habilidade que se enquadram nas quatro classes de habilidades identificadas anteriormente: percepção, assimilação, entendimento e administração de emoções.

Para Saarni (2002), competência emocional significa considerar o resultado da ação, despertar o indivíduo para realizar parcela de um encontro que gere emoções, a referência de talentos

e necessidades contextuais à disposição para aquele indivíduo, além dos padrões e das crenças que o sujeito traz para a prática emocional. Assim, um instrumento não poderia gerar um resultado que afirmasse que uma pessoa é mais emocionalmente competente que a outra.

Conclui Saarni (2002, p. 76) “Como psicóloga evolutiva sinto-me desconfortável com Mayer e seus colaboradores e outros colaboradores que insistem em chamar seu conjunto de habilidades de inteligência”.

Ao longo dos anos, a gestão de pessoas tornou-se fundamental nas organizações, num ambiente marcado por transformações, e pela crescente complexidade das relações de trabalho e se faz necessário considerar os impactos dentro das organizações conforme Chiavenato (2014, p.1):

O que acontece lá fora traz um forte impacto sobre o que ocorre dentro de cada organização. Torna-se indispensável visualizar o contexto externo para adequar o comportamento de cada organização e seu direcionamento para o futuro, já que ele vai ser completamente diferente do panorama atual.

Segundo Oliveira (2024), as habilidades técnicas e cognitivas não são termos com garantias capazes de adaptar-se às condições para o sucesso organizacional. As habilidades emocionais, particularmente a inteligência emocional, são uma capacidade que faz jus a um olhar atencioso para o progresso do futuro organizacional.

Nas organizações os gestores buscam formas para alcançarem os fins organizacionais, além disso incentivar um ambiente acolhedor e agradável, determinando espírito participativo. Por isso precisam de pessoas dispostas e dedicadas com seu trabalho. A inteligência emocional tem mediação nesses elementos, pois entende as competências emocionais fundamentais para o sucesso individual e profissional.

Para que haja harmonia e desenvolvimento entre a organização e as pessoas, a gestão de pessoas possui um papel fundamental no gerenciamento e estabelecimento de normas de conduta no ambiente de trabalho conforme Dutra. (2012, p. 17):

A conciliação de expectativas está relacionada ao compartilhamento de responsabilidades entre a empresa e a pessoa. Nessa abordagem, a pessoa tem papel ativo no dimensionamento de sua relação com a empresa, em que ela deve ser responsável pela concepção e negociação com a empresa de seu projeto profissional e pessoal. Essa negociação com a organização passa pela análise das condições concretas oferecidas pela realidade da empresa e do ambiente em que se insere e também pela consciência de nossa competência.

Para Chiavenato (2014, p. 22), as organizações que se preocupam com o futuro e com o “próprio destino” estão atentas com “os seguintes desafios: Globalização, Pessoas, Cliente, Produtos/serviços, Conhecimento, Resultados, Tecnologia”.

Mussak, 2010, p. 284), atualmente as empresas substituem “seus modelos de gestão entre o estratégico e o competitivo”, às vezes focando em estratégia e em outras “no desenvolvimento das competências”. Tomando como foco as pessoas, considera-se que as organizações de sucesso investem, educam, formam pessoas para que tenham um ambiente saudável.

Percebe-se, portanto, que, num mundo cada vez mais competitivo e com um ambiente organizacional cada vez mais exigente, a inteligência emocional pode ser um fator diferencial. A respeito disso, estruturar um ambiente organizacional focado nas competências emocionais suscita no crescimento do funcionário e do clima organizacional da empresa.

3. METODOLOGIA

Neste trabalho foi desenvolvida uma pesquisa bibliográfica através de um estudo sobre competência emocional, a partir da visão de diferentes autores e pesquisadores de gestão de pessoas, para entender como a competência emocional pode ser um diferencial na escolha e manutenção de pessoas na organização.

Segundo Gil (2019, p. 28), “a pesquisa bibliográfica é elaborada com base em material já publicado, esta modalidade de pesquisa inclui material impresso, como livros, revistas, jornais, teses, dissertações e anais de eventos científicos”. E certamente as pesquisas acadêmicas dentro de toda exigência metodológica pedem a aplicação dos processos que caracterizam a pesquisa bibliográfica.

Conforme Oliveira (2002, p. 57), “o método deriva da Metodologia e trata do conjunto de processos pelos quais se torna possível conhecer uma realidade”. Sendo assim é possível gerar um certo objeto ou elaborar formas apropriadas, procedimentos ou desempenhos para alcançar o fim proposto.

Para Dalbério (2009, p.123), estudos de um dado objeto de pesquisa resultam em artigos científicos. “Neste trabalho, o pesquisador compara suas teorias e com elas elabora um novo texto, trazendo uma crítica e, certamente, uma contribuição teórica nova”.

De acordo com Oliveira (2002, p.119), “a pesquisa bibliográfica tem por finalidade conhecer as diferentes formas de contribuição científica que se realizaram sobre determinado assunto ou fenômeno”.

Portanto, com o propósito de colher elementos para compreender a importância da competência emocional na estrutura organizacional, foi feita a pesquisa bibliográfica para a coleta de informações em artigos científicos, revistas, artigos, que garantem a seriedade da pesquisa, para comprovar a ideia de que a competência emocional é um dos aspectos relevantes para o equilíbrio organizacional.

4. DISCUSSÃO

Os aspectos notáveis que emergem desta pesquisa bibliográfica são: a competência, a inteligência humana e o equilíbrio emocional.

Brandão e Guimarães (2001), consideram que, o cuidado das organizações em dispor de pessoas preparadas para o desenvolvimento eficaz de certa ocupação não é novo.

Taylor (1970) já advertia, no começo do século passado, que para a demanda das organizações valerem-se de “homens eficientes”, a procura por pessoas habilidosas supera a disponibilidade. Nesse período, seguindo o princípio taylorista de seleção e formação do trabalhador, as organizações buscavam desenvolver nos seus colaboradores as competências fundamentais para a realização de tarefas determinadas, limitando-se a aspectos técnicos ligados ao trabalho e aos parâmetros de posição.

Para Brandão e Guimarães (2001) em decorrência de imposições sociais e do crescimento da dificuldade das conexões trabalhistas, muitas empresas começaram a acreditar em um método de crescimento profissional de seus funcionários, tanto em matéria técnica mas também em perspectivas sociais e comportamentais ligadas ao trabalho.

Dutra (2013, p. 35), ao tratar do mesmo tema, a competência, afirmar que, “no Brasil, nos anos 90, ampliou-se o conceito de competência, da adaptação de sistemas desenvolvidos pelas matrizes de empresas multinacionais estrangeiras até na modernização de sistemas de gestão de pessoas pelas empresas nacionais”.

Para Chiavenato (2014, p.11), “o panorama do futuro está relacionado com talento, competências e capital. E a Gestão de Pessoas na base de tudo isso”. Ao definir a moderna Gestão de Pessoas, ele foca sua atenção nas pessoas porque elas podem reforçar ou debilitar as forças e as fraquezas de qualquer organização. Dependendo do modo como foram tratadas, podem trazer sucesso como também problemas. Melhor tratá-las como um canal de sucesso.

A partir das definições de competências, Gramigna (2007) apresenta um elenco de quinze competências, aqui apenas citadas, que se desdobram em atitudes, conhecimentos e habilidades: 1. Autodesenvolvimento e gestão do conhecimento. 2. Capacidade de adaptação e flexibilidade. 3. Capacidade empreendedora. 4. Capacidade negocial. 5. Comunicação e interação. 6. Criatividade e inovação. 7. Cultura de qualidade. 8. Liderança. 9. Motivação e energia para o trabalho. 10. Orientação para o trabalho. 11. Planejamento e organização. 12. Relacionamento interpessoal. 13. Tomada de decisão. 14. Trabalho em equipe. 15. Visão sistêmica.

Ao discutir a Inteligência Humana, Gramigna (2007) argumenta que, em diferentes setores da atividade humana, são reconhecidos aqueles que se sobressaem por terem um nível de habilidades

que ultrapassa o da maior parte das pessoas. A esfera das competências é ampla e reúne os sete tipos de inteligências humanas, que foram difundidas por Howard Gardner em sua forma de inteligências múltiplas e ajuda de maneira significativa para entender os caminhos a serem escolhidos. A competência e a inteligência andam juntas.

Segundo Magaldi (2018) em se tratando do equilíbrio emocional, alguns especialistas dirão que a palavra que caracteriza a realidade é ambiguidade. Para tratar esse assunto é preciso bastante controle emocional, sendo que faz parte do rol de temas atuais, novos pontos de vista e, por assim dizer, novas ameaças. Talvez não haja um termo mais adequado para simbolizar o mundo atual.

Lima et al (2021, p. 503), afirma que a partir das definições de competências:

Estudos mostram que para alcançar um bom desenvolvimento profissional nas organizações, não basta apenas ter conhecimentos técnicos, mas é necessário ter também características essenciais pertinentes à inteligência emocional. Nos dias de hoje essas características essenciais têm sido muito consideradas pelas empresas, pois se trata de um fator que implica no progresso do colaborador e no clima organizacional na instituição.

Topping, Bremner e Holmes (2002 p. 40) definem de maneira atual a competência social como “a posse e o uso da capacidade de integrar pensamento, sentimento para realizar tarefas e resultados sociais valorizados no contexto e na cultura em que o indivíduo está inserido”.

E para tanto, segundo Saarni (2002) a competência emocional tem suas consequências. Uma das consequências que se pode perceber é a habilidade de gerenciar seus próprios sentimentos de maneira eficiente, que é uma apreciação para que o ser humano tenha a capacidade de intermediar a sua trajetória através das relações. Ainda assim, se faz importante considerar que da competência emocional decorre um critério de satisfação intrínseca e uma invulnerabilidade perante as situações de estresse que estão por vir.

Para Hedlund; Sternberg, (2002), afirmam que Mayer e colaboradores chegaram à conclusão que a Inteligência emocional é possível ser definida devidamente como uma habilidade mental pois seus efeitos estão nos moldes de diferentes padrões definidos de inteligência. As práticas próprias da MEIS (Multifactor Emotional Intelligence Scale) são inter-relacionadas, seus efeitos ampliam-se com a idade, assim como os outros testes de inteligência convencionais, e a inteligência emocional justapõe-se, até determinado momento, à inteligência tradicional.

Destacando como a competência emocional é um fator relevante e diferencial que impacta as relações, o engajamento e o ambiente de trabalho, Chiavenato (2014) argumenta que as transformações

estão se tornando mais rápidas e marcantes no ambiente, nas organizações e nos indivíduos. Hoje a sociedade se diferencia pela disposição para: globalização, tecnologia, informação, conhecimento, serviços, ênfase no cliente, qualidade, produtividade, competitividade, sustentabilidade. Tudo isso está influenciando e seguirá influenciando o jeito pelo qual as organizações lidam com as pessoas.

Para Chiavenato (2014, p. 48), “não basta ter talentos para possuir capital humano, é preciso ter talentos que estejam integrados em um contexto organizacional realmente acolhedor e impulsionador”.

Quanto ao objetivo geral deste trabalho, destaca-se a competência emocional como fator relevante e diferencial que impacta as relações, o engajamento e o ambiente de trabalho. E por isso, a importância de conseguir reter talento humano se faz necessário para o êxito nas organizações. Ao passo que uma pessoa talentosa é sempre alguém diferenciado, que dispõe de competências.

De acordo com Oliveira (2024), a inteligência emocional é a possibilidade de identificar, apreender e gerenciar emoções, tanto as pessoais quanto as dos outros, e é uma habilidade importante para o ambiente organizacional uma vez que aceita determinar relações interpessoais favoráveis e tratar de maneira segura com fatos carregados de emoção. Ela tem sido eficaz para inspirar de maneira positiva a performance e a segurança dos colaboradores.

Cherniss (2002), ao tratar sobre recrutamento de pessoal fundamentado na inteligência emocional, afirma que vários estudos comprovam que a escolha de empregados com apoio na inteligência emocional gera melhores efeitos análogos com as fórmulas mais tradicionais, que valorizam mais a inteligência ou a competência técnica.

Chiavenato (2014, p. 8), “a área de gestão de pessoas é muito sensível à mentalidade e à cultura corporativa que predomina nas organizações”. Por isso, nesse contexto de valorização da inteligência emocional, as organizações vão se adaptando.

Segundo Mussak (2010) o período em que a força muscular era fundamental no trabalho agora pertence ao passado. Atualmente, o que importa é a força do conhecimento, da inteligência e do caráter. Essa é a perspectiva da Gestão Humanista de Pessoas, que se concentra nas habilidades, valores e no desenvolvimento dentro das organizações.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa feita acentua a importância da competência emocional na gestão de pessoas e o papel da inteligência emocional nas organizações. Com as grandes mudanças sofridas pelo mercado de trabalho nas últimas décadas, diversas organizações têm percebido que o desenvolvimento das habilidades emocionais é um elemento essencial na gestão de pessoas.

O estudo realizado neste artigo teve como objetivo analisar os aspectos que norteiam o equilíbrio emocional no desempenho e a eficácia nas organizações. O objetivo foi alcançado através dos destaques sobre a competência emocional como um fator relevante e diferencial que impacta as relações, o engajamento e o ambiente organizacional, sendo um fator essencial no ambiente de trabalho e no processo da gestão de pessoas. Através da bibliografia levantada comprovou-se, que saber perceber as emoções pessoais e compreender as emoções dos outros é uma dinâmica que faz toda diferença no fluxo organizacional.

Da mesma maneira, este trabalho buscou responder a seguinte pergunta: “Que aspectos notáveis emergem de uma pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico que amparem reflexões e conceitos acerca da inteligência emocional como fator relevante que caracteriza o perfil diferencial de um profissional na gestão de pessoas”?

Assim, como base no estudo bibliográfico/qualitativo, considera-se que a artigo respondeu à pergunta da pesquisa, analisado os autores pesquisados e tendo como plano de fundo o clima organizacional, a pesquisa revelou que atualmente as organizações sabem a importância da capacitação técnica, mas reconhecem a importância do investimento e desenvolvimento das habilidades emocionais. Para obter sanidade e incentivar um clima organizacional favorável se faz necessário ampliar a possibilidade de estabelecer um bom termo para as relações interpessoais e consigo mesmo. Para que, o bem-estar e a satisfação dos colaboradores sejam favorecidos. Num mundo em constante transformação a inteligência emocional é um diferencial que motiva, aproxima, preserva talentos, caracterizando todo diferencial na gestão de pessoas.

A hipótese inicial era fazer um estudo sobre inteligência emocional a partir dos conceitos de Mayer e Salovey sobre Inteligência emocional e por toda sua importância relacionada a esse estudo, focando na realidade de gestão de pessoas, mas sem enveredar-se por conceitos hipotéticos ou para autoajuda. E sim respeitando a seriedade da pesquisa científica, naquilo que foi comprovado e experimentado.

Quanto às limitações da pesquisa, percebeu-se a dificuldade em encontrar estudos recentes sobre o tema, apesar de haver um leve crescimento em artigos que abordam o aspecto da competência emocional e Inteligência emocional. Ainda não há aprofundamento nos conceitos, assim como nos conceitos de Mayer e Salovey sobre inteligência emocional, que foi a ideia inicial ao pensar a pesquisa.

A partir do artigo feito, sugere-se que essas informações sirvam como incentivo a pesquisas no âmbito da competência emocional e no papel da inteligência emocional nas organizações, principalmente como aprofundamento e surgimento de novas propostas, cartilhas, workshops referentes à prática e ao cultivo da Inteligência emocional, humanizando as relações de trabalho num mundo organizacional cada vez mais dinâmico, tecnológico, competitivo e criativo garantindo assim o acesso a um possível caminho de sucesso organizacional.

6. REFERÊNCIAS

BITTENCOURT, C.C. **A gestão de competências gerenciais: a contribuição da aprendizagem organizacional**. 2001. Tese (Doutorado em Administração) Programa de Pós-Graduação em Administração, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

BOYATZIS, R. E. **The competent manager: a model for effective performance**. New York: John Wiley, 1982.

BRANDÃO, Hugo Pena, Guimarães Tomás de Aquino. Gestão de competências e gestão de desempenho: tecnologias distintas ou instrumentos de um mesmo construto? **Revista administração empresa** [Internet]. v. 41, n. 1, p. 8-15, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-75902001000100002>. Acesso em: 31 mar. 2025.

CHERNISS, Cary. Competência Social e emocional no local de trabalho. In: **BAR-ON, Reuven; PARKER, James D. A. Manual de inteligência emocional: teoria e aplicação em casa, na escola e no trabalho**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 315-332.

CHIAVENATO, Idalberto. **Gestão de pessoas: o novo papel dos recursos humanos nas organizações**. 4.ed. Barueri: Manole, 2014.

DALBERIO, Osvaldo; DALBERIO, Maria Célia Borges. **Metodologia científica: Desafios e caminhos**. São Paulo: Paumape, 2009.

DUTRA, Joel Souza. **Gestão de pessoas: modelo, processos, tendências e perspectivas**. São Paulo: Atlas, 2004.

DUTRA, Joel Souza (org.). **Competências: conceitos, métodos e experiências**. São Paulo: Atlas, 2013.

EÇA, Maria da Glória Salazar D.; SANTOS, Natalie Nobrega. **Desenvolvimento da Compreensão Emocional**. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ptp/a/z46nh6ghBCgJMsPSHWtVgpJ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 09 dez. 2024.

GONZAGA, Alessandra Rodrigues; MONTEIRO, Janine Kieling. Inteligência emocional no Brasil: Um panorama da pesquisa científica. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ptp/a/NzFsr5QSySG5JcWcxTLHXQN/>. Acesso em: 28 nov. 2024.

GRAMIGNA, Maria Rita. **Modelo de competências e gestão dos talentos**. 2.ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2007.

HEDLUND, Jennife, STERNBERG. Inteligências em excesso? Integrando as inteligências social, emocional e prática. In: **BAR-ON, Reuven; PARKER, James D. A. Manual de inteligência emocional: teoria e aplicação em casa, na escola e no trabalho**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 111-131.

INTELIGÊNCIA EMOCIONAL E RESILIÊNCIA NAS ORGANIZAÇÕES. Rio de Janeiro: Aemed, v. 28, 28 jun. 2024. Disponível em: <https://revistaft.com.br/inteligencia-emocional-e-resiliencia-nas-organizacoes/>. Acesso em: 24 mar. 2025.

ISAMBERT-JAMATI, V. O apelo à noção de competência na revista L'Orientation Scolaire et Professionnelle. In: ROPÉ, F., TANGUY, L. (Orgs.). **Saberes e competências: o uso de tais noções na escola e na empresa**. Campinas: Papirus, 1997. p. 103-133.

