**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP**

**Jésus Benedito dos Santos**

# O Presbítero Católico: identidade, metamorfose e emancipação

**DOUTORADO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

**SÃO PAULO**
**2009**

# Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP**

**Jésus Benedito dos Santos**

# O Presbítero Católico: identidade, metamorfose e emancipação

**DOUTORADO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Doutor Antônio da Costa Ciampa

**SÃO PAULO**
**2009**

**Banca examinadora**

---

---

---

---

---

**RESUMO**

A presente pesquisa, na perspectiva da Psicologia Social, pretende analisar a questão das metamorfoses e emancipações identitárias dos presbíteros da Igreja Católica na modernidade, para isto se adota como básica a conceituação de identidade proposta pelo Psicólogo social Antônio da Costa Ciampa e do filósofo social Jurgen Habermas.

Embora a preocupação principal da pesquisa seja discutir as possibilidades ou não de metamorfoses e emancipações da identidade do presbítero Católico na Modernidade, torna-se necessário compreender que a construção da identidade do presbítero católico não pode prescindir dos laços de sociabilidade, a qual deve ser entendida como uma força intersubjetiva que cria um sentimento de pertencimento à sociedade; igualmente, de que a sociedade moderna é uma sociedade guiada mais por postulados pós-convencionais, nos quais os conflitos são regulamentados já não apelando tanto para a religião, para a tradição, prevalecendo os interesses sistêmicos e não os princípios éticos gerais ou até universais; que ao longo da história da Igreja Católica a identidade presbiteral passou por várias transformações de acordo com as necessidades histórico-conjunturais; que o exercício de maior autonomia pessoal por parte dos presbíteros possibilita maior autorrealização individual, liberdade de escolha, maior responsabilidade pessoal, conduta de vida consciente; que na modernidade, ao mesmo tempo em que o presbítero se vê como senhor de seu destino, ele fica despojado da segurança de uma identidade que outrora estava assegurada pelo magistério da Igreja Católica e sociedade e se descobre como presbítero sem definição, sem contornos, sem conteúdo, sem objetivos pré-definidos, constituindo-se em uma identidade complexa.

Os procedimentos da pesquisa consistem, num primeiro momento, no levantamento bibliográfico que busca conjugar as concepções de identidade propostas pelo magistério da Igreja Católica a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II, como também reflexões e pesquisas sobre a identidade presbiteral por alguns teólogos, psicólogos e formadores de futuros presbíteros católicos, problematizadas com as teorias do Psicólogo social Ciampa e do Filósofo Social Habermas. No segundo momento, a pesquisa consiste na coleta e análise das histórias de vida de quatro presbíteros, buscando delinear, na vida prática, como se dá a construção da identidade presbiteral na modernidade.

**Palavras-chaves:** Identidade presbiteral; metamorfose; emancipação; modernidade; secularização.

**ABSTRACT**

The fundamental aim of the present research is to examine the question of metamorphoses and emancipations in Catholic Presbyter's identity in Modern times. It takes for basis the concept of identity proposed by the Social Psychologist Antonio da Costa Ciampa as well as the Social Philosopher Jurgen Habermas' theories.

To attain this purpose, it becomes indispensable to undertake that the constriction of the of the identity of the catholic presbyter cannot be shaped without the ties of sociability, what has to be understood as an inter-subjective force that creates a sense of pertaining to the society; to accept that modern society is especially guided by post-conventional postulates whose conflicts are not essentially regulated by the religion or by the tradition, prevailing systemic interests and not the general or universal ethic principles; that in the course of the Catholic Church history, the presbiteral identity has already suffered many transformations, according to conjunctural-historic necessities; that the exercise of greater personal autonomy by the presbyter leads to greater self realization, liberty of choice, personal responsibility and the consciousness of a leading life; that nowadays, at the same time the presbyter feels himself as the security that the Catholic Church mastership and the society assured him and feels himself without definition, without limits, without content or purpose, having to build a complex identity.

The research is based on the following procedures: in a first time, a bibliographical survey that seeks combine conceptions on identity proposed by the Catholic Church mastership, departing from the Second Vatican Council and also a research and reflection on presbiteral identity proposed by catholic theologians, psychologists and catholic seminary educators, problematizing with theories proposed by the Social psychologists Antonio da Costa Ciampa, as well as the theories proposed by the Social Philosopher Jurgen Habermas. In a second part, it shows an analysis of four presbyters' lives trying to show each of them is trying to build this presbiteral identity in Modern times.