LIMA, Letícia Fiuza Garcia de; ASSAFRÃO, Verônica Cristina de Lima; KUMANAYA, Daniele Regina Garcia; PARO, Janaina Abussanra; BONINI, Luci Mendes de Melo. Inteligência emocional nas organizações: uma revisão de literatura. **Revista Ibero - Americana de Humanidades, Ciências e Educação**, São Paulo, v. 8, n. 08, p. 502-513, ago. 2022.

LUSCH, R. F.; SERPEKCI, R. Personal differences, job tension, job outcomes, and store performance: a study of retail managers. *Journal of Marketing*, v. 54, p. 85-10, 1990.

MAGALDI, Sandro. **Gestão do amanhã: tudo que você precisa saber sobre gestão, inovação e liderança para vencer na 4ª revolução industrial**. 11.ed. São Paulo: Gente, 2018.

MAYER, J. D.; SALOVEY, P. O que é inteligência emocional? In: Em P. Salovey, P.; Sluyter, D. J. (ed.). **Desenvolvimento emocional e inteligência emocional: Implicações educacionais**. New York: Basic Books, 1997. p. 3-31.

MCCLELLAND, D. C. **Testing for competence rather than intelligence**. Washington: American Psychologist, 1973.

MUSSAK, Eugenio. **Gestão humanistas de pessoas: o fator humano como diferencial competitivo**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

OLIVEIRA, Emanuela Rabello de. **Inteligência emocional e resiliência nas organizações**. Revista FT, 2024. Disponível em: <https://revistaft.com.br/inteligencia-emocional-e-resiliencia-nas-organizacoes/>. Acesso em: 25 mar. 2025.

OLIVEIRA, Silvio Luiz de. **Tratado de metodologia científica: Projetos de pesquisas, TGI, TC, monografias, dissertações e teses**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.

PEDREIRA, Antônio. **A hora e a vez da competência emocional, levando inteligência às emoções**. Salvador. Casa da Qualidade, 1997.

ROBERTS, D. Richard; MENDONZA, Carmen E. Flores; NASCIMENTO, E **Inteligência emocional: um construto científico? Um construto científico?** 2000. Disponível em: <[https://www.scielo.br/j/paideia/a/mjMYwQXKcxjzCGp53S7Px9s/#:~:text=habilidade%20para%20reconhecer%20o%20significado,267\)>](https://www.scielo.br/j/paideia/a/mjMYwQXKcxjzCGp53S7Px9s/#:~:text=habilidade%20para%20reconhecer%20o%20significado,267)>)>. Acesso em: 28 nov. 2004.

SAARNI, Carolyn. Competência emocional: uma perspectiva evolutiva. In: BAR-ON, Reuven; PARKER, James D. A. **Manual de inteligência emocional: teoria e aplicação em casa, na escola e no trabalho**. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 65-80.

SANDBERG, J.; DALL'ALBA, G. Educating for competence in professional practice. **Instructional Science**, v. 24, n.6, p. 411-437, 1996.

SPENCER, L. M.; SPENCER, S. M. **Competence at work: models for superior performance**. New York: John Wiley & Sons, 1993.

TAYLOR, Frederick Winslow. **Princípios de administração científica**. 8. ed. São Paulo: Atlas, 1970.

TOPPING, Keith; BREMNER, William; HOLMES, Elizabeth. Competência Social: uma perspectiva evolutiva. a construção social do conceito. In: BAR-ON, Reuven; PARKER, James D. A. **Manual de inteligência emocional**: teoria e aplicação em casa, na escola e no trabalho. Porto Alegre: Artmed, 2002. p. 39-44.

RESUMO

Este texto, baseado em pesquisa bibliográfica, teve o objetivo de discutir a antropologia personalista de Karol Wojtyła, cujos elementos basilares são a ação, a pessoa e o valor. Seu itinerário é da experiência para a consciência do homem que realiza a ação, pois, não é da pessoa que se vai à ação, e sim da ação que se chega à pessoa. Ele considera a subjetividade ôntica e a pessoal na constituição da pessoa, entendida como alguém inclinado ao bem moral objetivo, dotada de liberdade e orientada pela verdade, capaz de coexistir e agir junto com o outro. A relação de caráter personalista é vivida com experiência, consciência e liberdade para agir pelo e para o bem moral objetivo, de maneira que sempre respeite o valor indeclinável da dignidade da pessoa humana. Não se desconsidera a dignidade moral, social e existencial, porém, a ontológica é primordial, pois, é dada à pessoa enquanto tal, pelo simples fato de existir naturalmente. Como fundamento das demais, essa dignidade ontológica não é passível de qualquer tipo de cancelamento, mantendo sua plena validade para além de toda circunstância em que alguém se encontre. Por ser inerente à pessoa não pode ser perdida ou anulada. É essa dignidade ontológica que sustenta o agir que segue o ser e que reconhece tanto a pessoa humana como valor objetivo, quanto o valor da pessoa humana como indeclinável, em qualquer tempo e espaço, já que é capaz de agir por amor do mesmo modo que é objeto desse amor.

Palavras-chave: Ação; Amor; Dignidade; Pessoa; Valor;

ABSTRACT

This text, based on bibliographic research, aimed to discuss Karol Wojtyła's personalist anthropology, whose basic elements are action, person and value. Its itinerary is from experience to the consciousness of the man who performs the action, because, it is not from the person who goes to action, but from the action that one arrives at the person. He considers ontic and personal subjectivity in the constitution of the person, understood as someone inclined to the objective moral good, endowed with freedom and guided by truth, capable of coexisting and acting together with the other. The personalistic relationship is lived with experience, conscience and freedom to act for and for the objective moral good, in a way that always respects the indisputable value of the dignity of the human person. Moral, social and existential dignity is not disregarded, however, the ontological is primordial, because it is given to the person as such, by the simple fact of existing naturally. As the foundation of the others, this ontological dignity is not subject to any kind of cancellation, maintaining its full validity beyond any circumstance in which one finds himself. Because it is inherent to the person, it cannot be lost or annulled. It is this ontological dignity that sustains the action that follows the being and that recognizes both the human person as an objective value, and the value of the human person as indeclinable, since he is capable of acting by love in the same way that he is the object of that love.

Keywords: Action; Dignity; Love; Person; Value.

1. INTRODUÇÃO

Os tempos atuais são desafiadores para o efetivo respeito da dignidade da pessoa humana, não obstante as muitas declarações de princípios existentes sobre ela. O pensamento filosófico de Karol Wojtyla focaliza o tema da pessoa através da noção primordial da ação. Para ele, é preciso voltar-se para a ação e entendê-la como marco referencial para a tomada de consciência de uma responsabilidade inadiável frente a tantas visões ideológicas instrumentalizadoras, coisificadoras e reducionistas que afetam, sobremaneira, a indeclinável dignidade da pessoa humana na sociedade contemporânea.

O objetivo desta investigação, baseada em pesquisa bibliográfica, com destaque para o pensamento antropológico de Karol Wojtyla, é discutir o valor da pessoa humana e a pessoa humana e seus valores, enquanto exigência indeclinável da sociedade contemporânea.

Assim, de início, é apresentada a visão personalista de Karol Wojtyla, que se envereda pelo percurso da ação em direção à pessoa humana, sem a preocupação de tomá-la, em abstrato, como ponto de partida antropológico.

Em seguida, busca-se estabelecer a importância da elaboração wojtyliana de uma antropologia personalista que, indo mais além do patamar fenomenológico, alcança o fundamento ontológico, pela via da participação, o que conduz a um sujeito pessoal e ôntico, tendente a ser alguém moralmente bom, no constante ato de exercício de sua liberdade, orientada pela verdade. .

Na etapa posterior, são analisadas as relações de pertencimento e proximidade possíveis à pessoa humana, na medida em que ela se inclina para a vivência do amor com o outro.

Por derradeiro, é discutida a própria questão da dignidade da pessoa humana, em suas várias dimensões, tendo a norma do amor como parâmetro para a afirmação e o reconhecimento desse princípio ou mandamento, capaz de orientar a humanidade para um mundo melhor.

Na conclusão, são repassadas as principais ideias desenvolvidas ao longo do texto, principalmente, aquelas que indicam o posicionamento personalista wojtyliano no mundo contemporâneo.

2. A PESSOA HUMANA E A EXPERIÊNCIA DA AÇÃO

No esforço fenomenológico de retorno às coisas em si mesmas e de apresentação de uma resposta sobre quem é o ser humano, Karol Wojtyla parte em busca do concreto desse ser humano e o identifica na pessoa. Ele toma como ponto de partida a experiência do homem, sobretudo, desse homem que age ou realiza a ação na vida. É pela experiência da ação que se chega à pessoa, e não da pessoa que se vai à ação (WOJTYLA, 2005).

Ao realizar esse percurso, Karol Wojtyla assinala que sua intenção é partir da experiência, e não de uma noção abstrata de pessoa. Por conhecer o princípio metafísico o agir segue o ser em ato - *agere sequitur esse in actu* - assentado por Tomás de Aquino na obra *Suma contra los gentiles* -, Karol Wojtyla parte da experiência do sujeito que age no mundo e pretende chegar ao ser desse mesmo sujeito (WOJTYLA, 2005).

Entretanto, na ótica wojtyliana, a experiência não pode ser identificada com nenhuma corrente de empirismo puro, haja vista que seria equivocada, por ser demasiado reducionista, a circunscrição de todas as experiências a funções dos sentidos. Como personalista, em sua contraposição ao reducionismo empirista, ele sustenta que existem muitas formas de experiência envolvidas no contato com os múltiplos objetos particulares que se apresentam ao conhecimento (WOJTYLA, 2005).

Quando a própria pessoa se apresenta como objeto de conhecimento, evitar qualquer visão reducionista é muito importante. Se a experiência precisa ser considerada como base de todo conhecimento em relação aos objetos, isso não quer dizer que seja aceitável, como suficiente, uma única forma de experiência, no caso, a experiência sensível.

No tocante à pessoa, mais especificamente, dois aspectos de sua experiência devem ser levados em consideração: o da interioridade e o da exterioridade. Eles atuam de forma simultânea. A experiência interior é aquela que se dá com a própria pessoa, e não com outrem. Essa experiência de interioridade traz a característica de ser intransferível. As demais pessoas são exteriores e se encontram em posição dialética à interioridade do “eu pessoal”. Elas vêm de fora e são incluídas na experiência do “eu pessoal”. Interioridade e exterioridade são aspectos complementares e compensatórios no conhecimento integral da pessoa.

A concepção da experiência, que envolve sensações e primeira inteligência, no mesmo ato cognitivo, afasta o pensamento de Karol Wojtyla da linha cognitiva que tem como marco inicial os conteúdos captados pelos sentidos e sobre os quais a inteligência exercerá sua função *a posteriori* (BURGOS, 2014).

Ao examinar primeiro a ação, Karl Wojtyla focaliza o componente humano da consciência, um ato que acompanha o conhecimento sensitivo e intelectual, gerando um entendimento concomitante. Aqui, não se nega que ter consciência é sempre ter consciência de algo, como entende a fenomenologia em geral; contudo, ele vai além dessa concepção, apontando que a consciência tem dupla função. Ela se caracteriza pela reflexibilidade e pela reflexão.

A via de acesso à consciência é a experiência, porquanto, ela viabiliza que se torne objetivo todo o dinamismo do agir humano. A consciência forma o conhecimento da pessoa e lhe assegura a experiência da própria subjetividade. A experiência do “eu pessoal” fica condicionada por essa operação. Ao exercer a reflexibilidade, a consciência confere à pessoa o conhecimento de seu ato de forma mais apropriada, além de lhe dar abertura para a própria identidade. Por sua vez, a reflexão possibilita ao intelecto voltar-se para seu conteúdo e conhecê-lo de maneira mais aprofundada. É a reflexão que propicia uma distinção fundamental a respeito do ser sujeito e que não se confunde com o experimentar do próprio “eu pessoal”, enquanto um sujeito das próprias ações e experiências (WOJTYLA, 2005, tradução nossa).

O fato é que há íntima relação entre reflexibilidade e reflexão. A reflexividade direciona para a noção do bem e o mal no “eu pessoal”, ao passo que a reflexão, que tem estreita conexão com o autoconhecimento, conduz à aquisição de um conhecimento elaborado do bem e do mal, os quais são desafios inevitáveis à ação da pessoa no mundo.

Karol Wojtyła considera que a pessoa também sente, e não apenas reflete. Contudo, a emoção se mistura à reflexividade e à reflexão, alterando o caráter de ambas. Sentimentos podem dominar a inteligibilidade da pessoa e interromperem a autoconsciência. É certo que esse fenômeno tem sua incidência de acordo com a intensidade das emoções sofridas pela pessoa. É aí que a pessoa se torna consciente de suas emoções, mesmo que nem sempre seja capaz de ter controle sobre elas. Desse modo, o conhecimento de si mesmo é decisivo, quando se instala na pessoa esse quadro emocional, cabendo-lhe agir com consciência para que as emoções não a dominem por completo.

Entretanto, o próprio Karol Wojtyła reconhece que a consciência não é uma realidade independente e autossuficiente. Para ele, o idealismo moderno apresenta delicados equívocos sobre a consciência ao pretender identificar nela um sujeito autônomo e absoluto, de tal modo que experiências e valores perdem sua condição de realidade nessa corrente de pensamento, deixando de ser algo real e se apresentando apenas como um fenômeno da consciência.

Com suas funções de reflexividade e reflexão, a consciência oferece condições para pessoa atingir a inteligibilidade de suas ações, notar a dinâmica de cada uma delas e, ainda, angariar experiências dessas mesmas ações como dinamismos próprios dos sujeitos agentes.

A função de reflexividade leva à subjetividade da pessoa, vale dizer, permite-lhe realizar a experiência como sujeito. Por sua vez, a função de reflexão, permite que a pessoa humana espelhe, retome e aprofunde os conhecimentos já adquiridos sobre a realidade. A consciência é, assim, condição da ação livre e voluntária. A pessoa pode agir de forma consciente, ter consciência desse agir e de experimentar-se como fonte da ação, sem deixar de vivenciar os valores do bem e do mal como algo que diz respeito a ela e à sua própria consciência.

No entanto, a consciência não é independente de todo o resto; ao revés, ela depende da verdade. Apesar de seu caráter mental, a função de reflexividade condiciona a experiência à noção de verdade, enquanto a função de reflexão obtém seus conteúdos significativos de processos ativos, teóricos e práticos, que se encontram orientados para a verdade. Assim, “[...] sem a verdade (ou quando não se está em contato com ela), fica impossível perceber e interpretar corretamente a consciência ou, em termos mais gerais, todo o sistema específico da função e da ordem moral” (WOJTYLA, 2005, tradução nossa).

A consciência também não produz suas próprias leis. Ela não pode ser tida como sede dessa função legisladora, uma vez que lhe cabe descobrir as normas na esfera objetiva dos valores. Quando essa noção fica obnubilada, há o risco do subjetivismo arbitrário e do desmoronamento ôntico do ser pessoal, de tal maneira que a rejeição da lei natural leva a consequências que podem comprometer o bem em sua objetividade moral (WOJTYLA, 2005). Assim, é importante notar que “[...] a função da consciência não pode ser reduzida a uma dedução ou aplicação mecânica de normas, cuja veracidade reside em fórmulas abstratas” (WOJTYLA, 2005, tradução nossa).

O bem moral tem um núcleo objetivo que é caracterizado por princípios de atuação indispensáveis e, dentre eles, há o indeclinável princípio da dignidade da pessoa humana. A questão da fundamentação dessa dignidade é de relevância crucial.

Ao buscar essa fundamentação, Karol Wojtyla deixa claro seu intento de articular a filosofia do ser com a filosofia da consciência. Ele considera que a filosofia da consciência, sobretudo, na perspectiva fenomenológica, engrandeceu o conhecimento dos fenômenos empíricos, porém, não foi capaz de dar “[...] o passo metafísico dos sintomas aos fundamentos, isto é, na linguagem de Tomás de Aquino, dos efeitos à causa” (GIOVANNI PAOLO II, 2013, p. 49). A compreensão do homem, como ente pessoal, além de se apresentar como condição, constitui também um dos alicerces para a afirmação do valor e da dignidade da pessoa humana.

3. A PESSOA HUMANA E A NOÇÃO FUNDAMENTAL DE PARTICIPAÇÃO

Karol Wojtyla acolhe a concepção tomista de que a existência do ente se torna possível por sua participação no Ser, o que envolve, inclusive, participar de seu valor. O valor e a dignidade da pessoa humana tornam-se mais evidentes, na medida em que há o desenvolvimento em sua consciência de que ela é ente apto à participação do Ser.

Com o ato de consciência, a pessoa realiza ações no mundo, faz experiência de si mesma como sujeito e dialoga como seu próprio “eu pessoal”. Um questionamento, porém, se torna inevitável: que espaço Karol Wojtyla identifica na filosofia do ser tomista para inserir a temática da consciência?

A resposta encontra-se no clássico tema metafísico do *suppositum*, ou seja, o sujeito do ato de ser, fonte de toda e qualquer perfeição. *Suppositum* é o equivalente latino da palavra grega hipóstase. A mencionada palavra latina traz a mesma etimologia da grega, qual seja, aquilo que está embaixo, e, ainda, arrasta o mesmo significado, isto é, o de sujeito (no sentido metafísico), com uma orientação do seu significado de para um indivíduo substancial subsistente, vale dizer, alguém que se atribui e exerce um ato de existência que lhe pertence propriamente e somente a ele. E nesse existir também cabe o agir. Quando esse conceito é estendido para a antropologia, diz-se que o ser e as ações humanas subsistem em um sujeito ou *suppositum* (WOJTYLA, 2005).

Com base no sujeito do ato de ser e na consciência, Karol Wojtyla traz a chamada subjetividade ôntica ou metafísica (*suppositum*) e a subjetividade pessoal (consciência). Ambas podem ser acopladas na noção de “eu pessoal”, entendido como termo que expressa a pessoa humana.

A pessoa humana se torna “alguém”, a partir da experiência, somando-se a ela a consciência, de maneira que essa conjugação lhe desvela sua interioridade, individualidade e irrepetibilidade (WOJTYLA, 2005). Daí se falar em inclinação a ser “alguém”. No dinamismo da experiência, à qual se une a consciência, o homem “[...] se torna sempre ‘mais alguma coisa’ e contemporaneamente ‘alguém’” (WOJTYLA, 2005, p. 951, tradução nossa). A essa inclinação a ser “alguém”, ainda, é possível agregar um predicativo, qual seja, “alguém bom”. No entanto, é preciso indagar: por que essa inclinação ao bem?