**Key words**: Presbyteral Identity; metamorphosis; modernity, emancipation, secularism.

**AGRADECIMENTOS**

Agradecer é um gesto nobre do ser humano manifestado, em razão de uma nobreza maior, àqueles que souberam e sabem partilhar um pouco de si com seus irmãos. Essas pessoas são como “estrelas”, como diz o profeta Daniel: “*Os sábios brilharão como brilha o firmamento, e os que ensinam a muitos a justiça brilharão para sempre como estrelas” (Dn 12,3).*

Sou grato aos meus pais Joaquim e Maria, aos meus irmãos e irmãs vivos: Sebastião, Anísio, Jose Maria, Fátima, Arcísio, Hosana, Maria, Osmar, Adilson e ao saudoso irmão mais velho que nos deixou para a eternidade quando ainda, em 28.08.1990, eu estava em minhas primeiras núpcias presbiterais. Sou grato aos cunhados (as): Filomena, Cláudia, Silvia (que deixou nossa família), Izabel, Valdirene, Aparecida, Venício, Denício e Carlos, bem como a todos os sobrinhos (as).

Sou grato à Arquidiocese de Pouso Alegre pelo apoio financeiro durante os dois primeiros anos do desenvolvimento da pesquisa e a CAPES no último ano da pesquisa.

Sou grato a Dom Ricardo Pedro, meu bispo, por me haver apoiado nesta batalha, grato a Dom José Francisco e Dom Félix a quem admiro muito, grato aos padres formadores do Seminário Arquidiocesano pela amizade, apoio, estadia durante todas as vezes que precisei, nestes três anos de pesquisas: Pe Simão, Pe. Adriano, Pe. Marco Aurélio, Pe. Wilson, Pe. Fábio, Pe. Mauro, Pe. Dionísio e também aos funcionários.

Sou grato aos meus irmãos presbíteros pelo apoio e amizade. Agradeço de modo especial ao Presbítero Marco Aurélio pelas várias ideias e discussões sobre minha pesquisa, aos presbíteros que se dispuseram a fazer parte desta pesquisa através das entrevistas. Sou grato ao Presbítero José Raimundo, Raimundo, Juliano, Mons. Carneiro e Mons. João Faria e Pe. Poggetto. Grato também, aos afilhados presbíteros Antônio Cássio, Cidinho, Heraldo, Júlio César, bem como aos vigários paroquiais, presbíteros com quem tive a alegria de trabalhar: Joãozinho, Jean, Aparecido (Cidinho) e Júlio.

Sou grato ao meio professor Ciampa, pela acolhida no programa de Psicologia Social. Sua atenção, perspicácia e sabedoria me foram muito importantes, bem como seu incentivo em trabalhar com história de vida.

Sou grato a todos os amigos (as), de modo especial aqueles que mais de perto se fizeram presentes: Mileny, Miriam e Beto, Maristela e Daniel, Ir. Valdinéia, Márcia Cristina, Marquinho, Vitor, Fernanda, Regina, Acássia, Cássia, Julie, Celina, Heloísa, Helena, Márcia, Sebastiana, José Olímpio, Antônia, Rosana, Denise, Mirian, João Bosco, Ângela, Rose,

Fernando e Valéria, Sebastião e Vanda, Marina e Jairo, Jeovana, Joaquim (Quinzote) e Ditinha, Rodrigues e Luiza Helena.

Agradeço aos funcionários da Faculdade Católica de Pouso Alegre, FACAPA: Ivone, Sirlei, Patrícia, Madalena, Solange, Marly, Meire, Márcio, Joelma e Pe. Daniel e também todos os professores.

Agradecimentos aos professores Doutores Pe. Edênio Valle e Odair Sass pela preciosa colaboração, quando do exame de qualificação.

Agradeço com muito carinho e especial admiração à professora Eraídes Rabelo, amiga, mãe e mestra, pela leitura, correção, questionamentos e ideias sobre meus escritos.

Aos professores doutores do Programa de Estudos de Pós-graduação em Psicologia Social da PUC/SP: frequentar as disciplinas proporcionou-me possibilidades de reflexão até indisponíveis.

Agradeço de modo especial a Mônica, com quem caminhei desde o início e juntos desenvolvemos vários trabalhos.

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos presbíteros da Arquidiocese de Pouso Alegre, MG e todos os demais presbíteros do Brasil, que buscam incessantemente novas formas de compreender a Identidade Presbiteral... E, de modo especial, àqueles que nunca se recusaram a uma metamorfose e que sabem, que para ser presença viva de Igreja de Jesus Cristo, é necessário buscar, ousar, porque sabem que a vida só vale a pena assim.

**EPÍGRAFE**

**RETRATO DO PADRE (de um manuscrito medieval)**

Um Padre deve ser, ao mesmo tempo, pequeno e grande,
De espírito nobre, como de sangue real,
Simples e espontâneo como um lavrador,
Um herói no domínio de si,
Um homem que lutou com Deus,
Uma fonte de santificação,
Um pecador que Deus perdoou,
Senhor de seus desejos,
Um servidor humilde para os tímidos e fracos,
Que não se rebaixa diante dos poderosos,
Mas se curva diante dos pobres;
Discípulo de seu Senhor, chefe de seu rebanho;
Um mendigo de mãos largamente abertas,
Um portador de inumeráveis dons,
Um homem no campo de batalha;
Uma mãe para confortar os doentes,
Com a sabedoria da idade e a confiança de um menino;
Voltado para o alto, os pés na terra...
Feito para a alegria, experimentado no sofrimento,
Imune a toda inveja, que se vê longe...
Que fala com franqueza, um inimigo da preguiça,
Uma pessoa que se mantém sempre fiel.

**SUMÁRIO**

**INTRODUÇÃO** **11**
**CAPÍTULO I - METAMORFORSE E EMANCIPAÇÃO DO PRESBÍTERO NO MUNDO MODERNO** **23**
**Introdução** **23**
**1.1 – Identidade do presbítero e identidade presbiteral** **24**
1.1.1 – Distinção entre identidade do presbítero e identidade presbiteral 24
1.1.2 – Identidade presbiteral e a identidade do presbítero na história da Igreja 27
1.1.3 – O presbítero e a identidade presbiteral 35
1.1.4 – Discurso sobre a identidade presbiteral e projeto pessoal de vida 41
1.1.5 – A identidade presbiteral construída a partir de um "núcleo de valores" 44
1.1.6 – A "imposição" da realidade social e os projetos pessoais de vida presbiteral 46
1.1.7 – A idealização da vida presbiteral e a maturidade do presbítero 53
1.1.8 – O processo de identificação do presbítero 56
**1.2 – Identidade presbiteral e metamorfoses** **60**
1.2.1 – O pluralismo social e as metamorfoses do presbítero 61
1.2.2 – Metamorfose, um processo natural para o presbítero 64
1.2.2.1 – Metamorfoses e utopias 65
1.2.2.2 – Metamorfose e a identidade presbiteral na tradição da Igreja 66
1.2.2.3 – Metamorfoses e emancipações do presbítero brasileiro 70
**1.3 – O pensamento pós-metafísico, as transformações da sociedade e as metamorfoses do presbítero** **75**
1.3.1 – Constatação do impacto da modernidade na identidade presbiteral 76
1.3.2 – A Idade Moderna e a metamorfose do presbítero 78
1.3.3 – A necessidade do pensamento pós-metafísico para pensar a identidade presbiteral na modernidade 80
1.3.4 – O pensamento pós-metafísico e a responsabilidade ética do presbítero 83
1.3.5 – Metamorfoses requeridas na identidade do presbítero a partir do pensamento pós-metafísico 87
**1.4 – Metamorfoses e emancipações do presbítero** **89**
1.4.1 – Emancipação e individualização do presbítero 90
1.4.2 – Habermas e Ciampa e as possibilidades psicossociais de identidade presbiteral pós-convencional 96
1.4.2.1 – Possibilidades de uma identidade presbiteral pós-convencional 96
1.4.2.1.1 – Nível pré-convencional 97
1.4.2.1.2 – Nível convencional 98
1.4.2.1.3 – Nível pós-convencional 103
1.4.2.2 – Identidade presbiteral pós-convencional e a questão da mulher 108
1.4.2.3 – Metamorfoses e políticas de identidade presbiterais emancipatórias 111
1.4.3 – As políticas de identidade presbiterais e a identificação presbiteral 115
1.4.4 – O personagem presbítero e o presbítero 118
1.4.5 – A emancipação do presbítero como possibilidade de fuga da "mesmice" 122
1.4.6 – Metamorfose e o processo de individualização do presbítero 127