A resposta só pode ser a seguinte: ao inserir o bem na ação, a pessoa humana tem condições de prosseguir com seu projeto pessoal de realização, quer dizer, ser pessoa humana em plenitude, tal como se pode notar nessas palavras:

Realizando uma ação, nela eu realizo a mim mesmo, se esta ação é ‘boa’, ou seja, está de acordo com a consciência (acrescentemos: com consciência boa ou também honesta). Mediante esta ação eu mesmo ‘me torno’ bom e ‘sou’ bom como pessoa. O valor moral penetra em toda profundidade da estrutura ôntica do *suppositum humanum*. O contrário disso é o ato em desacordo com a consciência (WOJTYLA, 2005, p. 1352, tradução nossa).

Em termos morais, a pessoa humana se realiza por meio do bem. A ação moral tem como fim a pessoa pela pessoa. O agir humano tem vários fins, objetos e valores aos quais se direciona. Entretanto, no que concerne a esses vários fins, objetos e valores, em sua ação consciente, a pessoa humana não pode deixar de reportar a si mesma como fim, vale dizer, não pode se referir a fins, objetos e valores sem decidir a respeito de si mesma. Assim, se a pessoa se submeter à verdade do bem, por ela mesma apreendida, permitindo que essa verdade guie suas ações, ela se torna mais livre, isto é, se realiza em maior grau. A realização de si não coincide com a realização do ato, haja vista que esse mesmo ato depende do seu valor moral. Dessa maneira, alcança-se o seguinte entendimento: “Eu me faço, eu me realizo, não pelo fato que realizo uma ação, mas pelo fato que eu me torno bom quando este ato é moralmente bom” (WOJTYLA, 2005, p. 1353, tradução nossa).

É o discernimento dessa verdade que assegura a liberdade da pessoa humana. A liberdade de agir, nas relações interpessoais, para a realização do bem.

Karol Wojtyla demonstra seu propósito de promover a convergência entre filosofia do ser e filosofia da consciência. Para ele, é inegável que a fenomenologia enriqueceu o conhecimento humano dos fenômenos empíricos que aportam na consciência, mas, faltou-lhe o passo mais a fundo, isto é, avançar dos sintomas para os fundamentos, vale dizer, em linguagem tomista, dos efeitos à causa (WOJTYLA, 2005).

Ele considera a subjetividade ôntica (ato de ser) e a subjetividade pessoal (consciência) na constituição da pessoa, entendida como alguém inclinado ao bem moral objetivo, por intermédio do exercício da liberdade, guiada pela verdade, capaz de coexistir e agir junto com o outro. O fundamento da ação moral é a verdade do bem e é ela que assegura à pessoa a capacidade de conhecer, de escolher e de se realizar na relação “eu-tu”, isto é, uma relação de caráter personalista, vivida com experiência, consciência e liberdade. Trata-se de uma relação que tem a pessoa como valor e reconhece o valor da pessoa. Nesse tipo de relação “eu-tu”, as partes se constituem subjetividade ôntica - também conhecida por subjetividade metafísica (*suppositum*) - e subjetividade pessoal (consciência), gerando a comunidade autenticamente pessoal, a *communio*, isto é, “[...] uma relação entre as pessoas que é própria apenas delas; e também indica o bem que essas pessoas trocam umas com as outras ao dar e receber em uma relação recíproca” (WOJTYLA, 2007, p. 60, tradução nossa).

A ação humana não se encontra apenas direcionada a um fim ou bem. Ela também visa a um fim pessoal ou bem pessoal, uma vez que envolve uma relação que tem a pessoa como valor e reconhece o valor da pessoa. Como participante do ser, a pessoa não pode ser instrumentalizada. Por ser fim em si mesma, a pessoa não pode ser relegada à coisificação. A pessoa exprime uma perfeição ontológica própria do ser humano, que é rebaixado a objeto se for reduzido a patamar inferior ao que lhe é próprio. A pessoa não pode jamais, portanto, ser colocada no nível de instrumento ou coisa.

Na perspectiva objetiva, a pessoa humana não pode ser usada como meio para algum fim, sob o risco de ser aviltada em sua dignidade das mais diversas maneiras. Pela lei natural, ela é sempre fim da ação e sua estrutura ontológica lhe confere a prerrogativa de ser tratada como fim. Aqui, Karol Wojtyla demonstra sua adesão ao personalismo moderno kantiano, mas não em sua inteireza, posto que a concepção personalista wojtyliana indica o amor como norma, não ficando confinado apenas ao dever de não usar a pessoa como meio.

Em sua adesão parcial ao personalismo moderno, com base na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Immanuel Kant, ao falar do amor e responsabilidade, Karol Wojtyla anota que “[...] ninguém pode servir-se de uma pessoa como um meio, nem sequer o Deus-Criador” (WOJTYLA, 2005, p. 471, tradução nossa). Na visão wojtyliana, o imperativo categórico formulado pelo pensamento kantiano, ao rechaçar o tratamento da pessoa como meio,

[...] tem um caráter negativo e não esgota o inteiro conteúdo do mandamento do amor. Se Kant desse modo ressalta fortemente que a pessoa não pode ser tratada como objeto de gozo, faz isso para contrapor-se ao utilitarismo anglo-saxão e, desse ponto de vista, pode ter alcançado seu objetivo. Kant, todavia, não interpretou plenamente o mandamento do amor. Na verdade, ele não se limita a excluir todo comportamento que reduz a pessoa a mero objeto de prazer, porém, exige mais ainda: exige a afirmação da pessoa por si mesma (JOHN PAUL II, 1995, p. 186, tradução nossa).

Na perspectiva subjetiva, o uso da pessoa quer dizer “[...] vivenciar o prazer, esse prazer que em vários matizes está unido à ação e ao objeto da ação” (WOJTYLA, 2005, p. 487, tradução nossa). Tudo se torna meio para um resultado prazeroso, inclusive, a própria pessoa, podendo condicionar a ação humana nas muitas situações existenciais. O prazer não é algo mau em si, podendo se manifestar na ação de modo ocasional. Todavia, o prazer não deve ser o bem ou o fim último do agir humano.

A compreensão do ser humano, como ser pessoal, não é apenas condição, mas também fundamento para a afirmação e reconhecimento da dignidade da pessoa humana. Experiência, consciência e potência de ser integram essa compreensão. Essa dignidade da pessoa humana, na ótica wojtyliana, está relacionada, de maneira irrevogável, à noção de participação ontológica. Aqui, Karol Wojtyla mostra sua adesão, na íntegra, à ideia tomista da participação, de tradição platônico agostiniana, visto que o Ser autossuficiente é tido como o suporte indispensável para todo ente não subsistente, ente participante, ou seja, para todos os entes criados, inclusive, o próprio ser humano. O ser humano é um ente contingente que subsiste por participação do Ser necessário, e essa relação é demonstrada nos seguintes dizeres: “[...] ente accidental que possui o *esse per participationem* e o Ser

necessário, que é um ser autônomo (*esse subsistens*)” (GIOVANNI PAOLO II, 2013, p. 19, tradução nossa).

A dignidade da pessoa humana e o seu valor manifestam-se, mais claramente, na medida em que aumenta a sua consciência de que é participante do Ser. Qualquer forma de instrumentalização da pessoa humana, desestabilizando sua relação de participante do Ser, violenta a sua natureza, sua estrutura ontológica, sua dignidade e seu valor, comprometendo a sua realização pessoal, física, psíquica e espiritual.

A pessoa, dada sua natureza de participante, não pode ser objeto de reducionismos. Por ser fim em si mesma e por sua intrínseca dignidade, a pessoa não pode ser meio para algum fim. Se isso acontece, a pessoa, que é alguém, passa a ser coisificada. A pessoa não se reduz a indivíduo da espécie (WOJTYLA, 1982a). O nome pessoa expressa uma perfeição ontológica própria do ser humano. Quando se perde essa noção, a pessoa passa a ser confundida com instrumento ou coisa. A compreensão de Karol Wojtyla da pessoa humana não se esgota, contudo, nos limites da fenomenologia, exigindo-se sua elevação ao nível metafísico, a partir dessa abordagem fenomenológica, da mesma maneira que é necessário transitar dos efeitos às causas primeiras das coisas.

A pessoa é preservada na participação, porém, participar não quer dizer apenas associar-se. É mais que isso: significa ser pessoa. A concepção antropológica wojtyliana dá sustentação a uma ética da realidade do humano, uma vez que o homem-pessoa se caracteriza, sobretudo, pela inteligência, consciência, liberdade, integração dos dinamismos corpóreos, psíquicos e espirituais, cuja ação se orienta pelo ser. Não é possível uma ética do amor autêntica para a pessoa sem uma antropologia personalista também autêntica. A pessoa humana não é só um exemplar da espécie. Sua dignidade e seu valor estão inscritos em sua estrutura ontológica.

A compreensão fenomenológica do ser humano necessita do aprofundamento metafísico. Assim, a pessoa é entendida como uma síntese dinâmica de corpo, alma e espírito. Para Karol Wojtyla, o entendimento personalista não se apresenta tanto como “[...] uma teoria particular da pessoa ou uma ciência teórica sobre a pessoa. Ele possui um amplo significado prático e ético: trata da pessoa como um sujeito e objeto da ação [...]” (WOJTYLA, 1997, p. 304, tradução nossa). A pessoa é o sujeito ôntico do valor ético, não se reduzindo a um sujeito fenomenológico.

É imprescindível o fundamento metafísico para se compreender, de maneira mais realista e integral, o homem-pessoa. Ainda que esse processo especulativo comece pela fenomenologia, indo da experiência para a consciência, ela não é capaz de levar essa compreensão às raízes da razão de ser desse homem-pessoa. Desse modo, para Karol Wojtyla, só uma base ontoética pode dar a sustentação mais profunda para compreensão da pessoa humana em seu indeclinável valor e em sua inestimável dignidade.

Quando se depara com pessoas que aceitam um acordo de conveniências utilitaristas entre elas, tornando-se objeto do egoísmo alheio, o que as coloca em posição de desrespeito e violência à sua natureza pessoal, pode-se perguntar se houve nessa relação um desaparecimento daquela perfeição ontológica inerente à pessoa humana.

A resposta para essa indagação é negativa, ou seja, a dignidade ontológica não desapareceu, mas, na explicação wojtyliana, está ocorrendo uma espécie de queda, quer dizer, uma antítese do amor, pois, de maneira equivocada, a pessoa considera que deve se posicionar como meio e instrumento do outro, porque também enxerga esse outro da mesma forma. Entretanto, o amor verdadeiro é a única forma de afirmação e reconhecimento do ser humano como pessoa, bem como a única norma que tem perfeita consonância com sua identidade e que deve reger as relações entre os seres humanos.

4. A PESSOA HUMANA E O AGIR POR AMOR

O amor interpessoal permite entender o ser humano como um bem que não pode ser nivelado com um objeto de uso, como se fosse meio para se alcançar um fim qualquer. Somente o amor é capaz de estabelecer e manter uma relação apropriada entre pessoas que, no ato de amor, buscam a atualização de suas potencialidades. O amor verdadeiro é voltado para o bem autêntico e viabiliza o desenvolvimento da essência da pessoa. É preciso que o ato de amar tenha correspondência com a natureza do ser pessoal. Por corresponder à natureza e aos valores da pessoa, o amor manifesta a intrínseca relação entre a antropologia personalista e a ética do amor, tal como se observa nos seguintes dizeres:

O mandamento do amor constitui também a medida das tarefas e das exigências com que se deve enfrentar todo o homem - todas as pessoas e todas as comunidades - para que se converta em uma realidade todo o bem contido no atuar e no existir junto com os outros (WOJTYLA, 2005, p. 1135, tradução nossa).

Apesar de se tratar de um mandamento, a norma do amor brota do interior da pessoa, mas, não pode ser reduzido a uma experiência emocional. O amor é o bem maior para a pessoa e é “[...] a única energia que, por si só, permite aproximar-se muito de uma pessoa, entrar em seu mundo e, de certa forma, (moralmente) identificar-se com seu ser” (WOJTYLA, 1997, p. 302, tradução nossa). A ação de doar-se, entregar-se ao outro é chamada de ação amorosa. Trata-se de uma ação que coloca em movimento a própria liberdade. Por sua vez, esse movimento indica algo muito significativo para o entendimento da liberdade: “[...] a liberdade é um meio; o amor é um fim” (WOJTYLA, 2005, p. 596, tradução nossa). No ato de doação, de entrega, a pessoa humana dispõe de si mesma, realizando-o na qualidade de um ser racional, livre e consciente.

O amor da pessoa pela pessoa se mostra, em sua veracidade, pela atitude de quem afirma amar. O amor deve ter como fim a outra pessoa, o próximo, considerado em sua integralidade física, psíquica e espiritual. O amor assim bem entendido implica negação de qualquer forma de utilização do outro.

Deve-se dar a cada ser humano aquilo que ele tem direito enquanto e porque pessoa (MARITAIN, 1964). Fica demonstrada, pois, a necessidade vital, no mundo das pessoas, da norma do amor. A solução negativa quanto ao uso objetivo da pessoa é não usar e a solução afirmativa não pode ser outra senão

amar. Somente a pessoa é apta a compartilhar o amor. É indispensável, portanto, afirmar o bem da humanidade e, essencialmente, o valor objetivo da pessoa humana, para que se efetive um verdadeiro amor.

O amor de pessoa para pessoa se contrapõe ao utilitarismo e permite entender o ser humano como um bem que não pode ser equiparado a objeto de uso, a um meio para um fim. Apenas o amor pode manter uma relação própria e plena entre pessoas que, amando-se umas às outras, realizam a atualização de suas potencialidades. O amor verdadeiro é direcionado para o bem autêntico e desenvolve a essência da pessoa, haja vista que a afirmação da pessoa, em virtude de sua intrínseca capacidade de amar, torna-se indissociável da verdade, de acordo com a qual a pessoa é merecedora de amor e autodoação (SEIFERT, 1985).

É preciso que o ato de amor corresponda à natureza do ser pessoal. O processo de aperfeiçoamento da pessoa sofre interdições pelos simulacros de amor, os quais podem se orientar, muitas vezes, para um bem que, na realidade, não passa de uma ilusão. O componente natural da norma personalista do amor, por sua vez, pode ser demonstrado pela razão natural, pois, “[...] tal norma é tentativa de traduzir o mandamento do amor na linguagem da ética filosófica. A pessoa é um ser para o qual a única dimensão adequada é o amor. [...] O amor por uma pessoa exclui que se possa tratá-la como objeto de gozo” (JOHN PAUL II, 1995, p. 186).

O amor é comunitário e é pressuposto para que se constitua, realmente, uma comunidade humana, caracterizada pelas noções mais basilares de pertencimento e proximidade. A norma do amor, não obstante seja um mandamento, deve emergir no interior da pessoa. No entanto, o amor não se reduz a uma experiência emocional. Os atos amorosos verdadeiros, sobretudo, são volitivos (WOJTYLA, 1979, p. 347, tradução nossa).

O mandamento do amor também não se restringe somente à obediência da lei que emite o comando de amar, como se coloca no pensamento kantiano, uma vez que esse mandamento se vincula, inclusive, à noção de valor. O dever e o valor, portanto, estão conjugados para a experiência e consciência moral do ato de amor.

O amor é o bem maior para a pessoa e se apresenta como a “[...] única energia que, por si só, permite aproximar-se muito de uma pessoa, entrar em seu mundo e, de certa forma, (moralmente) identificar-se com seu ser” (WOJTYLA, 2005, p. 100, tradução nossa).

Entre os seres humanos, o amor constitui-se um princípio ou um ideal. No entanto, implica um processo de construção e aprimoramento. A ação humana, em sua liberdade e na tendência a utilizar as pessoas, deve se amoldar, paulatinamente, ao amor em todas as circunstâncias de sua existência. A lei natural, compreendida de forma personalista e dinâmica, deve orientar a pessoa humana nesse seu processo de aperfeiçoamento. Qualquer tentativa de fuga dessa razão natural coloca em sério risco a pessoa como valor e os valores da pessoa.

Para melhor se compreender esse amor, o aprofundamento na filosofia do ser, que transcende os fenômenos, torna-se indispensável, na medida em que ela conduz à dependência inarredável da causa primeira (WOJTYLA, 1997).

A participação da vida humana da vida subsistente da causa primeira e a inclinação do ser humano para reconhecer e acolher a lei natural fundamenta seu valor e sua dignidade.

5. O AMOR PELA PESSOA HUMANA COMO PARÂMETRO DE AFIRMAÇÃO DE SUA DIGNIDADE

Uma dignidade infinita, inalienavelmente fundada no seu próprio ser, capaz de orientar-se pela norma do amor, é inerente a cada pessoa humana, para além de toda circunstância e em qualquer estado ou situação em que se encontre. Este princípio, plenamente reconhecível também pela razão natural, coloca-se como fundamento do primado da pessoa humana e de sua proteção integral.

Esse valor único e eminente de cada pessoa humana teve eco na *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948), aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas.

Essa mesma dignidade pode ser atacada, quando a pessoa humana é privada de uma série de bens materiais e imateriais que compõem um conjunto de direitos naturais que lhe são inerentes. Ainda que já exista certo consenso, quase geral, sobre a importância e também sobre o caráter normativo da dignidade e do valor único e transcendente de cada ser humano, a expressão “dignidade da pessoa humana” pode prestar-se a muitos significados. Essa polissemia abre caminho para equívocos e contradições que levam a indagar se, realmente, a igual dignidade de todos os seres humanos tem sido reconhecida, respeitada, protegida e promovida em toda circunstância.

Não obstante, é essa mesma indagação conduz ao reconhecimento de uma quádrupla distinção do conceito de dignidade: a dignidade ontológica, a dignidade moral, a dignidade social e a dignidade existencial.

A acepção de maior relevância é aquela atrelada à dignidade ontológica, inerente à pessoa enquanto tal, pelo simples fato de existir naturalmente. Essa dignidade não pode jamais ser cancelada, permanecendo válida para além de todas as vicissitudes em que os indivíduos venham a se encontrar na vida.

No tocante à dignidade moral, ela se refere ao exercício da liberdade por parte da pessoa humana. Embora dotada de consciência, a pessoa humana continua sujeita à possibilidade de agir contra ela. Ao assim proceder, ela se comporta de um modo não digno de sua natureza. Contudo, tal possibilidade existe. Os malfeitos morais são fatos registrados na própria história da humanidade. Quando eles acontecem, tem-se a impressão que as pessoas parecem ter perdido qualquer traço de dignidade.

E, no que diz respeito à dignidade social, ela se relaciona com as condições nas quais uma pessoa se encontra em sua vida na coletividade. Quando falta um piso vital mínimo para sua sobrevivência, assevera-se que a pessoa humana apresenta uma vida indigna. Esta última acepção, a dignidade existencial, refere-se a situações que caracterizam a sua condição biopsicossocial. Envolve uma pessoa que, apesar de dispor do necessário para viver, por motivos diversos, tem dificuldade de viver em paz, com alegria e esperança. São aquelas de situações que trazem para a pessoa restrições físicas severas, dependências patológicas e outros embaraços que a levam a experimentar como indigna a própria

condição de vida.