**CAPITULO II - A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE PRESBITERAL NA MODERNIDADE 138**
**Introdução 138**
**2.1 – A intersubjetividade na construção da identidade do presbítero na modernidade 138**
2.1.1 – O novo paradigma da modernidade e a identidade presbiteral 140
2.1.2 – As possibilidades da construção intersubjetiva da identidade do presbítero católico 142
2.1.3 – A identidade presbiteral e a subversão da ordem religiosa na modernidade 145
**2.2 – O presbítero e a religião na modernidade 147**
2.2.1 – O presbítero e o processo de secularização da sociedade 149
2.2.2 – O presbítero e a tolerância religiosa 152
2.2.3 – O presbítero como "cidadão religioso" 155
**2.3 – A identidade presbiteral e as novas instâncias de produção de sentido na modernidade secularizada 159**
2.3.1 – O paradoxo ao pensar a questão de geração de sentido religioso do personagem presbítero na modernidade 160
2.3.2 – O presbítero, um personagem emblemático na sociedade secularizada 168
2.3.3 – Os mecanismos da construção de sentido na modernidade e a identidade presbiteral 175
2.3.4 – O presbítero portador de sentido religioso, um personagem enigmático na modernidade secularizada 180
2.3.5 – A vocação na Psicologia Social e a identidade presbiteral 185
2.3.6 – As três vias para a compreensão da vocação na modernidade 190
**2.4 – A identidade presbiteral como construção social e a luta por reconhecimento 201**
2.4.1 – A identidade do presbítero a partir de uma sociedade pós-tradicional 205
2.4.2 - Necessidade de uma proposta de sociedade ao pensar a identidade presbiteral na modernidade 208
2.4.3 – O presbítero e a estima social na modernidade 220
**CAPÍTULO III – ANÁLISE DAS HISTÓRIAS DE VIDA DOS PRESBÍTEROS: MÁRIO, SEBASTIÃO, JOSÉ E AFONSO 230**
**Introdução 230**
3.1 – Presbítero Mário 231
3.2 – Presbítero Sebastião 242
3.3 – Presbítero José 256
3.4 – Presbítero Afonso 279
**CONCLUSÃO 299**
**BIBLIOGRAFIA 304**

## INTRODUÇÃO

Esta tese sobre a “Identidade presbiteral: Metamorfose e emancipação” é fruto de uma história de trabalho na formação dos presbíteros da Arquidiocese de Pouso Alegre, no qual fui formador de 1991-1998 e reitor de 2001- 2004 e atualmente professor na Faculdade Católica de Pouso Alegre; de minha vida no meio eclesiástico de 1976-1989, como seminarista e a partir de 1990 como presbítero; de meus trabalhos como representante dos presbíteros durante seis anos; da participação dos encontros de Presbíteros do Leste II e do 5º ao 9º Encontro Nacional de Presbíteros do Brasil; da coordenação dos trabalhos da Pastoral presbiteral na Arquidiocese de Pouso Alegre; dos trabalhos de vigário paroquial em Bueno Brandão, Munhoz, Santa Rita do Sapucaí, administrador paroquial e criação da paróquia de São João em Pouso Alegre, administrador paroquial em São Sebastião da Bela Vista, Espírito Santo do Dourado e São Cristóvão e pároco da paróquia São Benedito em Itajubá, Caldas e Congonhal, atualmente; dos contatos com os formandos, presbíteros, bispos, leigos e leigas, ao longo desta minha curta história de vida, mas que, por certo, me levaram a muitas metamorfoses e emancipações.

Esta pesquisa adota como básica a conceituação de identidade proposta pelo psicólogo social Antônio da Costa Ciampa, a partir do sintagma: Identidade, metamorfose e emancipação, bem como as concepções teóricas de Habermas referentes à formação do indivíduo na modernidade secularizada.