Nas três acepções, a moral, a social e a existencial, a expressão vida indigna não indica, de modo algum, um juízo quanto à pessoa; ao contrário, somente pretende evidenciar o fato de que a sua dignidade inalienável foi contraditada por alguma circunstância ou situação em que se encontra vivendo. Assim, é esta ou aquela circunstância ou situação que coloca a pessoa humana em posição de vida indigna, mas, sua dignidade mesmo não é nunca anulada. Até pode parecer perdida, porém, vale frisar, não está aniquilada de maneira alguma. Como isso se explica, poder-se-ia perguntar. A resposta é direta e simples: as distinções aqui apresentadas só fazem recordar, a todo momento, o valor daquela dignidade ontológica, haja vista que ela é enraizada no próprio ser da pessoa humana e subsiste para além de qualquer circunstância ou situação. A propósito, a Declaração *Dignitas infinita*, que trata do tema da dignidade humana, por ocasião do 19º aniversário de morte de João Paulo II, publicada em 02 de abril de 2024, assim registra:

O sentido mais importante é aquele ligado à *dignidade ontológica*, que compete à pessoa enquanto tal, pelo simples fato de existir e de ser querida, criada e amada por Deus. Esta dignidade não pode jamais ser cancelada e permanece válida para além de toda circunstância em que os indivíduos venham a se encontrar (DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 2024, n. 7).

É pertinente recordar o conceito foi formulado por Anício Mânlio Torquato Severino Boécio, o qual assim redigiu: pessoa é “[...] substância individual de natureza racional” (BOÉCIO, 2005, p. 57). Esse conceito boeciano de pessoa foi assimilado por Tomás de Aquino (AQUINO, 2009). E o escolástico assim o explicou com os seguintes dizeres:

O particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeitas nas substâncias racionais que têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas. Ora, as ações estão nos singulares. Por isso, entre as outras substâncias os indivíduos de natureza racional têm o nome de pessoa. E eis por que, na definição acima, diz-se: a substância individual, para significar o singular no gênero substância. E acrescenta-se ‘de natureza racional’, para significar o singular nas substâncias racionais (AQUINO, 2009, p. 523).

Além disso, não se pode deixar de lembrar o acréscimo trazido pelo Doutor Angélico: “Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional” (AQUINO, 2009, p. 529).

A mencionada Declaração, *Dignitas infinita* - sobre a dignidade humana -, não hesita em sinalizar que esse conceito de pessoa humana exprime o fundamento da sua dignidade. A propósito, mesmo que seja difundida uma sempre maior conscientização quanto ao tema da dignidade humana, ainda hoje são

observados muitos mal-entendidos sobre o conceito de dignidade, que se desviam de seu significado. Uns sustentam que seria preferível empregar a expressão dignidade pessoal (e direitos da pessoa), ao invés de dignidade humana (e direitos do homem), uma vez que entendem como pessoa somente um ser que é capaz de raciocinar. Em consequência, asseveram que a dignidade e os direitos se deduzem da capacidade de conhecimento e de liberdade, que nem todos os seres humanos possuem.

Ao sobressair uma ideia reducionista como essa, por exemplo, não teria dignidade pessoal, por exemplo, a criança ainda não nascida, nem o idoso não autossuficiente, nem o portador de deficiência mental.

No entanto, em sentido contrário, é bastante plausível orientar-se pela noção primordial de que a dignidade de cada pessoa humana, que lhe é dada, permanece para além de toda circunstância e o seu reconhecimento independe do juízo sobre a capacidade da pessoa de entender e de agir livremente. De outro modo, a dignidade não seria, como tal, inerente à pessoa, independente dos seus condicionamentos e merecedora de um respeito incondicionado. Somente reconhecendo ao ser humano uma dignidade intrínseca, que não se perde jamais, é possível assegurar a tal qualidade própria do ser humano um inviolável e seguro fundamento. Sem nenhuma referência ontológica, o reconhecimento da dignidade humana oscilaria ao sabor de diferentes e arbitrárias avaliações. A única condição para que se possa falar de dignidade inerente à pessoa é a sua pertença à natureza humana, em função da qual os direitos da pessoa são direitos do ser humano.

De fato, entendida como substância individual, a pessoa possui dignidade ontológica, ou seja, aquela que se encontra encravada no nível metafísico do próprio ser. A palavra “racional” engloba todas as capacidades do ser humano, seja a de conhecer e entender, seja a de querer, amar, escolher, desejar. E envolve, ainda, todas as capacidades corpóreas intimamente relacionadas àquelas já apontadas. A expressão “natureza” indica as condições próprias do ser humano que tornam possíveis as várias operações e experiências que o caracterizam. A natureza é o princípio do agir. E aqui cabe retomar o ensinamento tomista quanto à opinião daqueles que privam as coisas naturais de suas próprias ações: “Se o agir segue o ser em ato, não é razoável que se prive de sua ação um ato mais perfeito” (AQUINO, 1968, p. 283, tradução nossa).

O ser humano não cria a sua natureza, mas a possui como recebida, podendo desenvolver as próprias capacidades que essa mesma natureza lhe concede em potência. Ao exercer a liberdade para cultivar as riquezas da sua natureza, a pessoa humana se constrói no tempo e no espaço. Se, em função de certos limites ou determinadas condições, não é capaz de atuar com tais capacidades, a pessoa subsiste sempre como substância individual, com toda a sua dignidade. Isso se pode constatar, por exemplo, em uma criança ainda não nascida, em uma pessoa em estado de inconsciência, em um idoso com suas fragilidades da idade avançada. Nos tempos em curso, o termo “dignidade” é utilizado, sobretudo, para sublinhar o caráter único da pessoa humana, incomensurável em relação aos outros seres do universo. Aliás, é interessante notar como a Declaração *Dignitas infinita*, que versa sobre a dignidade humana, de forma dialógica, se posiciona em relação à Declaração Universal dos Direitos Humanos:

Neste horizonte, compreende-se o modo em que é usado o termo dignidade na *Declaração* das Nações Unidas de 1948, em que se trata da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos, iguais e inalienáveis. Somente este caráter inalienável da dignidade humana permite que se fale de direitos do homem (DICASTÉRIO PARA A DOUTRINA DA FÉ, 2024, n. 14).

Na cultura hodierna, a referência mais próxima ao princípio da dignidade inalienável da pessoa é a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, que foi definida como “[...] pedra miliária, posta na longa e difícil caminhada do gênero humano [...]” (JOÃO PAULO II, 1979, n.7). E são bastante significativos os seguintes dizeres:

É necessário medir o progresso da humanidade não somente pelo progresso da ciência e da técnica [...] mas simultaneamente pelo primado dos valores espirituais e pelo progresso da vida moral, precisamente neste campo que se manifesta o pleno domínio da razão, através da verdade nos comportamentos da pessoa e da sociedade, e também o domínio sobre a natureza; e triunfa silenciosamente a consciência humana, conforme diz o antigo ditado: [...] o gênero humano vive pela arte e pela razão (JOÃO PAULO II, 1979, n. 7).

Para resistir às tentativas de anulação ou modificação do significado profundo daquela *Declaração*, é muito importante recordar alguns princípios essenciais que devem ser sempre retomados: respeito incondicionado à dignidade humana; uma referência objetiva para a liberdade humana; estrutura relacional da pessoa humana; e, libertação do ser humano de condicionamentos morais e sociais (DICASTÉRIO PARA A DOUTRINA DA FÉ, 2024). A perda paulatina da noção desses princípios, nos tempos atuais, tem dado margem a algumas graves violações da dignidade humana, como por exemplo, o drama da pobreza; a guerra; o sofrimento dos migrantes; o tráfico de pessoas; os abusos sexuais; as violências contra as mulheres; o aborto; a maternidade sub-rogada; a eutanásia e suicídio assistido; o descarte das pessoas com deficiência, entre outras (Dicastério para a Doutrina da Fé, 2024).

Karol Wojtyla já afirmava o ser humano como pessoa, seu valor e sua dignidade intrínseca ao fato de ser pessoa, o que não lhe é outorgado por poderes institucionais imanentes. Desse modo, ele se orienta pelo pensamento antropológico personalista de fundamento ontológico (SILVA, 2005). Sua compreensão de pessoa humana não se limita, pois, à abordagem fenomenológica. Para ele, a fenomenologia é ponto de partida, mas não de chegada, haja vista que a compreensão integral e profunda da pessoa humana requer, invariavelmente, o arrimo metafísico. Esse referencial metafísico, inclusive, dá a necessária amarração para se compreender o amor como parâmetro para a afirmação incondicional da dignidade ontológica da pessoa humana.

O amor pode dirigir-se, antes de tudo, à própria pessoa, fazendo-a assim objeto de um ato de amor. De acordo com as premissas schelerianas sobre o amor, é preciso expor o valor essencial da pessoa. De fato, Max Scheler defende que esse amor possibilita entrar em contato imediato como o que ele chama de ideais da pessoa. O ideal ético de uma pessoa deve servir de critério para avaliar seus atos no campo ético. As normas gerais não são suficientes para tal fim, uma vez que todo homem há de ser julgado segundo a relação que exista entre suas ações e o ideal de valores que experimenta no amor à própria pessoa. Ao formular assim suas ideias a esse respeito, Max Scheler não deixa de introduzir sua própria concepção da consciência. Segundo ele, a fonte dos valores morais não é a consciência, e sim o amor, haja vista que é ele, o amor, que possibilita entrar em contato imediato com os valores essenciais da pessoa (SCHELER, 2001).

A função da consciência consiste em recompilar em si os valores morais, os quais estão contidos, em certo sentido, nas normas gerais transmitidas pela tradição e apoiadas na autoridade, assim como os demais valores morais, que devem sua aparição à vitalidade da esfera pessoal, isto é, à experiência específica da pessoa.

Ao dialogar com o pensamento scheleriano sobre o amor, Karol Wojtyła observa que, de fato, Max Scheler defende que o amor permite entrar em contato imediato com o que ele chama de valores ideais (WOJTYLA, 1982b, tradução nossa). Entretanto, Karol Wojtyła faz uma ressalva ao pensamento de Max Scheler. Para ele, Max Scheler não entende a pessoa como uma substância e nem como um sujeito no sentido metafísico, adotando apenas uma teoria atualista da pessoa, ou seja, a pessoa se relaciona aos atos que realiza. Na ótica wojtyliana, cabe sim a possibilidade de se deter para refletir sobre o ato, mas esta reflexão não constitui, em absoluto, sinônimo de objetivação. E, quando não se consegue objetivar o ato, tampouco se chega a objetivar a pessoa (WOJTYLA, 1982b, tradução nossa).

Cabe indagar então: o que constitui o valor essencial da própria pessoa e por que tal valor é ideal? É ideal porque o fundam os valores ideais a que se dirigem determinados atos intencionais da pessoa. Nesses atos, a pessoa experimenta seu mundo ideal de valores de maneira que tais valores não de se ver realizados pela pessoa. Desse modo, e como consequência do amor por si mesma, a pessoa experimenta seu próprio ideal ético. E por que há de ser ético ou ideal? Pela lei interna do ethos: os valores morais se manifestam na realização dos valores objetivos, que até podem constituir objeto de atos emotivistas, porém, mais do que isso, constituem objeto de realização de atos da vontade, o que exige não excluir a razão prática da relação com o objeto. É assim que o amor passa a ser entendido como “[...] experiência na totalidade ideal e, ao mesmo tempo, na totalidade experimental” (WOJTYLA, 1982b, p. 32, tradução nossa). Por isso, é ético tal ideal e ético é o apelo que os valores experimentados contêm. Pode-se dizer que o amor pela própria pessoa tem um total significado moral. E, nesse sentido, apresenta-se como parâmetro objetivo para a afirmação e o reconhecimento da inalienável dignidade da pessoa humana.

6. CONCLUSÃO

Karol Wojtyla admite a importância inicial da experiência. Ele toma a fenomenologia como ponto de partida, uma vez que ela traz a experiência imediata e intuitiva dos objetos, levando-os para a consciência. Na busca fenomenológica de volta às coisas mesmas e de apresentação de uma resposta sobre a identidade do ser humano, perscruta a dimensão concreta desse ser humano e a identifica na pessoa. No entanto, Karol Wojtyla não tem como marco inicial a pessoa em si, mas a ação por ela realizada. Para ele, é pela via da ação que se chega à pessoa, e não da pessoa que se vai à ação.

Ao priorizar a ação, Karl Wojtyla identifica o elemento humano chamado consciência, um ato que acompanha o conhecimento sensitivo e intelectual, gerando um entendimento concomitante. Como é dotada das funções de reflexividade e reflexão, a consciência possibilita a pessoa alcançar a inteligibilidade de suas ações, notar a dinâmica de cada uma delas e, ainda, angariar experiências dessas mesmas ações como dinamismos próprios dos sujeitos agentes.

A consciência não é, todavia, independente de todo o resto, haja vista que ela mantém relação de dependência com a verdade. A consciência também não produz suas próprias leis. Ela não possui essa prerrogativa legisladora, cabendo-lhe descobrir as normas na esfera objetiva dos valores. Isso porque o bem moral possui um núcleo objetivo que é caracterizado por princípios indeclináveis de atuação e, dentre eles, há o princípio da dignidade da pessoa humana. A fundamentação dessa dignidade é da maior relevância.

Karol Wojtyla entende que a filosofia da consciência, mormente na perspectiva fenomenológica, enriqueceu o conhecimento dos fenômenos empíricos, muito embora não tenha sido capaz de dar o indispensável passo metafísico. Sua antropologia é personalista, apoiada em uma fundamentação metafísica. A compreensão do homem, como ente pessoal, constitui um dos fundamentos para a afirmação do valor e da dignidade da pessoa humana. Por isso, ele adere à concepção tomista de que a existência do ente se torna possível por sua participação no Ser, o que implica, por certo, participar de seu valor.

Na ótica wojtyliana, o valor e a dignidade da pessoa humana ficam bem mais nítidas quando sua consciência assimila que ela é ente apto a participar do Ser. A pessoa é preservada na participação. No entanto, participar não quer dizer apenas uma associação, e sim ser pessoa, o que leva a afirmar que sua dignidade e seu valor estão insculpidos em sua estrutura ontológica.

Para Karol Wojtyla, a subjetividade ôntica (ato de ser) e a subjetividade pessoal (consciência) constituem a pessoa, entendida como alguém inclinado ao bem moral objetivo, dotada de liberdade e orientada pela verdade, com aptidão para coexistir e agir junto com o outro. Aqui se tem uma relação de caráter personalista, vivida com experiência, consciência e liberdade, para agir pelo e para o bem moral objetivo, mantendo sempre assegurado o valor indeclinável da dignidade da pessoa humana.

São admitidas as noções de dignidade moral, social e existencial, porém, a acepção mais importante é aquela vinculada à dignidade ontológica, que é dada à pessoa enquanto tal, pelo simples fato de existir naturalmente. Essa dignidade não pode jamais ser cancelada, mantendo-se sempre

válida, independentemente de quaisquer vicissitudes que marquem a vida desta ou daquela pessoa.

A dignidade ontológica não é concedida à pessoa por outros seres humanos, a partir de seus talentos e qualidades, de modo que possa ser anulada por alguma circunstância da vida. Se assim o fosse, ela seria condicionada e alienável. E mais ainda. Nesse caso, o próprio significado de dignidade, mesmo que continuasse a merecer algum respeito, ficaria vulnerável e propenso ao de ser abolido, até mesmo, por alguma motivação ideológica.

Na realidade, a dignidade ontológica é intrínseca à pessoa, anterior a qualquer reconhecimento, razão pela qual não pode jamais ser perdida. Na antropologia personalista wojtyliana, é essa dignidade ontológica que fundamenta o agir que segue o ser e que reconhece tanto a pessoa humana como valor objetivo, quanto o valor da pessoa humana como inalienável, independente das diversas situações que, eventualmente, em uma ou outra circunstância, sejam registradas em sua vida social.

Afinal, é essa mesma dignidade ontológica que serve como parâmetro para se compreender a pessoa humana como valor objetivo, quanto o valor da pessoa humana como indeclinável, em qualquer tempo e espaço, haja vista que é capaz de agir por amor do mesmo modo que é objeto desse amor.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. Tradução de Aldo Vannucchi et al. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009. v. I. 693 p.

AQUINO, Tomás de. **Suma contra los Gentiles**. Traducción de Fr. Jesús M. Pla Castellano. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968. v. II. 1015 p.

BOÉCIO, Anício Mânlio Torquato Severino. **Escritos** (opuscular sacra). Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005. 354 p.

BURGOS, Juan Manuel. **Para compreender a Karol Wojtyła**: una introducción a su filosofía. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014. 160 p.

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Dignitas infinita**: Declaração sobre a dignidade humana. 2 abr. 2024. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20240402_dignitas-infinita_po.html. Acesso em: 10 out. 2024.

GIOVANNI PAOLO II. **Memoria e identità**: colloqui nella transizione del millenio. Milano: BUR, 2013.

JOÃO PAULO II. Discurso na Assembleia Geral das Nações Unidas. 2 out. 1979. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu.html. Acesso em: 03 mar. 2025.

JOHN PAUL II. **Crossing the Threshold of Hope**. New York. Knopf, 1995. 256 p.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2019. 138 p.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão prática**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016. 240 p.

MARITAIN, Jacques. **A filosofia moral**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1964.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 10 out. 2024.

SCHELER, Max. **Ética** - Nuevo ensayo de fundamentación de um personalismo ético. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós, 2001. 758 p.

SEIFERT, Josef. Fenomenologia e consciência da filosofia de Karol Wojtyla: para uma nova metafísica clássica da pessoa em antropologia. In: **Antropologia e práxis no pensamento de João Paulo II**. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1985.

SILVA, Paulo Cesar da. **A antropologia personalista de Karol Wojtyla: pessoa e dignidade no pensamento de João Paulo II**. Aparecida: Ideias & Letras, 2005. 152 p.

WOJTYLA, Karol. **Alle fonti del rinnovamento**. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2007. 449 p.

WOJTYLA, Karol. Persona e Atto. In: STYCZEN, Tadeusz; REALE, Giovanni (org.). **Metafísica della Persona**: tutte le opera filosofiche e saggi integrativi. 3. ed. Milano: Bompiani, 2005. 1789 p.

WOJTYLA, Karol. **Mi visión del hombre**. Hacia una nueva ética. Traducción de Pilar Ferrer. 3. ed. Madrid: Palabra, 1997. 367 p.

WOJTYLA, Karol. **Amor e responsabilidade** - estudo ético. Tradução de João Jarski e Lino Carrera. São Paulo: Loyola, 1982a. 254 p.

WOJTYLA, Karol. **Max Scheler y la ética cristiana**. Traducción de Gonzalo Haya. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982b. 223 p.

RESUMO

O estudo analisa a cultura na modernidade e na pós-modernidade articulando os conceitos de David Harvey e Zygmunt Bauman para compreender as transformações contemporâneas, sobretudo frente à globalização, à fluidez e à transitoriedade. Na modernidade clássica instituições sólidas e hierarquizadas estruturavam o pertencimento, regulavam o comportamento individual e promoviam a produção e o consumo de massa, como exemplificado pelo fordismo, associado à padronização cultural e econômica. Harvey argumenta que essas práticas moldaram hábitos, territórios e estilos de vida, criando uma rede global de produção, circulação e consumo que ainda influencia o presente. Na pós-modernidade líquida, Bauman identifica a substituição das instituições rígidas (*casa*) por estruturas flexíveis e transitórias (*acampamento*), refletindo a mobilidade, a liberdade individual e a instabilidade das relações sociais e culturais. O pertencimento, antes territorialmente fixo, torna-se relacional e efêmero, enquanto a cultura se manifesta como processo dinâmico e em constante movimento, marcado pelo sincretismo, pela interculturalidade e por fluxos digitais de informação. A emancipação do indivíduo deixa de depender da fixação territorial ou da adesão a normas coletivas, sendo redefinida pela autonomia e capacidade de experimentar. No entanto, a liberdade contemporânea coexiste com a incerteza, a anomia e a responsabilidade pessoal em contextos sociais e econômicos instáveis. O estudo conclui que a cultura contemporânea é produto da intersecção entre economia, tecnologia, relações sociais e significados simbólicos, exigindo uma análise crítica que reconheça a complexidade das interações locais e globais.

Palavras-chave: Cultura; Pós-Modernidade; Território; Turismo.

ABSTRACT

This study analyzes culture in modernity and postmodernity, articulating the concepts of David Harvey and Zygmunt Bauman to understand contemporary transformations, especially in the face of globalization, fluidity, and transience. In classical modernity, solid and hierarchical institutions structured belonging, regulated individual behavior, and promoted mass production and consumption, as exemplified by Fordism, associated with cultural and economic standardization. Harvey argues that these practices shaped habits, territories, and lifestyles, creating a global network of production, circulation, and consumption that still influences the present. In liquid postmodernity, Bauman identifies the replacement of rigid institutions (home) with flexible and transient structures (camp), reflecting mobility, individual freedom, and the instability of social and cultural relations. Belonging, previously territorially fixed, becomes relational and ephemeral, while culture manifests itself as a dynamic and constantly moving process, marked by syncretism, interculturality, and digital flows of information. Individual emancipation no longer depends on territorial fixation or adherence to collective norms, being redefined by autonomy and the capacity for experimentation. However, contemporary freedom coexists with uncertainty, anomie, and personal responsibility in unstable social and economic contexts.

The study concludes that contemporary culture is a product of the intersection between economics, technology, social relations, and symbolic meanings, requiring a critical analysis that recognizes the complexity of local and global interactions.

Keywords: Culture; Post-Modernity; Territory; Tourism.

1. INTRODUÇÃO

A construção textual apresentada objetiva trazer análises acerca de alguns eixos temáticos em relação à modernidade e à pós-modernidade relacionados com a questão cultural, associada com algumas das importantes transformações que ocorrem na contemporaneidade, principalmente no que concerne ao processo de globalização bem como à efemeridade, fluidez e transitoriedade; aspectos que cristalizam um novo cenário global com desdobramentos regionais e locais, através do qual se dão as diferentes e complexas relações na esfera cultural. Para tanto recorreu-se, de forma central, ao pensamento e à reflexão a partir das considerações de David Harvey¹ em *A Condição Pós-Moderna*, e da análise de Zygmunt Bauman² em *Modernidade Líquida*.

O esforço fixou-se na articulação entre os conceitos de modernidade e pós-modernidade. Buscou-se a construção de ideias e elaborações sobre como e em que medida se dá a espacialização em territórios do caráter flutuante da cultura nesta dinâmica que se faz presente neste primeiro quartel do século XXI.

2. PÓS-MODERNIDADE: DESDOBRAMENTOS CULTURAIS E ESPACIAIS

Há estudos e análises científicas, agregando uma vasta gama de pensadores com diversas correntes teóricas e metodológicas, quanto ao apontamento da crise de tradicionais instituições como instrumentos que possibilitem a emancipação do homem e a construção de uma vida centrada na dignidade humana, trazendo implicações marcantes para as facetas de ordem cultural. Este esgotamento se cristaliza principalmente através da sangria do caráter ideológico de certas instituições que, até o final dos anos 1960 e início dos anos 1970 do século passado, em algumas nações e em contextos específicos, serviam como palcos de contestação da ordem econômica, política e social vigente, fomentando práticas culturais que acabavam por manifestar este descontentamento através de diversas formas de expressão.

1 - HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral & Maria Stela Gonçalves. 25 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

2 - BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução: Plínio Dentzien. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2021.

O “derretimento” das instituições, ilustrado pela crise identitária de boa parcela dos partidos socialistas no Ocidente, cujas práticas de poder atestam para uma contradição do discurso em relação à ação concreta, é um fator que se soma, concomitantemente, à crescente importância contemporânea de entidades ligadas ao terceiro setor, como as organizações não governamentais sobretudo de cunho ecológico, como instrumentos que efetivamente concretizam a tão esperada ação e transformação.

Para Zygmunt Bauman (2021) o engajamento político-ideológico, característico da modernidade clássica, além de não ser mais necessário torna-se ineficaz no tempo da modernidade líquida. Os agentes sociais não se fixam mais às doutrinas ultrapassadas e carregadas de contradições. Bauman (2021) recorre à bem construída metáfora da *casa* e do *acampamento*. A casa, sob a luz da modernidade dura e pesada, seria a instituição construída repleta de ordenações e regras, submetida a um certo comando ou controle, a um poder dirigente. Traria a segurança necessária e efetivamente necessária³ a seus membros, podendo-se inclusive abstrair um conceito associado à cultura: o de necessidade para o grupo, ou seja, a horda. Bauman (2021) trata, a rigor, de outras situações advindas através da modernidade líquida que se associam plenamente com esta ideia. *Não fale com estranhos*, por exemplo, é um apontamento popular que carrega um elemento moderno e pesado que pode ser atribuído ao pertencimento presente na territorialidade e associado com as práticas culturais radicalmente demarcadas, ou seja, com o recrudescimento das culturas duras protagonizadas sobretudo pelos agentes estatais comumente opressores.

Torna-se pertinente, a partir de tais formulações, trazer à tona elementos do fordismo, conforme David Harvey (2010), etapa de clara racionalização não apenas da planta industrial, através da qual se dá a produção em massa e o consumo em massa. Henry Ford oferece ao trabalhador o salário pago e o tempo necessário para o pleno consumo, criando condições para a realização do desejo do consumidor e alargando a base da demanda, necessária à plenitude do mecanismo de acumulação, conformando um movimento quantitativo. Alan Sugar, presidente da *Amstrad Corporation*, empresa do complexo industrial militar estadunidense, anos depois durante a década de 1970 em plena Guerra Fria, afirma: “se houvesse mercado de armas nucleares portáteis produzidas em massa, nós também as venderíamos.” (HARVEY, 2010, p. 317).

3 - Repetição proposital do termo.



Figura 1 – Evolução da marca da Amstrad Corporation, empresa criada no Reino Unido em 1968.

Fonte: <https://amstrad.com/about-us/>. Acesso em: 22 nov. 2025.

Ao promover a inserção dos trabalhadores na esfera do consumo, o fordismo consolidou fundamentos importantes no que concerne aos mercados culturais por meio da mercadificação da cultura e da indústria cultural, objeto de análises mordazes de certos setores da Escola de Frankfurt.

Os anos 1920 trazem à América do Norte grande otimismo na economia movido pelo motor à combustão que dá os primeiros passos nas instalações fabris de Michigan, articulando toda a complexa cadeia produtiva do petróleo desde a prospecção até a distribuição nos primeiros postos de combustível. A Nova York deste momento retrata a efervescência cultural, reproduzindo sobremaneira suas características no campo das artes e espetáculos, destacando-se ainda as grandes estruturas formais urbanas, como o *Empire State Building*, a *Radio City* e o *Rockefeller Center* entre outras, e a instalação dos fixos, destacando-se a conexão dos trens de subúrbio com o avanço das redes de metrô, tendo a *Broadway* como um dos mais significativos símbolos deste cosmopolitismo ocidental.

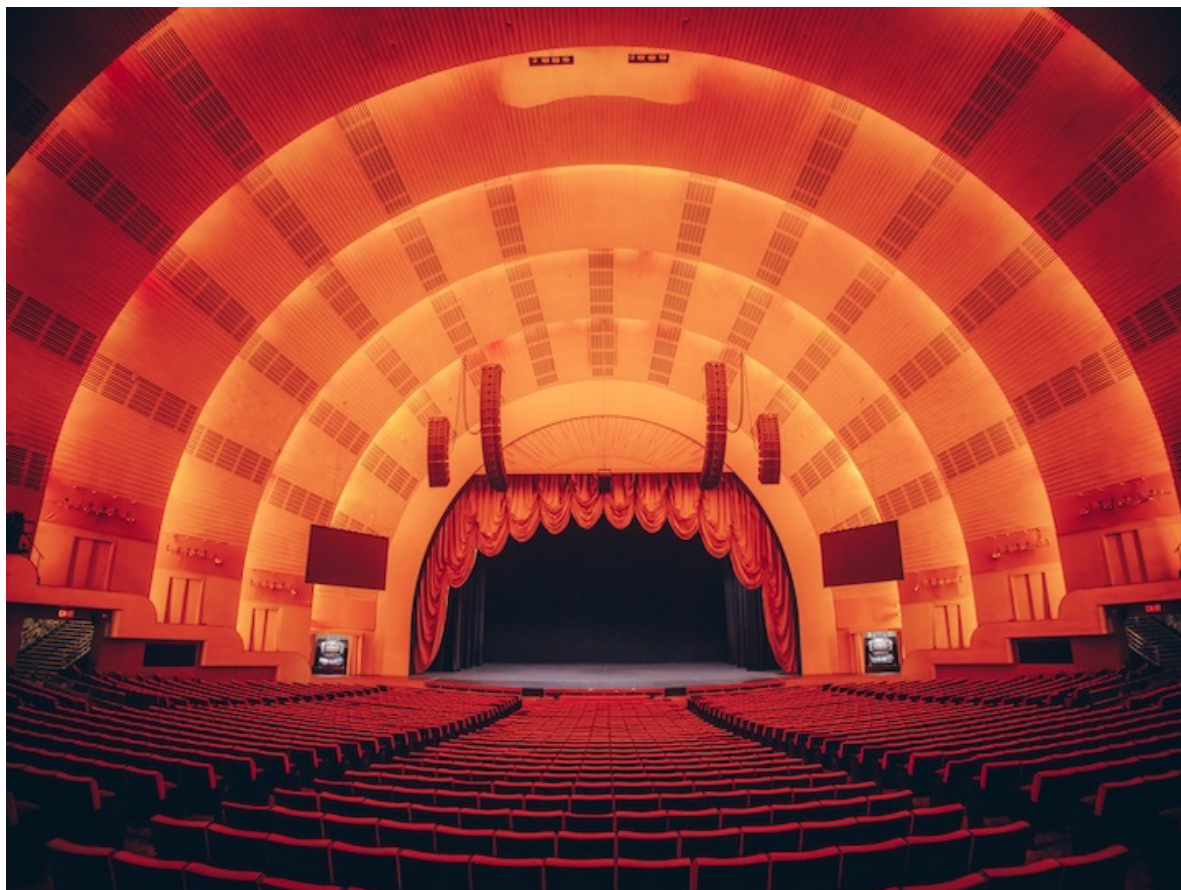


Figura 2 – Grande palco do Radio City Music Hall, Nova York, Estados Unidos, inaugurado em 1932 e um dos maiores centros de espetáculos artísticos e musicais do mundo.

Fonte: <https://www.msg.com/guided-tours/new-york-city-tours/radio-city-music-hall-tour>. Acesso em: 22 nov. 2025.

O alargamento da demanda cultural é acompanhado pelo planejamento burocrático e racional do Estado keynesiano, necessário na intervenção e na regulação da economia através da criação dos instrumentos de política econômica, sobretudo após a Crise de 1929, estabelecida no excesso de oferta de crédito, na crise da superprodução e na grande especulação financeira.

Neste cenário, Harvey (2010) pontua a ascensão econômica e política dos Estados Unidos como potência global, principalmente no período entre as duas grandes guerras, em paralelo à edificação

do mercado global de consumo. Neste período as relações de poder se dão em patamares da ordem bipolar durante o período conhecido como Guerra Fria (1945-1989).

Durante os anos 1960, emergem as práticas contraculturais e as construções de críticas importantes acerca de alguns dos expedientes alicerçados na expansão capitalista após a II Guerra Mundial (1939-1945). Como exemplo o grupo musical *The Doors* começa a se apresentar em pequenos bares e em casas noturnas de Los Angeles e, mais tarde, em toda a Costa Oeste, trazendo melodias e letras de cunho emotivo, existencial e metafísico.

Alguns destes expedientes do capitalismo encontram-se plenamente articulados com o consumo de bens não duráveis e, mais do que isto, com a propagação da emergente e expansiva indústria cultural, sobretudo no campo cinematográfico e televisivo; sucessivamente caso do *Happy End* e dos enlatados.

O modelo fordista encontra significativo obstáculo nos anos 1970 devido ao choque do petróleo, que condiciona alguns estados nacionais a recompor reservas de capital. Arelado a isto Harvey (2010) aponta para um momento de inovação em vários campos da vida cultural, econômica e social.

A acumulação flexível, acompanhada do emprego da tecnologia agregada ao conhecimento e à qualificação da mão-de-obra, compõe um novo cenário de divisão internacional do trabalho em escala global, no qual os países desenvolvidos passam a oferecer requisitos locais vantajosos, fabricando produtos tecnológicos com alto valor agregado. Despontam-se setores econômicos da terceira revolução industrial, articulados com as implementações no campo dos transportes, dinamizando as articulações entre as unidades de gestão e de produção.

Concomitantemente, o modelo toyotista, ao agregar o conhecimento e incorporar outra dimensão produtiva, traz novas implicações nos mecanismos de dispersão das indústrias, criando novas regiões econômicas funcionais e desindustrializando áreas clássicas. O fato é que a industrialização plena não garante a efusiva oferta de mão-de-obra como outrora, durante a industrialização clássica até a primeira metade do século XX. Juntamente com a questão da comercialização da cultura, aparece a emergência do segmento de serviços e, conseqüentemente, o turismo, este como atividade global que preenche a lacuna das horas vagas disponibilizadas graças à alta composição orgânica do capital nos estabelecimentos industriais.

Instauram-se novas modalidades de trabalho, novos tipos de produtos e novos níveis de consumo, atributos que passam pela influência de uma nova compreensão da dinâmica espaço-tempo.

O tempo de giro, definido como “a velocidade com que os dispêndios de dinheiro produzem lucro para o investidor” (HARVEY, 2010, p. 171), revela-se um conceito lapidar visto que é continuamente encurtado. Os circuitos financeiros do capital se revelam dispersos espacialmente, mas conectados

graças às emergentes e contemporâneas tecnologias de informação instantânea. Tais recursos constituem-se em atributos muito importantes na reprodução do capital, gerando a superacumulação, expediente presente na pós-modernidade.

Para Harvey (2010), há encontra um problema para o fordismo, ou seja, a incapacidade, em certa medida, desta plataforma operacional de lidar com o problema da superacumulação tendo em vista a égide do Estado keynesiano que presume maior participação estatal e, teoricamente, maior controle diante dos fatores macroeconômicos.

Esta preocupação não opera somente no campo do lucro, mas no campo do consumo. Tem-se a necessidade imperiosa de se reproduzir os espaços da fruição da mercadoria, atrelados ao setor terciário da economia. Na pós-modernidade, além da emergência do chamado capital fictício ou especulativo, Harvey (2010) retrata a fluidez e a volatilidade com que o capital se move, de um lugar a outro, sem compromissos mais sólidos com determinados territórios ou lugares.

A análise das categorias do espaço e do tempo na vida social visa sedimentar alguns dos mais importantes vínculos presentes nos modos de produção: as práticas e processos materiais tendo em vista a reprodução da vida social, variando conforme aspectos geográficos e históricos.

As sociedades modernas apresentam uma concepção de tempo que se alinha aos movimentos cíclicos e repetitivos, muitos deles vinculados com a agenda semanal, por exemplo, demarcando sensação de segurança e de “avanço” na medida em que os dias, as semanas e os meses do ano vão sendo vividos. Neste tempo cíclico encontra-se o tempo da família e o tempo individual que, para Harvey (2010), é o tempo de acumulação do capital.

O geógrafo inglês contesta a neutralidade da prática, tanto temporal como espacial, pois sempre estarão munidas de significado expresso por meio de conteúdos que variam conforme se alternam os interesses das classes sociais. O autor sustenta que o tempo e o espaço assumem importância na configuração de estratégias de reprodução da mais valia, passando pela produção de bens de consumo, acelerando o ritmo de vida, em conformidade com o sistema capitalista.

O conceito de pertencimento, que se vincula com o território e concomitantemente agrega-se ao projeto de constituição de uma identidade, modelada muitas vezes sob uma forma de “nacional”, ou mesmo de “local”, se torna presente mesmo em cidades como Oizumi, Japão. Em um dos trechos de sua Carta Magna cita-se: “Valorize a sua história e os costumes de sua terra natal. Perfume a sua cidade com o aroma mais nobre que existe: a cultura”⁴. É a cultura vista como “casa”, logradouro onde se encontra segurança e proteção contra supostos estranhos, enfatizando com isto o isolamento, atributo que marcou sobremaneira a cultura oriental por muitos anos até a abertura comercial de portos japoneses

4 - Fonte: Oizumi: Cidade-Irmã de Guaratinguetá. Guaratinguetá: Museu Frei Galvão. Arquivo Memória de Guaratinguetá, 1996, n. 153, p. 1.

ocorrida em meados do século XIX.

Contrapondo-se à ideia da “casa” tem-se o “acampamento”. Este sem normas rígidas, não cabendo o papel de reter alguém, mas permitindo a fuga, a saída em qualquer momento; entrar e sair quando quiser. O “acampamento” submete-se aos preceitos da modernidade líquida que se relacionam com a fluidez das instituições e que não se fixam na territorialidade.