Os presbíteros são figuras importantíssimas na história da Igreja Católica, mas raramente foram estudados numa visão psicossocial. Durante a longa história de quase dois mil anos os presbíteros passaram por inúmeras metamorfoses e emancipações, envolveram-se em lutas de fundo político, religioso, social, violaram votos de castidade, passaram por reformas que durariam séculos, por processos de maior liberdade de ação, outras de enquadramento num tipo virtuoso, isolado do mundo social, obediente, celibatário, místico. Interpretar as lutas religiosas, políticas e sociais, bem como os anseios pessoais, as metamorfoses e emancipações é o desafio desta pesquisa no âmbito da Psicologia Social.

Para ser possível a análise da história de vida de quatro presbíteros foi necessário fazer uma pesquisa bibliográfica mais extensa. Por isto, nas duas primeiras partes deste trabalho trata-se de uma pesquisa bibliográfica, que busca conjugar as concepções de identidade propostas pelo magistério da Igreja Católica, sobretudo a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II, de alguns papas, teólogos, filósofos, antropólogos, psicólogos e

formadores de futuros presbíteros católicos, problematizadas com os autores citados. Na terceira parte deste trabalho será analisada a história de vida de quatro presbíteros, buscando delinear, na vida prática, como se dá a construção da identidade presbiteral na modernidade. A hipótese levantada é de que existe cada vez mais um sentido pessoal, subjetivo, no exercício do ministério presbiteral, que se expressa na crescente adesão aos modos secularizados de vida, na busca de autorrealização pessoal, de autonomia, individualização e emancipação, questões muitas vezes em contraste com as orientações oficiais da Igreja Católica, ao mesmo tempo em que o mundo moderno passa por muitas metamorfoses nas políticas de identidade, das quais a Igreja do presente e do futuro, mais cedo ou mais tarde, parece não poder ficar imune.

A grande questão que norteia esta pesquisa é: afinal que rumos tende tomar, na modernidade, a Identidade presbiteral? Quais as políticas de identidade presbiteral do magistério da Igreja Católica? Qual a razão de ser presbítero na sociedade atual? Quem é o presbítero? Como se define sua identidade? Como vêm se dando as metamorfoses e emancipações na vida presbiteral? Como as histórias de vida podem trazer luzes para a compreensão da identidade presbiteral?

Desta forma, espera-se obter subsídios que permitam analisar os processos psicossociais que envolvem a construção da identidade do presbítero católico na modernidade, bem como compreender o possível sentido emancipatório que poderiam ter as diferentes formas de se lidar com as orientações oficiais da Igreja Católica sobre a identidade presbiteral.

**Objetivo geral**

Desenvolver uma pesquisa, à luz de concepções teóricas da Psicologia Social, sobre a formação da identidade pessoal dos presbíteros da Igreja Católica na modernidade. Através das pesquisas bibliográficas e pesquisa de campo, compreender os rumos da identidade do presbítero católico, bem como sua metamorfose, emancipação e autonomia, buscando identificar os impactos da modernidade no núcleo central da identidade presbiteral. Assim também, nosso objetivo é, através da auto-reflexão, não apenas na dimensão cognitiva, mas também na afetiva, compreender como o presbítero vem construindo sua identidade em meio às transformações sociais.

**Objetivos específicos**

Os objetivos específicos perseguidos neste trabalho são:

- Fazer uma leitura psicossocial sobre como vem se configurando a Identidade do presbítero católico no mundo moderno que apresenta tempos de mudanças, de crises, de desafios e a modernidade marcada pela secularização, a globalização, o pluralismo;
- Nesta sociedade, perceber como a Igreja Católica vem respondendo a estes desafios na configuração da Identidade presbiteral;

- Perceber como os presbíteros vêm respondendo a estes desafios, isto é, com velhos e/ou novos paradigmas;
- Perceber como vêm se entrelaçando na construção da identidade presbiteral as transformações introduzidas pela sociedade moderna, a Igreja Católica e o indivíduo presbítero;
- Fazer uma análise psicológica, social e teológica dos valores que têm animado o ingresso na vida presbiteral, dos valores que têm animado a vivência presbiteral na modernidade e de que forma os presbíteros percebem e vivem a própria espiritualidade presbiteral no contexto da modernidade;
- Identificar e mapear a vivência e prática religiosa dos presbíteros ligados à construção psicossocial da identidade presbiteral na modernidade.

**Metodologia**

Não é difícil perceber que as transformações do final do séc. XX estão mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. As mudanças culturais têm afetado os comportamentos individuais e coletivos, levando a uma "crise de identidade" tanto os indivíduos como os grupos e isto se faz sentir também no seio da Igreja Católica, na questão da identidade do presbítero. Pesquisar a construção da "identidade do presbítero católico" é enveredar por num campo muito amplo e complexo e com muitas nuanças e possibilidades, subretudo quando se colocam os aportes das ciências psicológicas sociais contemporâneas.

O desafio é buscar reposta para o seguinte problema de pesquisa: "Como compreender o processo de construção da Identidade do presbítero da Igreja Católica nesta sociedade secularizada, bem como refletir sobre a possibilidade (ou não) de se construir nela uma identidade presbiteral, tendo em vista as diferentes formas de lidar com a mesma, tanto pelos presbíteros quanto pela orientação oficial do magistério da Igreja Católica".

Os sujeitos da pesquisa foram quatro presbíteros: um de mais de cinquenta anos de vida presbiteral, um com dezenove anos de vida presbiteral, um com três anos de vida presbiteral e um que deixou o ministério aos dez anos de vida presbiteral. O que se pretendeu realizar diversos estudos de casos, que permitissem eventuais diferenças seja em termo de tempo de vivencia presbiteral, seja em termo de continuidade ou abandono da vida de presbítero.

Para a fixação das três grandes etapas para a escolha dos presbíteros, foram usadas os seguintes critérios: primeira etapa: ordenação antes do Concílio Ecumênico Vaticano II (1964-1965); segunda etapa: ordenação após o Concílio Ecumênico Vaticano II e promulgação do Código de Direito Canônico (1980); terceira etapa: ordenação após o ano 2000 – chegada da informatização e internet no Seminário; para o quarto sujeito, ordenação após o Concílio Ecumênico Vaticano II e promulgação do Código de Direito Canônico (1980), tendo deixado o ministério e conseguido a devida dispensa de Roma, bem como a permissão e realização do casamento. Para a escolha dos candidatos dentro das etapas foram levados em conta o

envolvimento pastoral, espiritualidade, conhecimento de outros países. Para a escolha do que deixou o ministério presbiteral foi levada em conta uma continuação dentro da Igreja Católica e envolvimento com as pastorais da Igreja.

Os quatros candidatos escolhidos foram orientados sobre o objetivo da pesquisa, isto é, "O Presbítero Católico: identidade, metamorfose e emancipação", buscando perceber a construção da identidade presbiteral na modernidade.

O método usado foi o da história da vida. Tal método está baseado no método de pesquisa do Psicólogo social Prof. Dr. Antônio da Costa Ciampa, método por ele usado, que se caracteriza como método reflexivo-progressivo, apresentado em seu livro: "A história de Severino e a estória de Severina".

Tendo sido aceito o convite para participarem da pesquisa, os candidatos receberam o seguinte roteiro:

**A) História da vida** – relatar sua história de vida, sendo possível, após a digitação e formatação, acréscimos ou retirada de dados, se necessário;

**B) Seção de perguntas** – relatar as respostas a tais questões, sendo possível, também, quando necessário, fazer acréscimos ou retirada de dados. Foram elaboradas quatro questões. Para cuja elaboração participaram presbitérios de uma Arquidiocese, não foram nomeados por decisão própria deles. Eles acordaram, com vistas ao tema, sobre a pertinência de tais questões:

1) Quais os maiores impactos que o mundo moderno tem apresentado para o presbítero católico?
2) Como ser presbítero num mundo secularizado no qual mudanças de costumes e de comportamento acontecem, independentes das normas religiosas? O que muda e o que não muda na vida pessoal do presbítero?
3) Quais os maiores desafios para se viver como presbítero hoje?
4) Como desenhar ou redesenhar o presbítero para o mundo moderno?