O poder *pós-Panóptico*⁵, termo que sugere a superação em relação ao Panóptico categorizado por Michael Foucault (2021) sendo associado ao controle e à vigilância, se revela na vanguarda das transformações tecnológicas pela instantaneidade e pela velocidade sem precedentes na história. Para Bauman (2010, p. 18) é o “fim da era do engajamento mútuo”, através do qual, durante o auge da modernidade sólida, havia a relação dual entre capital e trabalho, líder e liderado, mãe e filho, trazendo no aparelho do Estado o funcionário qualificado como “encarregado”, submetido ao controle constante de um olhar superior e assim sucessivamente, constituindo uma rede de poder hierarquizada e verticalizada (Bauman, 2010, p. 18). O poder pode se mover com a velocidade do sinal eletrônico. Em termos práticos o poder se tornou verdadeiramente extraterritorial, não mais limitado, nem mesmo desacelerado, pela resistência do espaço:

As principais técnicas do poder são agora a fuga, a astúcia, o desvio e a evitação, a efetiva rejeição de qualquer confinamento territorial, com os complicados corolários de construção e manutenção da ordem, e com a responsabilidade pelas consequências de tudo, bem como a necessidade de arcar com os custos. (Bauman, 2010, p. 18).

Outra análise a ser feita trata da fluidez dos lugares que seria, em verdade, o próprio “derretimento” de certos territórios não apenas em relação ao que se qualifica chamar, em uma designação primária e superficial, de “globalização da economia”. Há no meio acadêmico atual, dentro das Ciências Humanas sobretudo, a superação da análise da globalização de forma simplista, sem a devida elaboração de conexões, interfaces e sutilezas locais ligadas ao campo da arte e da cultura por exemplo, problematizando a atuação dos veículos de comunicação, a formação dos blocos de poder hegemônicos, as tentativas de resistência e, principalmente, as respostas que os grupos sociais oferecem fundamentadas em interfaces, trocas nos campos mais variados, no cambiar constante e mútuo e no caráter sincrético presente na dinâmica cultural⁶.

Um dos pontos nevrálgicos a ser discutido é exatamente o de compreender a cultura como processo dinâmico, carregado de movimentos densos, salutareis e significativos para as práticas culturais do

5 - “Pós” pois se revela como fator superado na atual fase de liquidez.

6 - Estas preocupações foram objeto de estudo e de pesquisa de alguns intelectuais como Garcia Canclini, Milton Santos e Octavio Ianni. Ver:

GARCÍA CANCLINI, Néstor. A globalização imaginada. 2 ed. Tradução: Sérgio Molina. São Paulo: Iluminuras, 2020.

IANNI, Octavio. Enigmas da modernidade-mundo. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal. 32 ed. São Paulo: Record, 2021.

presente século que não mais se cristalizam mediante as variações de humor ou das vontades das tradicionais instituições, mas na plenitude do desfrute e da experimentação da vivência:

A expressão *dinâmica cultural* recebe agora, de volta, seu sentido original e forte, aquele que aparece na literal superfície da palavra: movimento. Movimento é a forma e a matéria da cultura, sua alma. Sob esse aspecto, a globalização, mais uma etapa da cultura flutuante, não significa necessariamente conflitos de culturas e menos ainda aniquilação de culturas mas, acima de tudo, um amplo deslocamento de diferentes culturas num largo leque de direções, trazendo como resultado inúmeras e por vezes fundas modificações em cada uma delas (TEIXEIRA COELHO, 2006, p. 6).

Pode-se dizer que há, conforme assinala Teixeira Coelho (2006, p. 6) a concepção marcante do caráter sincrético que a cultura assume atualmente. A intensificação dos movimentos, referindo-se aos deslocamentos físicos pelo espaço, articulada com os fluxos de informação estabelecidos ao longo das estradas digitais⁷, mediante a incorporação de técnicas mais aperfeiçoadas de troca de informações relacionadas com os recursos da era da informática, acentuam e aprimoram os intercâmbios nas mais diferentes áreas, estabelecendo redes virtuais de afinidades, grupos de discussões, envios e recebimentos de milhões de mensagens de *e-mail* que, diariamente, cambiam arquivos de texto, arquivos gráficos, relatos de experiências emotivas e sociais, enfim, produzindo novos patamares de relacionamento entre distintos segmentos sociais em distintas localidades. Contudo, é bom que se estabeleça que o sincretismo cultural não se resume no aprimoramento dos recursos técnico-científicos. É, pois, prática existente há milhares de anos desde as civilizações pré-Cristãs mais remotas.

A emancipação não torna imprescindível o assentamento como necessidade capital, primordial, ou seja, a formação de um complexo de raízes fixadas ao solo, como na modernidade clássica, vinculando-se em termos econômicos, com base nas políticas dos impérios europeus, à necessidade de se obter as matérias-primas indispensáveis aos processos de industrialização, precisamente em fins do século XIX e início do século XX. No atual processo a itinerância e o nomadismo⁸ substituem ou, em certa medida, reatam os patamares da emancipação no âmbito do indivíduo. Emancipar-se no atual contexto da liquidez significa atingir certa autonomia, possuir liberdade para agir, imaginar e alcançar, realizar desejos.

Rompe-se, para Bauman (2010) com a visão de Émile Durkheim acerca da coesão social em se tratando das práticas de coerção do indivíduo pelo grupo através do gosto médio, que em verdade seria o

7 - Ver: GATES, Bill. A estrada do futuro. Tradução: Beth Viera... et. al. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

8 - Interessante recorrer aos povos nômades problematizados por Bauman que, durante a Antiguidade Clássica sobretudo, percorriam os territórios da África, Ásia e Europa trocando mercadorias e estabelecendo as mais ricas e variadas experiências culturais com diferentes comunidades, configurando a atividade comercial também como um atributo cultural dos mais relevantes. Torna-se possível estabelecer nexos com a divindade Hermes da mitologia grega: deus mensageiro, do comércio, das viagens etc.

mediocre, das normas e na execução de punições. Neste sentido o mesmo Bauman (2010, p. 28) assinala que “a liberdade não pode ser ganha contra a sociedade” e ainda que a anomia, ausência de normas, é um dos piores cenários que podem ser formados para a edificação de uma verdadeira emancipação.

Contudo, o diálogo que pode ser reproduzido e analisado é de que os conceitos da emancipação trazidos pela modernidade clássica, associados com as formulações de Theodor Adorno e Max Horkheimer, articuladores da teoria crítica, estão impregnados pela ideia de ordem associada ao totalitarismo:

A sociedade totalitária da homogeneidade compulsória, imposta e onipresente, estava constante e ameaçadoramente no horizonte – como destino último, como uma bomba nunca inteiramente desarmada ou um fantasma nunca inteiramente exorcizado (BAUMAN, 2010, p. 28).

A fábrica fordista se revela para Bauman (2010) como um ícone desta fase moderna e, ao mesmo tempo, dura e implacável para com o movimento individual. Os movimentos rotineiros da fábrica de Ford, que se expande para outros setores clássicos da industrialização, transformam o tempo da fábrica em rotina e, mais do que isto, acabam por desqualificar quaisquer tentativas de caráter emancipatório no nível dos indivíduos.

O fordismo e, de certa forma também o taylorismo, foram alvos de críticas contundentes também no campo das artes cinematográficas pelo cineasta Charlie Chaplin que, em Tempos Modernos, através do personagem Carlitos, satirizou com astúcia e perspicácia os movimentos repetitivos dentro do sistema da fábrica tradicional, banalizando a rotina dos funcionários e concretizando a exploração capitalista do trabalho alheio. Como as práticas totalitárias, por mais antagônicas que possam parecer, se encontram sem espanto como dois pontos que se movem orbitando sobre as extremidades de um círculo perfeito, Chaplin fora alvo do macarthismo. Este movimento radicalizado por meio do pensamento anticomunista encabeçado pela ala conservadora do Partido Republicano, influenciada pela ideologia armamentista promovida pela formação do complexo industrial-militar concebido pelo presidente dos Estados Unidos Dwight Eisenhower, acabou sendo decisivo para expulsar o artista dos Estados Unidos no início dos anos 1950.

David Harvey (2021, p. 131) assinala, no que concerne ao período fordista, a criação não apenas da produção em massa, mas de um mercado de consumo de massa. Quando Ford aumenta os salários de seus trabalhadores o faz não por benevolência ou complacência aos movimentos operários e sindicais, mas para garantir meios que levasse ao aumento da base consumidora dos automóveis, o que acabou ocorrendo.



Figura 3 – O personagem Carlitos (Charlie Chaplin) em Tempos Modernos (Estados Unidos, Charlie Chaplin, 1936).

Fonte: <https://www.charliechaplin.com/en/films/6-Modern-Times/articles/6-Filming-Modern-Times>. Acesso em: 22 nov. 2025.

A problematização colocada por Harvey (2021) aponta ainda para a plenitude da administração científica racional no âmbito das estratégias globais das fábricas e de suas plantas industriais cada vez mais complexas e com maiores extensões físicas e para a padronização dos hábitos de consumo em escala global, tendo como um dos elementos constituintes deste cenário um Estado aparelhado, burocratizado e instrumentalizado para garantir as condições macroeconômicas e as infraestruturas necessárias para a plena realização destes preceitos, tais como energia, indústria de base e sistemas de

transportes agregando diferentes modais.

Produção em massa significava padronização do produto e consumo de massa, o que implicava toda uma nova estética e mercadificação da cultura...[...] O gerencialismo estatal fordista e keynesiano passou a ser associado a uma austera estética funcionalista (alto modernismo) no campo dos projetos racionalizados. (HARVEY, 2010, p. 131-p. 133).

No âmbito do sistema de classes arquitetado sob a tutela do fordismo, emergem os conflitos entre os estamentos sociais que reforçam ou intensificam a hegemonia da ação coletiva em relação à ação individual. Bauman (2010, p. 39) realimenta, citando Norbert Elias em *A sociedade dos indivíduos*, a importância das vivências de cada um na formação da coletividade em um cenário de convivência recíproca entre “dominação” e “liberdade”.

Retomando posteriormente esta discussão Bauman (2010, p. 41-42) afirma que as classes sociais, em verdade, são fontes alimentadoras que devem ser buscadas pelos indivíduos mais “fracos”, aqueles incapazes de se auto afirmar, buscando na ação coletiva estratégias para suprir os inadequados recursos individuais. O sociólogo polonês é taxativo quanto à individualidade ao considerar: “Não se engane: agora, como entes – tanto no estágio leve e fluido da modernidade quanto no sólido e pesado – a individualidade é uma fatalidade, não uma escolha”. (BAUMAN, 2010, 43).

O que se observa também é uma relação estreita entre a perda da “solidez” institucional juntamente com a emergência da “fluidez” das relações econômicas. Estas últimas assumem, na passagem da modernidade para a pós-modernidade, uma forte vinculação com o segmento terciário da economia, emergindo o setor de serviços, e, logicamente, com as práticas de consumo na sociedade contemporânea associadas com o lazer e com a profusão sem precedentes da atividade turística em escala global.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise conduzida ao longo deste estudo demonstra que a compreensão da cultura no contexto da pós-modernidade deve ser pensada a partir de múltiplas dimensões: histórica, econômica, social e simbólica. O diálogo entre os conceitos de modernidade e pós-modernidade, articulado pelos pensamentos de David Harvey (2010) e Zygmunt Bauman (2021), permite perceber como os processos de globalização, fluidez e transitoriedade redefinem não apenas as práticas culturais, mas também a forma como os indivíduos se relacionam com o espaço, com as instituições e consigo mesmos.

David Harvey (2010), ao analisar a condição pós-moderna, destaca que a aceleração do capital, a padronização do consumo e a expansão de redes globais de produção e circulação impõem uma

reconfiguração das estruturas culturais e sociais. A lógica fordista de produção e consumo de massa, embora ainda influente, foi gradualmente suplantada por dinâmicas mais líquidas e fragmentadas, onde a estética e a mercantilização da cultura desempenham papéis centrais. A administração científica e a racionalidade funcional, que caracterizaram a modernidade clássica, cederam espaço a formas de organização mais flexíveis, capazes de responder à volatilidade do mercado e às demandas culturais emergentes. Nesse sentido, Harvey (2010) oferece ferramentas conceituais que ajudam a compreender como a economia globalizada molda simultaneamente territórios, hábitos e estilos de vida, transformando o consumo cultural em um eixo estratégico da sociedade contemporânea.

Por sua vez, Zygmunt Bauman (2021) aprofunda a compreensão da fluidez característica da pós-modernidade, exemplificando-a nas metáforas da “casa” e do “acampamento”. A “casa”, representando as instituições sólidas e reguladoras, simboliza segurança e pertencimento, enquanto o “acampamento” reflete a liberdade, a transitoriedade e a mobilidade inerentes à modernidade líquida. Esta dicotomia comprova que os vínculos sociais, culturais e territoriais deixaram de ser fixos, tornando-se instáveis e temporários. A liberdade individual, a autonomia e a capacidade de construir trajetórias pessoais agora coexistem com a incerteza e com a dissolução de normas antes consideradas universais.

O estudo também demonstra que o fenômeno da globalização cultural não deve ser interpretado apenas como homogeneização ou aniquilamento das culturas locais. Ao contrário, a interculturalidade e o sincretismo surgem como práticas centrais do século XXI, mediadas por tecnologias digitais, fluxos de informação e redes sociais. A circulação de ideias, produtos culturais e experiências sociais redefine o conceito de territorialidade, tornando-o móvel, relacional e interdependente. Nesse contexto, a cultura torna-se um processo dinâmico, marcado pelo movimento, pela experimentação e pelo constante reordenamento de valores, tradições e significados.

Além disso, as análises apresentadas indicam que a emancipação do indivíduo, tão central nas concepções modernas, assume novas formas na pós-modernidade líquida. Não se trata mais da fixação territorial ou da adesão rígida a instituições coletivas, mas da capacidade de agir, imaginar e experimentar livremente, navegando entre fluxos culturais e sociais múltiplos. Contudo, essa liberdade não é absoluta: ela se confronta com a instabilidade, a anomia e a responsabilidade individual em um mundo onde os sistemas sociais e econômicos já não garantem coesão ou previsibilidade.

Por fim, o diálogo entre Harvey (2010) e Bauman (2021) aponta que a cultura contemporânea não é apenas produto de transformações econômicas e tecnológicas, mas também de processos sociais e simbólicos complexos, nos quais a identidade, o pertencimento e a experiência subjetiva são continuamente negociados. A pós-modernidade, portanto, impõe o desafio de compreender e intervir em cenários em que as fronteiras entre local e global, fixo e móvel, sólido e líquido, se tornam cada vez mais tênues. A reflexão crítica sobre esses processos é essencial para a análise de fenômenos culturais contemporâneos e para a formulação de estratégias que valorizem a diversidade, promovam a inclusão

e estimulem a participação ativa dos indivíduos na construção de suas próprias experiências culturais.

REFERÊNCIAS

- AMSTRAD. About us - Amstrad - A look back at Lord Sugar's Products & Story. Disponível em: <https://amstrad.com/about-us/>. Acesso em: 22 nov. 2025.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2021.
- CHAPLIN, Charlie. **Filming Modern Times**. Disponível em: <https://www.charliechaplin.com/en/films/6-Modern-Times/articles/6-Filming-Modern-Times>. Acesso em: 22 nov. 2025.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 21. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. **A Globalização Imaginada**. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2020.
- GATES, Bill. **A Estrada do Futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HARVEY, David. **A Condição Pós-moderna**. 25. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- IANNI, Octavio. **Enigmas da Modernidade-mundo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- OIZUMI: cidade-irmã de Guaratinguetá. **Guaratinguetá**: Museu Frei Galvão; Arquivo Memória de Guaratinguetá, 1996. (n. 153, p. 1).
- RADIO CITY MUSIC HALL TOUR EXPERIENCE. MSG Entertainment Holdings, LLC. [S. l.], 2025. Disponível em: <https://www.msg.com/guided-tours/new-york-city-tours/radio-city-music-hall-tour>. Acesso em: 22 nov. 2025.
- SANTOS, Milton. **Por uma Outra Globalização**: do pensamento único à consciência universal. 32. ed. São Paulo: Record, 2021.
- TEIXEIRA COELHO, José. **Cultura e Negatividade**: o inerte cultural. Disciplina: A Cultura Flutuante – A Dinâmica do Novo Século. Núcleo de Pós-Graduação. São Paulo: ECA-USP, 2006. Mimeografado.
- TEIXEIRA COELHO, José. **Nem Tudo é Cultura**. Disciplina: A Cultura Flutuante – A Dinâmica do Novo Século. Núcleo de Pós-Graduação. São Paulo: ECA-USP, 2006. Mimeografado.
- TEIXEIRA COELHO, José. **Uma Cultura para o Século**. Disciplina: A Cultura Flutuante – A Dinâmica do Novo Século. Núcleo de Pós-Graduação. São Paulo: ECA-USP, 2006. Mimeografado.

RESUMO

O presente estudo se enquadra na dimensão dialogal da Igreja. Assim, num primeiro momento, considera a perspectiva atual do magistério discorrendo sobre a teologia do diálogo dos Papas Francisco e Leão XIV. Num segundo momento, o tema da teologia do diálogo é relacionado com o pensamento do teólogo belga Adolphe Gesché. Neste intercâmbio, fundamenta-se a pertinência de uma teologia do diálogo na explicitação da natural perspectiva de abertura do Cristianismo. Tal abertura, que expressa as dimensões relacional e dialogal na essência do Cristianismo, é trabalhada por Gesché sob sua conceituação de campos de imanência.

Palavras-Chave: Teologia, diálogo, abertura, campos de imanência.

ABSTRACT

This study fits into the dialogical dimension of the Church. Thus, it first considers the current perspective of the magisterium, discussing the theology of dialogue of Popes Francis and Leo XIV. Secondly, the theme of the theology of dialogue is related to the thinking of Belgian theologian Adolphe Gesché. This exchange establishes the relevance of a theology of dialogue in explaining the natural perspective of openness in Christianity. This openness, which expresses the relational and dialogical dimensions at the heart of Christianity, is explored by Gesché in his conceptualization of fields of immanence.

Keywords: Theology, dialogue, openness, fields of immanence.

1. INTRODUÇÃO

Falar do diálogo evoca um elemento que se tornou central em diversas áreas do pensamento atual e conseqüentemente também na perspectiva eclesial, de forma que este é um conceito chave no Concílio Vaticano II. Assim sendo, pensar numa teologia do diálogo é algo atual e necessário no horizonte da missão da Igreja e para a compreensão de que as instâncias de diálogo que a Igreja empreende não contradizem sua verdade, antes servem para elucidar aspectos essenciais de sua identidade, conforme bem lembrou o Cardeal Walter Kasper: “a Igreja é dialogal por sua essência. Ela não é uma grandeza fechada em si mesma. Ela só é Igreja a partir de Deus e no ato de escutar o que Ele diz” (2012, pp. 371-372).

Isto posto, recorrendo ao magistério recente dos papas Francisco e Leão XIV, é possível, destacar uma teologia do diálogo que caracteriza-se como uma abordagem que busca a aproximação respeitosa entre diferentes igrejas cristãs, tradições religiosas e saberes, visando a partilha, troca de dons, construção de caminhos de paz, promoção à dignidade humana, sem prescindir do chamado à missão de evangelizar, dado que “o diálogo é um elemento da própria missão” (KASPER, 2012, p. 370).