**C) Considerações finais**. Cada participante da pesquisa, se julgar necessário, poderá fazer suas considerações finais, tendo em vista o tema da pesquisa ou outros dados que não foram contemplados ou na história de vida ou nas perguntas, podendo sempre ser entregues por escrito ou gravados.

**Procedimento**

Após o contato e aceitação em participar do relato da história de vida, foram agendadas as datas e horários para as entrevistas. Após digitação e formatação do texto, foram agendadas novas datas e horários para a leitura do material, acréscimos ou retirada de dados, quando julgados necessários.

O período da coleta de dados foi de janeiro a dezembro de 2007.

**Análise e discussão dos resultados**

Os dados coletados foram analisados separadamente, de acordo com cada participante da pesquisa e, no final, foi feita uma conclusão dos dados oferecidos pelos participantes, bem como uma discussão final. Foi observada para análise e discussão dos resultados a origem do presbítero, a família, a formação recebida nos seminários, os questionamentos levantados para a vivência do ministério presbiteral na modernidade, o modo de exercer o ministério presbiteral, as sugestões para os irmãos presbíteros e a Instituição Igreja Católica, buscando perceber as metamorfoses e emancipações acontecidas em suas vidas.

**Algumas escolhas metodológicas**

Partimos do postulado de que “a construção da identidade do presbítero católico não pode prescindir dos laços de sociabilidade, a qual deve ser entendida como uma força intersubjetiva que cria um sentimento de pertencimento à sociedade”; considerando também que “a sociedade moderna é uma sociedade guiada mais por postulados pós-convencionais, nos quais os conflitos são regulamentados já não apelando tanto para a religião, para a tradição, mas para princípios éticos gerais ou até universais”. A sociedade atual faz uma abstração da tradição e dos valores transmitidos, dando origem à formação de novas identidades sociais às quais o presbítero católico não está imune, favorecendo, assim, o surgimento de novas, complexas e emblemáticas identidades presbiterais. Do mesmo modo que houve na história da Igreja, no passado, uma homologia entre os vários níveis do desenvolvimento do Eu e as diversas fases do desenvolvimento cognitivo da identidade presbiteral, assim também a formação da identidade dos presbíteros na modernidade seguiria o mesmo padrão de formação da modernidade. Trata-se, assim, de um processo de aprendizagem ao longo do qual o presbítero se vê inserido numa sociedade civil que ganha uma autonomia cada vez maior. Desta forma, o presbítero deve alcançar a competência de ser presbítero na modernidade, o que requer dele novas aprendizagens, como passagem marcada por uma crise de maturação presbiteral.

**Referencial teórico**

Segundo Habermas, o potencial emancipatório e crítico da sociedade moderna aumenta sempre mais, enquanto, na evolução da espécie humana, as visões religiosas e metafísicas do mundo perdem sua força. A sociedade moderna, caracterizada pela individualidade, pelo subjetivismo e liberdade de escolha, pela democracia e autonomia, vai caminhando para uma crescente legitimação dessa ordem social que não mais se orienta pelas normas religiosas, mas pelo subjetivismo e pelo direito democrático que avançam no sentido da construção de uma ética social. Nesta sociedade secularizada as interações sociais passam a depender diretamente da obtenção de consensos aparentemente não-coercitivos. Naturalmente, a formação de novas identidades apresenta um grau crescente de complexidade da qual o presbítero católico não está imune.

Nas sociedades secularizadas, os presbíteros podem aprender a desenvolver formas mais sofisticadas e eficazes de enfrentar os dilemas morais, os conflitos sociais, recuperando o potencial religioso do cristianismo para a atualidade. A tarefa de uma política psicossocial da identidade presbiteral na sociedade secularizada seria, portanto, entre outras, a de indagar a maneira pela qual as sociedades evoluem em relação às concepções religiosas do cristianismo e quais as possibilidades de formação das novas identidades presbiterais com o objetivo de atender às demandas desta nova sociedade, sem perder o que é específico do presbítero católico, isto é, sua dimensão de abertura ao sagrado, de geração do sentido da vida, de guia, de pastor, de santificação pessoal e interesse pela comunidade.

Como referenciais teóricos para pensar a identidade do presbítero católico será usada a concepção de Antônio da Costa Ciampa, psicólogo social, segundo a qual a identidade é construída num processo constante de metamorfose e emancipação, o que implica não uma identidade pensada como "mesmice", mas um processo permanente de transformação. Também se usam as contribuições do filósofo Jurgen Habermas para o estudo da identidade na sociedade secularizada.