A teologia do diálogo apresentada dos magistérios de Francisco e Leão XIV revela-se tão relevante e atual que possibilita relacioná-la com o pensamento de Adolphe Gesché; um teólogo moderno que na academia adquiriu um relevo particular, não somente no âmbito teológico, mas também secular. E isso justamente porque Gesché pode ser considerado um teólogo do diálogo, pois soube como poucos comunicar-se com a cultura contemporânea com destacada capacidade de explorar os conteúdos da fé em categorias compreensíveis para a atualidade.

Portanto, no método de relacionar tais perspectivas, este estudo passa da apresentação de horizontes de conceitos específicos da teologia do diálogo ao próprio ato de um teólogo em diálogo. Neste ato, Gesché, através de uma epistemologia da estrutura interna do cristianismo, extrai dos elementos mais genuínos do cristianismo posições que questionam qualquer pretensão de absolutismos e fechamentos auto-referenciais.

2. A TEOLOGIA DO DIÁLOGO NO PONTIFICADO DE FRANCISCO

Ao olhar para o pontificado do Papa Francisco, seja pelo seu magistério oficial, seja pelas suas posturas, fica claro sua pedagogia do diálogo. Desde a exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, verifica-se sua preocupação em pensar na missão da teologia intimamente ligada ao qualificativo dialogal.

Uma vez que não basta a preocupação do evangelizador por chegar a cada pessoa, mas o Evangelho também se anuncia às culturas no seu conjunto, a teologia – e não só a teologia pastoral – em diálogo com outras ciências e experiências humanas tem grande importância para pensar como fazer chegar a proposta do Evangelho à variedade dos contextos culturais e dos destinatários. A Igreja, comprometida na evangelização, aprecia e encoraja o carisma dos teólogos e o seu esforço na investigação teológica, que promove o diálogo com o mundo da cultura e da ciência. Faço apelo aos teólogos para que cumpram este serviço como parte da missão salvífica da Igreja. Mas, para isso, é necessário que tenham a peito a finalidade evangelizadora da Igreja e da própria teologia, e não se contentem com uma teologia de gabinete (2013, n. 133).

Antes de continuar apresentação da perspectiva de Francisco acerca da teologia de diálogo é preciso observar que todo seu magistério é marcado por tal dimensão e, considerando os objetivos deste estudo, o presente artigo foca em apontamentos extraídos particularmente da constituição *Veritatis Gaudium*, que trata o tema das universidades e faculdades eclesiais e do discurso proferido num simpósio teológico.

No dia 21 de junho de 2019 o Papa Francisco, em visita a Nápoles, proferiu um discurso por ocasião de um simpósio teológico cujo tema em pauta era “a teologia depois da *Veritatis Gaudium* no contexto do mediterrâneo”. Buscando responder à pergunta acerca de qual seria a teologia adequada para aquele contexto, Francisco deu indicações que expressam a hermenêutica teológica de seu magistério e por isso têm implicações em nível universal.

Para Francisco faz-se necessário uma teologia do acolhimento e do diálogo! Mas o que o papa entende e pede quando fala de uma teologia do diálogo? No discurso citado, Francisco diz que a teologia do diálogo parte de um chamado que visa a construção de uma sociedade melhor.

a teologia (...) está chamada a ser uma teologia do acolhimento e a desenvolver um diálogo sincero com as instituições sociais e civis, com os centros universitários e de pesquisa, com os líderes religiosos e com todas as mulheres e homens de boa vontade, para a construção na paz de uma sociedade inclusiva e fraterna e também para a preservação da criação (FRANCISCO, 2019).

De antemão, ao olhar para o magistério de Francisco pode-se localizar a teologia do diálogo na dimensão social da evangelização na linha do capítulo IV da exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, já citada acima. Neste capítulo da exortação, Francisco detalha os lugares de diálogo que a Igreja deve se fazer presente:

Existem sobretudo três campos de diálogo onde a Igreja deve estar presente, cumprindo um serviço a favor do pleno desenvolvimento do ser humano e procurando o bem comum: o diálogo com os Estados, com a sociedade – que inclui o diálogo com as culturas e as ciências – e com os outros crentes que não fazem parte da Igreja Católica (2013, n. 238).

Ainda no esforço de circunstanciar a teologia do diálogo verifica-se que Francisco insiste nesta dimensão na constituição *Veritatis Gaudium* que trata o tema da universidade e faculdades eclesiais. Neste documento o papa estabelece quatro critérios¹ que devem ser pano de fundo para uma renovação dos estudos eclesiais na perspectiva de uma Igreja em saída missionária. Nestes critérios o diálogo ocupa o segundo lugar conforme o número 4 da constituição:

Segundo critério inspirador [...] é o diálogo sem reservas: não como mera atitude tática, mas como exigência intrínseca para fazer experiência comunitária da alegria da Verdade e aprofundar o seu significado e implicações práticas. (...) Como destacou o Papa Bento XVI, “a verdade é “lógos” que cria “diá-logos” e, conseqüentemente, comunicação e comunhão” (2017, n. 4).

Pode-se dizer que o significado da teologia do diálogo para Francisco consiste numa metodologia que qualifica o fazer teológico como instrumento de evangelização e proclamação da Palavra de Deus. Assim, numa clara menção à *Evangelii Gaudium*², enfatiza-se a atitude dialógica da teologia na cultura considerando que “o modo dialógico de proceder é o caminho para alcançar onde se formam os paradigmas, as formas de sentir, os símbolos e as representações das pessoas e dos povos” (FRANCISCO, 2019).

1 - O primeiro critério é a “contemplação e introdução espiritual, intelectual e existencial no coração do querigma”. O segundo critério é o “diálogo” conforme veremos. O terceiro é “a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade exercidas com sabedoria e criatividade à luz da Revelação”. O quarto é a “necessidade urgente de ‘criar rede’ entre as várias instituições que, em todas as partes do mundo, cultivam e promovem os estudos eclesiais” (FRANCISCO, *Veritatis Gaudium*, 2017, n.4).

2 - Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n.74: “Torna-se necessária uma evangelização que ilumine os novos modos de se relacionar com Deus, com os outros e com o ambiente, e que suscite os valores fundamentais. É necessário chegar aonde são concebidas as novas histórias e paradigmas, alcançar com a Palavra de Jesus os núcleos mais profundos da alma das cidades. Não se deve esquecer que a cidade é um âmbito multicultural. Nas grandes cidades, pode observar-se uma trama em que grupos de pessoas compartilham as mesmas formas de sonhar a vida e ilusões semelhantes, constituindo-se em novos sectores humanos, em territórios culturais, em cidades invisíveis. Na realidade, convivem variadas formas culturais, mas exercem muitas vezes práticas de segregação e violência. A Igreja é chamada a ser servidora dum diálogo difícil”.

Para maior clareza da qualificação teologia do diálogo em Francisco contribui ainda a definição que ele dá ao diálogo como sendo “(...) antes de tudo, um método de discernimento e proclamação da Palavra de amor, dirigida a cada pessoa e que, no coração de cada um, quer fixar morada” (2019). Por sua vez, a postura dialógica no labor teológico deve acontecer desde a colocação dos problemas até a busca de caminhos de resolução. Deve ter a capacidade de integrar “o critério vivo da Páscoa de Jesus com o movimento de analogia, que lê na realidade, na criação e na história, nexos, signos e referências teológicas” (FRANCISCO, 2019).

Por fim, cabe ainda expor as implicações da teologia do diálogo na vida e missão daqueles que se ocupam do labor teológico. Primeiramente, dirigindo-se aos estudantes de teologia, Francisco diz que estes deveriam “ser educados ao diálogo e assim contribuir mais efetivamente para a construção de uma sociedade que valorize a diversidade e promova o respeito, a fraternidade e a coexistência pacífica” (FRANCISCO, 2019). Ainda dentro dessas implicações, vale mencionar as palavras de Francisco, reportando-se a uma carta enviada à pontifícia universidade Católica Argentina

Até os bons teólogos, assim como os bons pastores, têm o odor do povo e da rua e, com a sua reflexão, derramam azeite e vinho sobre as feridas dos homens. A teologia seja expressão de uma Igreja que é “hospital de campo”, que vive a sua missão de salvação e cura no mundo. A misericórdia não é só uma atitude pastoral mas a própria substância do Evangelho de Jesus. Encoraja-vos a estudar como refletir nas várias disciplinas — dogmática, moral, espiritualidade, direito, etc. — a centralidade da misericórdia. Sem a misericórdia a nossa teologia, o nosso direito, a nossa pastoral correm o risco de desmoronar na mesquinhez burocrática ou na ideologia, que por sua natureza quer domesticar o mistério (FRANCISCO, 2015).

Finalmente, indicando ainda as implicações de uma teologia do diálogo segundo o papa Francisco, é válido apontar atitudes e posturas que cabem aos teólogos. Segundo Francisco faz-se necessário

teólogos que saibam trabalhar juntos e de forma interdisciplinar, superando o individualismo no trabalho intelectual. Precisamos de teólogos - homens e mulheres, presbíteros, leigos e religiosos - que, em um enraizamento histórico e eclesial e, ao mesmo tempo, abertos às inesgotáveis novidades do Espírito, saibam fugir das lógicas autorreferenciais, competitivas e, de fato, ofuscantes que muitas vezes também existem em nossas instituições acadêmicas e escondidas, muitas vezes, entre as escolas teológicas (FRANCISCO, 2019).

3. A TEOLOGIA DO DIÁLOGO NO PONTIFICADO DE LEÃO XIV

Embora esteja nos primórdios de seu pontificado, já verifica-se a importância que Leão XIV

confere ao tema do diálogo e, a partir disso, percebe-se uma continuidade com a perspectiva do magistério do papa Francisco acerca de uma teologia do diálogo. A seguir, vale alguns apontamentos que elucidam tal dimensão no Sumo Pontífice.

De antemão, vale destacar nas atitudes inaugurais de Leão XIV, ainda que indiretamente, dois temas que estão estreitamente unidos à dimensão dialogal. Tratam-se dos temas da paz e da unidade. No que se refere à paz, a primeira aparição do então recém eleito papa deixou a impressão de que seu pontificado será para o tempo presente uma voz que busca construir pontes e estabelecer a paz por meio do diálogo. De sua primeira mensagem ao mundo, portanto, é significativo como a meta e o programa de paz exige a construção de pontes através do diálogo:

A paz esteja com todos vocês! Caríssimos irmãos e irmãs, esta é a primeira saudação de Cristo Ressuscitado, o Bom Pastor que deu a vida pelo rebanho de Deus [...]. Esta é a paz de Cristo Ressuscitado, uma paz desarmada e uma paz desarmante, humilde e perseverante. [...]. Portanto, sem medo, unidos de mãos dadas com Deus e entre nós, sigamos em frente. Somos discípulos de Cristo. Cristo nos precede. O mundo precisa de sua luz. A humanidade precisa dele como ponte para ser alcançada por Deus e seu amor. Ajudai-nos também vós, e depois uns aos outros, a construir pontes, com o diálogo, com o encontro, unindo-nos a todos para sermos um só povo, sempre em paz (LEÃO XIV, 2025a).

Elemento que se relaciona também com a dimensão dialogal é a unidade, que Leão XIV visibiliza em seu lema: *In Illo Uno Unum*, que significa “no único Cristo somos um”. Destarte, o historiador Mário Escobar observa que “o papa Leão XIV apela com este lema à unidade no seio da Igreja Católica e, possivelmente, também entre as outras confissões cristãs” (2025, p. 90).

Ainda antes de mencionar discursos e ensinamentos, destaca-se a atenção à dimensão dialogal no seu programa de governo. Além de diversas audiências com líderes religiosos, autoridades políticas e personalidades acadêmicas e culturais, algo emblemático foi sua primeira viagem apostólica. Realizada entre os dias 27 novembro a 02 de dezembro de 2025, teve como destino a Turquia, por ocasião da celebração dos 1700 anos do Concílio de Nicéia. Depois, Leão XIV foi também ao Líbano com uma clara mensagem de promoção da paz e unidade entre as Igrejas e as religiões. Com esse foco no Oriente Médio e locais com minoria Cristãs, ficou expresso uma forte dimensão ecumênica e inter-religiosa de sua viagem. Assim sendo, vale agora apresentar a compreensão do que é ser uma pessoa de diálogo nas próprias palavras de Leão XIV:

Ser homens e mulheres de diálogo significa permanecer bem enraizados no Evangelho e nos valores que dele promanam e, ao mesmo tempo, cultivar a

abertura, à escuta e o confronto com quantos provêm de outras inspirações, colocando sempre no centro a pessoa humana, a sua dignidade e a sua constituição relacional e comunitária. Trabalhar a favor do diálogo inter-religioso pressupõe, por si só, reconhecer que a religião constitui um valor tanto a nível pessoal como no âmbito social. A própria palavra *religião* contém a referência ao *vínculo* como elemento originário do humano. Por isso, quando é autêntica e bem cultivada, a dimensão religiosa confere qualidade às relações interpessoais e ajuda muito a formar as pessoas para viver em comunidade e na sociedade. E como é importante, hoje, dar valor e significado às relações humanas (LEÃO XIV, 2025b)!

Depois de apresentar como o pontificado de Leão tem se desenhado intencionalmente com forte caráter dialogal, por conseguinte vejamos finalmente alguns dos ensinamentos que expressam como o papa Prevost concebe a teologia do diálogo.

Em primeiro lugar, vejamos o que Leão XIV disse em seu discurso aos participantes no seminário promovido pela Pontifícia academia de teologia, no dia 13 de setembro.

Convido-vos, portanto, a cultivar uma teologia fundada no encontro pessoal e transformador com Cristo e tendente a encarnar-se nas vicissitudes concretas da humanidade de hoje. Encorajo-vos a dialogar, além da filosofia, também com a física, a biologia, as ciências económicas, as ciências jurídicas, a literatura, a música, para se enriquecer e enriquecer, a fim de levar o fermento bom do Evangelho às diferentes culturas, ao encontro com crentes de outras crenças religiosas e com os não crentes. Para este diálogo *ad extra*, é necessário, como sabeis, o diálogo *ad intra*, isto é, entre os teólogos, na consciência de que o rosto de Deus só pode ser procurado caminhando juntos. Espero, portanto, que a Academia se torne um lugar de encontro e de amizade entre os teólogos, lugar de comunhão e partilha, onde se possa caminhar juntos em direção a Cristo (LEÃO, 2025c).

Deste discurso, pode-se dizer que para Leão XVI uma teologia dialogal é marcada por uma transversalidade disciplinar e também de dimensões, se assim podemos dizer. Isso porque nesse trecho vemos que o papa expressa que a teologia do diálogo começa pelo diálogo com o próprio Sujeito e Objeto primeiro da teologia que é o Deus. Assim, o convite para cultivar uma teologia fundada no encontro pessoal e transformador com Cristo evoca a necessidade do teólogo de antes de falar de Deus falar com Deus.

Interessante ainda nesta interseção de dimensões, é que, para além de um diálogo *ad extra* com outras áreas do conhecimento, o papa faz questão de lembrar a necessidade de um diálogo *ad intra* entre os teólogos, que fará também a academia entrar na dinâmica sinodal de uma Igreja que

caminha junto. Nesta perspectiva, é que numa aula inaugural da Pontifícia Universidade Lateranense Leão afirmou que “a educação acadêmica ajuda-nos a ir além da autorreferencialidade e promove uma cultura da reciprocidade, da alteridade e do diálogo” (2025d).

Por fim, a teologia do diálogo é concebida pelo papa como uma diaconia para as grandes questões que indagam a Igreja e a humanidade. À vista disso, num discurso aos membros da comissão teológica internacional, Leão XIV disse:

assim como não há faculdade que a fé não ilumine, também não há ciência que a teologia possa ignorar. Através de um estudo exaustivo, sois chamados a oferecer a vossa preciosa contribuição para o discernimento e a solução dos desafios que interpelam tanto a Igreja como a humanidade inteira (2025e).

Concluindo, vale ressaltar que ao dizer que não há ciência que a teologia possa ignorar Leão XIV expressa também que a não integração da teologia com outras ciências acarreta em riscos que vão além dos muros da academia. Para isso, o papa Prevost evoca o pensamento de Bento XVI, quando disse na encíclica *Caritas in veritate*:

a excessiva fragmentação do saber, o isolamento das ciências humanas relativamente à metafísica, as dificuldades do diálogo entre as ciências e a teologia prejudicam não só o avanço do saber, mas também o desenvolvimento dos povos, porque quando isto se verifica, fica obstaculizada a visão do bem completo do homem nas várias dimensões que o caracterizam (2009, n. 31).

4. O TEOLOGAR DIALOGAL DE ADOLPHE GESCHÉ E SEU CONCEITO DE CAMPOS DE IMANÊNCIA DO CRISTIANISMO

Pelo que foi exposto acima, ficou evidente que para o papas Francisco e Leão XIV a teologia é chamada a ser uma teologia do diálogo e isso implica numa abertura para relacionar-se com instituições sociais, com centros universitários, com líderes religiosos e demais homens e mulheres de boa vontade. Ora, tal postura dialogante traz consigo uma necessária exclusão de posturas absolutistas e autorreferências que infelizmente marcaram épocas e esferas diversas do cristianismo. Usando as palavras do papa Francisco uma teologia do diálogo exige dizer:

Não apologética, não os manuais - como ouvimos: evangelizar. No centro (de uma teologia do diálogo) está a evangelização, o que não significa proselitismo. Em diálogo com as culturas e as religiões, a Igreja anuncia a Boa Nova de Jesus e a prática do amor evangélico (FRANCISCO, 2019).

Pelo fato da teologia do diálogo comportar a exclusão de atitudes exclusivistas ou absolutistas, faz-se necessário desenvolver perspectivas de abertura que reforcem o valor da alteridade e da

diversidade no fazer teológico. E justamente nesta tarefa é muito pertinente os horizontes que decorrem da compreensão que o teólogo Adolphe Gesché tem de que na estrutura interna do cristianismo existem elementos que questionam qualquer pretensão de absolutismos.

Desta forma, a seguir serão apresentados elementos, nomeados por Gesché de “campos de imanência”³, que pelo seu teor, mostraram que as dimensões dialogal, relacional e de abertura são naturais e essenciais no cristianismo. Usando as palavras do autor

Trata-se, pois, de nos perguntarmos se a própria estrutura do cristianismo, preservando, obviamente, a sua especificidade, não oferece, *na sua própria imanência*, os elementos, os traços de um possível “questionamento” do seu próprio caráter absoluto. E isto, em nome daquilo mesmo que ele é, da forma como ele mesmo se entende (GESCHÉ, 2002, p. 110).

Em outras palavras, por campos de imanência Gesché se refere ao apontamento de elementos que advém de dentro do Cristianismo que comprovam nas questões mais genuínas do cristianismo, como a doutrina da Trindade e as Escrituras Sagradas, sua abertura dialógica.

Vejamos pois os campos de imanência apontados por Adolphe Gesché, tendo como pano de fundo o objetivo de a partir deles justificar cada vez mais uma teologia (e um cristianismo) do diálogo.

- a tradição da teologia negativa e mística

Este primeiro campo de imanência explorado por Gesché remete a um princípio que desde cedo marcou a Tradição e a Escritura. Trata-se da realidade do Deus escondido que no Antigo Testamento não se podia ver sem morrer (I RS 19, 12) e mesmo no Novo Testamento, onde temos a revelação de Cristo, tem-se a clareza de que a Deus “ninguém o viu” (Jo 1, 18). Aliás, mesmo na plenitude da revelação de Cristo escuta-se D’ele: “tenho ainda muitas coisas para vos dizer” (Jo 16, 12).

Tal dimensão de ocultamente é destacada justamente pela teologia negativa quando diz que de “Deus, que não sabemos o que é, que quando muito, sabemos o que não é (daí os atributos em termos ‘negativos’: in-finito, im-material, etc.)” (GESCHÉ, 2002, p. 113). Segundo nosso autor também os místicos expressam essa dimensão “afirmando que a ‘deidade’ de Deus, isto é, Deus enquanto tal, não nos é de todo acessível, mesmo na revelação trinitária e na contemplação mais elevada” (GESCHÉ, 2002).

Dessa forma percebe-se que o cristianismo não afirma um discurso acabado e absoluto sobre Deus e o motivo, segundo Gesché, é a distância que existe entre Deus e o ser humano. Tal distância é criada e querida por Deus, realidade essa que no pensamento de Gesché é desenvolvido pelo tema da

3 - Observação: Adolphe Gesché desenvolveu essa tese no contexto da questão da relação do cristianismo com outras religiões. Sem deixar de considerar tal fato, nosso entendimento é que para o tema de uma teologia do diálogo a tese de Gesché também se faz pertinente ao fornecer uma qualificada fundamentação epistemológica capaz de fundamentar o lugar de uma teologia do diálogo.

autonomia e alteridade. No que interessa ao presente assunto vale apontar que, segundo nosso autor, a alteridade é aqui essencial, Deus é outro. O outro do ser humano. Mesmo o conhecimento revelado, que nos dá agora o direito a uma teologia “positiva” e afirmativa é parcial. Como, aliás, toda a determinação que, por si mesma, não é mais que uma determinação, deixando de resto na indeterminação (2002, p. 114).

Portanto, para Adolphe Gesché essa dimensão da teologia negativa e mística deixa claro que “o cristianismo não pretende absolutizar a revelação que o constitui. Esta, precisamente, é histórica e contingente. Só Deus é absoluto, e não o conhecimento que dele temos” (2002, p. 114).

- A reserva escatológica

Adolphe Gesché desenvolve o segundo campo de imanência apresentando elementos que expressam que a reserva escatológica é uma dimensão característica da mensagem cristã.

Há de se considerar primeiro que “apesar de um ‘já’, o anúncio da boa nova continua suspenso no ‘ainda não’, que aguardamos na esperança” (GESCHÉ, 2002, pp. 115-116). Tal dimensão se verifica também na realidade sacramental, onde o caráter de *signum* é destacado quando os sentidos falham. Também na realidade do juízo final se verifica essa escatologia ao se falar que a hora não é conhecida nem mesmo pelo Filho do Homem (cf. Mt 24,36). Apresentados esses elementos, nosso autor então constata que

o cristianismo, sem ter de recorrer a uma tolerância inspirada por outros, leva em si princípios imanentes de ‘relativização’ e de distância, que permitem considerar que não se toma como fechado em todos os pontos sobre uma certeza absoluta, como único dono da verdade e do juízo (2002, p. 118).

- A doutrina trinitária

Ao apresentar a doutrina trinitária como o terceiro campo de imanência, Adolphe Gesché faz questão de observar preliminarmente que sua concepção não tem nada a ver com uma representação relativista de Deus. Para ele o significado do discurso trinário tem relevo para o contexto da relação do cristianismo com outras religiões pelo fato de tal discurso ser

rico de uma unidade de relações, ele não é nem o Uno do estrito monoteísmo, nem do platônico, nem o muito do politeísmo. É um monoteísmo que integra, ousamos dizer, a inquietude, o rumo, a riqueza do plural. E isto sem que se trate de forma alguma de qualquer tipo de sincretismo (GESCHÉ, 2002, p. 120).

Dessa forma Gesché mostra que a doutrina trinitária expressa a segurança de que a concepção

do plural e do múltiplo não se apresenta como um mal em si. Isso em contrapartida à tradição grega e filosófica que normalmente enxergava a nobreza ligada ao “Uno”. Tal compreensão também foi na contramão da concepção monoteísta herética do arianismo e contra o triteísmo. Trata-se de “um monoteísmo, mas que descobre que o ‘Uno’ é rico de uma multiplicidade interna” (2002, p. 121). Isso é relevante para o contexto da relação do cristianismo com outras religiões pois, nas palavras de nosso autor, “a unidade que ‘suporta’ a alteridade é mais rica que qualquer outra forma de unidade” (2002, p.122).

Pelo exposto até aqui, esse terceiro campo de imanência que é a trindade constata a realidade de que

a dogmática cristã integra, desde o início, em si mesma e por razões que lhe são próprias, um discurso sobre Deus que não é estanque, mas onde o plural, a alteridade, o diferente tem o seu lugar. Quase se poderia afirmar que não é só o discurso sobre Deus, que não é estanque, mas Deus mesmo (2002, p.122).

Para o objetivo de pensar a teologia do diálogo, tal constatação tem a importante implicação de possibilitar que, nessa verificação de que o “Uno” é portador de uma pluralidade interna, mostrar que o cristianismo concebe um conceito mais flexível da unidade e faz isso introduzindo em sua linguagem uma abertura que contradiz discursos de exclusão. Portanto, recorrendo às palavras de Gesché, “com um Deus que integra a diferença, as diferenças entre os seres humanos não se suprimem por decreto. O cristianismo dá direito à diferença” (2002, p. 123).

- As Escrituras Cristãs

Adolphe Gesché começa a elucidação do quarto campo de imanência que são as Escrituras Cristãs lembrando que a religião Cristã, tal como outras, pode ser considerada como uma religião do livro e que tal característica porta em si a suspeita de uma referência absoluta que a leva a fechar-se num único sentido. Segundo nosso autor tal consideração não se sustenta diante de alguns fatos que marcam a constituição da Escritura Cristã.

Um primeiro fato que deve-se considerar é que os Cristãos aceitaram no cânone da sua Escritura a Escritura antiga dos Judeus. Assim, ao “acolher aquilo a que chamamos o Antigo Testamento, a comunidade cristã renuncia à pretensão de considerar como verdade exclusiva, as suas próprias Escrituras” (GESCHÉ, 2002, p. 124).

Por sua vez, também o Antigo Testamento é portador do que Gesché denomina “elementos de relativização”. Verifica-se isso, por exemplo, no livro do Gênesis que em seus primeiros capítulos acolhe tradições diversas nem sempre convergentes. Outro exemplo dessa abertura à diversidade nos textos vetero-testamentários encontra-se no livro de Jó, em que o redator intenta apresentar-se como um sábio oriental. Também o livro de eclesiastes expressa familiaridade com a literatura do Egito e da Babilônia e algum indício de noção dos pensamentos gregos como o epicurismo, o estoicismo ou

o cinismo. Por esses exemplos Gesché diz que o Antigo Testamento por si só expressa um campo de imanência, pois ele “oferece uma abertura a contribuições de diferentes procedências, e não reflete, na longa história da sua composição, uma concepção rígida da revelação” (2002, p. 126).

Voltando à constituição das escrituras Cristãs, Gesché reconhece que nos livros do Novo Testamento, por estarem centrados quase em sua totalidade na pessoa de Jesus, a abertura característica encontrada no Antigo Testamento fica dificultada. Porém, nem por isso pode-se conceber um fechamento do cristianismo em suas origens e experiências fundantes. Basta que lembremos dos discursos de Pedro e Paulo nos Atos dos Apóstolos e descobrimos o entusiasmo que gerou a novidade de que Deus não exclui ninguém, pois depois da Páscoa e de Pentecostes “Deus deixou de estar reservado a um povo eleito, não está refém de nenhum povo” (2002, p.127).

- O recurso à racionalidade

Este quinto ponto de imanência apontado por Gesché parte da verificação da possibilidade de uma crença em Deus e de um vivência moral sem a prática explícita da fé cristã. Tal verificação parte da teologia natural, das provas da existência de Deus e da moral natural. Para nosso autor ela se faz relevante pois expressa que

a tradição católica proclama publicamente que todo ser humano tem direito a ser salvo. Consequentemente com ela mesma, ela vai dedicar-se a construir *ela mesma*, sem que ninguém o exija, as provas que a seus olhos, possam convencer a todos os seres humanos da existência de Deus, sem que lhes seja exigida a conversão ao cristianismo. (GESCHÉ, 2002, p. 131)

Seguindo o mesmo raciocínio, Adolphe Gesché mostra que quando a moral fala da possibilidade de um encontro dos mandamentos divinos também na ordem objetiva da natureza e na consciência subjetiva (no caso de se desconhecer o evangelho) expressa também que “a teologia cristã afirma claramente que o ser humano pode encontrar a lei da salvação com os seus próprios meios” (2002, p. 131).

Enfim, procedendo dessa forma, a teologia cristã se afasta de uma fuga naquilo que Gesché denomina ser “a muralha do positivismo da revelação”, o que vai na contramão do que erroneamente alguns entendem do axioma “*extra ecclesiam nulla salus*”. Concluindo portanto essa ideia de Gesché, é válido apontar seu esclarecimento sobre este famoso axioma. Assim, Gesché lembra que

Quando o axioma foi pronunciado por S. Cipriano, e retomado, depois, por alguns sínodos e concílios, ele visava simplesmente os heréticos e os cismáticos. Eram assuntos internos que estavam em questão. Tratava-se de dizer *aos cristãos que, nas suas ‘igrejas’, eles se encontravam no caminho errado e que só a grande Igreja possuía a interpretação autêntica da verdade cristã sobre a salvação*. Tratava-se, pois, de uma fórmula interna da Igreja Cristã. Quando,

efetivamente, a fórmula foi alargada aos não-cristãos, nunca se estendeu ao ser humano que de boa fé acreditava em Deus, sem abraçar a fé cristã (GESCHÉ, 2002, p. 132) (grifo do autor).

- A luta contra a idolatria

Adolphe Gesché começa desenvolver este sexto campo de imanência chamando a atenção para a realidade de que o problema de uma religião não é o debate contra o ateísmo mas sim a luta contra os falsos deuses. Neste sentido verifica-se, por exemplo, que tanto o Antigo quanto o Novo Testamento ignoram a possibilidade do ateísmo.

Desta forma vemos que para o Antigo Testamento o maior problema é o politeísmo e também o engano a respeito do ser de Deus. Assim, verifica-se que de fato o povo de fé do Antigo Testamento foi por vezes tentado a render-se perante os deuses dos povos pagãos que os cercavam. Tal luta contra o politeísmo é tão importante que também marca quase toda literatura profética e segundo Gesché a relevância dessa questão é tamanha não somente pelo fato dos falsos deuses não existirem, pois a questão tem contornos existenciais:

Equivocar-se de deus ou sobre Deus, seguir um ou vários deuses, é dar-se a um deus que não salva, ou talvez pior adultera o ser humano. Para o ser humano é uma tragédia entrar pelos caminhos da idolatria. Neste caso, não se equivoca só sobre Deus, mas afunda no abismo a própria humanidade, e adultera sua vida (GESCHÉ, 2002, p. 140).

Interessante perceber ainda nos apontamentos de Gesché a tradução que ele faz do significado da idolatria para o homem de hoje em termos modernos. Segundo ele trata-se de uma “recusa da alteridade. Quando adora um ídolo, o ser humano não faz mais que adorar o seu próprio reflexo” (2002, p. 141).

O combate contra os falsos deuses se faz presente também no cristianismo e com a marca característica de que não se combate tanto a idolatria presente nas outras religiões como é comum. Antes, “o evangelho preocupa-se com a idolatria que pode vir do próprio cristianismo” (2002 p. 142). Tal idolatria interna significa a absolutização da própria religião reduzindo-a a interesses particulares.

Finalmente, usando as palavras de Gesché para concluir

O cristianismo sabe que não está livre de uma idolatria interna. Podemos nos interrogar, a este propósito, se a condenação das heresias não parte, no fundo, deste movimento[...]. A opção (*hairesis*), a absolutização de um ponto de vista válido em si mesmo, mas pervertido por essa absolutização, ilustra o drama que ameaça o crente desde o interior da sua própria fé, mais do que as seduções exteriores (2002 p. 144).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao expor o pensamento do Teólogo Adolphe Gesché em articulação com o conceito de teologia do diálogo segundo os Papas Francisco e Leão XIV, percebe-se a partir dos elementos dos campos de imanência do cristianismo pressupostos que permitem pensar quão relevante e urgente é conceber a teologia com o qualificativo dialógico e como tal perspectiva expressa uma Igreja que é essencialmente dialogal. Tal qualificação, sem dúvida, é marca do magistério petrino dos citados papas, mas também de toda a vida eclesial pós Vaticano II, que foi um divisor de águas ao estabelecer uma abordagem que colocou a teologia num movimento de abertura, conforme nos lembrou Francisco:

Uma das principais contribuições do Concílio Vaticano II foi precisamente a de procurar superar o divórcio entre teologia e pastoral, entre fé e vida. Ouso dizer que revolucionou, em certa medida, o estatuto da teologia, o modo de agir e de pensar crente (FRANCISCO, 2017, n. 2).

A perspectiva dialogal expressa uma dimensão antropológica. Por conseguinte, a teologia do diálogo presta o serviço de conferir à teologia um lugar de relevância nas abordagens que as diversas áreas como a filosofia, psicologia e sociologia fazem a respeito do ser humano. Nesta perspectiva, Gesché de forma otimista afirma que “cada vez mais, o mundo escuta a fé e se interroga com interesse sobre o que ela poderia dizer a respeito da salvação e do ser humano” (GESCHÉ, 2004, p. 42).

É preciso assinalar no que tange à essa dimensão dialogal que o diálogo aqui não deve ser considerado de forma superficial e muito menos como uma expressão de sincretismo ou concessões identitárias em nome de diplomacia. Dessa forma, “o diálogo é um modo sério de aproximar-se conjuntamente da verdade, mas também de deixar que as diferenças persistam e respeitar o outro em sua alteridade” (KASPER, 2012, p. 371). Outra característica elementar a se destacar de uma sadia compreensão do diálogo encontramos nas palavras de Joseph Ratzinger, quando ensina que “diálogo só se dá quando não acontece só o falar, mas também o ouvir e quando no ouvir se realiza o encontro, no encontro o relacionamento e no relacionamento a compreensão, como aprofundamento e transformação do ser” (2008, p. 28).

Por fim, a consideração da teologia do diálogo e da essência dialogal da Igreja que derivam dos apontamentos dos campos de imanência de Adolphe Gesché, devem colocar os teólogos e demais fiéis no característico sonho do pontificado de Francisco que era o de “uma Igreja em saída”. De fato, conforme nos lembra a *Evangelii Gaudium*, “na Palavra de Deus, aparece constantemente este dinamismo de ‘saída’[...]. Todos somos convidados a aceitar esta chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho” (2013, n. 20).

Finalmente, que o olhar para a teologia do diálogo do Papa Francisco e Leão XIV e o ensinamento de Gesché, que é um teólogo do diálogo de alguma forma possa inspirar novas gerações de teólogos e

teólogas que, sem medo do caminho do diálogo, consigam expressar a humildade e abertura da Igreja cientes de que, “o Cristianismo, quando se apresenta para o exterior com esta ‘Kenosis imanente’ pode encontrar menos obstáculos na sua expressão e compreensão” (GESCHÉ, 2002, p. 150).

REFERÊNCIAS

BENTO XVI, papa. **Carta encíclica Caritas in Veritate**: sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009. Disponível em: http://vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 04 dez. 2025.

ESCOBAR, Mario G. **Leão XIV**. Tradução Inês Guerreiro. Lisboa Pr: Nascente, 2025.

FRANCISCO, papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 01 dez. 2025.

_____. **Constituição Apostólica Veritatis Gaudium: sobre as Universidades e as Faculdades eclesiais**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2017. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html#_ftn14. Acesso em: 25 Nov. 2025

_____. **Discurso por ocasião do simpósio “A teologia depois da veritatis gaudium no contexto do mediterrâneo**. [Discurso]. Praça diante da Faculdade de Teologia da Itália Meridional, 01 de jun. 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html. Acesso em: 24 Nov. 2025

_____. **Carta ao Grão Chanceler da “Pontifícia Universidade Católica Argentina” no centenário da Faculdade de Teologia**. Vaticano, 03 de março de 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html. Acesso em: 26 Nov. 2025.

GESCHÉ, Adolphe. **O paradoxo do Cristianismo**: Deus entre parêntesis. Braga Pr: Editora Franciscana, 2002.

_____. **A destinação**. São Paulo: Paulinas, 2004. (Deus para pensar, v. V. V/7)

KASPER, Walter. **A Igreja Católica: essência. realidade , missão**. Tradução Nélcio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2012.

LEÃO XIV, papa. **Primeira bênção Urbi et Orbi do papa Leão XIV.** [Mensagem] Vaticano, 08 mai. 2025a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/messages/urbi/documents/20250508-prima-benedizione-urbietorbi.html>. Acesso em: 01 dez. 2025.

_____. **Discurso aos membros do “Working Group on intercultural and interreligious dialogue.** [Discurso]. Vaticano, 29 set. 2025b. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/september/documents/20250929-interreligious-dialogue.htm>. | Acesso em: 02 dez. 2025.

_____. **Discurso aos participantes no seminário promovido pela Pontifícia academia de teologia.** [Discurso]. Sala Clementina, Vaticano, 13 set. 2025c. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/september/documents/20250913-seminario-pat.html> . Acesso em: 05 dez. 2025.

_____. **Discurso por ocasião da inauguração do ano acadêmico da Pontifícia Universidade Lateranense.** [Discurso]. Pontifícia Universidade Lateranense, Roma, 14 nov. 2025d. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/november/documents/20251114-inaugurazione-lateranense.html> . Acesso em: 05 dez. 2025.

_____. **Discurso aos membros da comissão teológica internacional.** [Discurso]. Sala do Consistório, Vaticano, 26 nov. 2025e. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2025/november/documents/20251126-cti.html>

RATZINGER, Joseph. **Natureza e missão da teologia.** Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2008.



Canção Nova

FACULDADE