**Desafios para compreender o objeto "identidade do presbítero católico"**

A sociedade moderna é uma sociedade num crescente processo de secularização, trazendo no bojo possibilidades, sempre mais amplas para emancipação dos indivíduos de todas as estruturas tradicionais e religiosas que orientaram a história anterior da humanidade. A secularização se caracteriza por uma acentuada valorização da liberdade de escolha, da autonomia, da subjetividade[1].

O crescente processo de secularização da sociedade moderna, caracterizado pela destruição de representações religiosas tradicionais e a criação de uma cultura profana, com diferenciação de diversas esferas culturais do passado, segue uma lógica própria, isto é, uma lógica marcada pela racionalização apreendida com base na reconstrução da lógica da evolução social. À medida que essa racionalização cultural e social se estende para a vida cotidiana, ocorre a dissolução das formas de vida religiosa tradicionais, o que se reflete na decomposição das cosmovisões religiosas, das ordens estratificadas das instituições que abarcavam a vida toda do indivíduo e da sociedade como um todo. A tendência dominante parece ser a "religião do momento". Esta situação é diagnosticada como uma crescente individualização e secularização da sociedade, sendo algumas vezes apresentada em tom de lamento, outras em tom de polêmica. Entende-se por secularização a crescente tendência para eliminar a presença pública da religião na sociedade e por individualização o desvincular-

[1] - Para MIRANDA, "*O universo simbólico do cristianismo, que interpreta a realidade e a ordem social, era respaldado socialmente pela aceitação óbvia por parte dos indivíduos. Estes, através de determinados processos sociais, mantinham, por assim dizer, o mundo da fé. Tais processos constituíam o dia a dia dos personagens sociais, impunham-se sem mais à sua consciência e representavam a base social da realidade objetiva dos conteúdos cristãos, mais conhecida como 'estrutura de plausibilidade'. Numa sociedade pluralista há uma multiplicidade de visões da realidade; este fato as põe lado a lado, como concorrentes, relativizando e enfraquecendo sua incidência social" (1989, p. 14-15).*

se das formas de vida tradicionais, substituindo-as por uma tendência à emancipação e ao voltar-se para dentro de si[2].

A secularização da sociedade parece ser um processo sem volta. Sendo assim, o presbítero católico possivelmente deverá passar por um processo de racionalização em diferentes dimensões de sua vida presbiteral. Muitas questões da sociedade secularizada já são dadas como "naturais" no agir cotidiano de muitos seres humanos, isto é, muitas visões de mundo, normas e regras de comportamento secularizados já são dados como implícitos para os cidadãos crentes ou não crentes, religiosos ou não religiosos da sociedade atual. Este pano de fundo é chamado por Habermas de "mundo da vida". Assim, é possível que muitos elementos implícitos no "mundo da vida", nos costumes e modos secularizados de ser passem, quase que implicitamente, a fazer parte da identidade presbiteral na modernidade, mesmo conflitando com as orientações do magistério da Igreja Católica. Para manter a integridade do mundo da vida e de outro lado fazer "jus" às normas e orientações do magistério da Igreja Católica, se os interessados quiserem alcançar um consenso, fazem-se necessários novos discursos, novas reflexões e argumentações, um processo de crítica e vigilância daquilo que amadurece na história tanto dos postulados da sociedade secularizada quanto dos modos tradicionais de representação da identidade presbiteral.

A questão da identidade na sociedade secularizada se caracteriza psicossocialmente por um crescente processo complexo. A identidade presbiteral também sofre as consequências do processo de secularização da sociedade, pois os presbíteros, como filhos de "seu tempo" encontram-se sempre colocados numa rede de relações intersubjetivas e laços sociais dos quais é quase impossível prescindir. Habermas denomina a inserção do indivíduo na sociedade de seu tempo de "integração social". A integração social é garantida por meio da solidariedade que deve ser entendida como uma força intersubjetiva que cria um sentimento de pertencimento à mesma comunidade na consciência da dependência recíproca que une os indivíduos. Se isto acontece ou deve acontecer com os indivíduos como um todo, o presbítero católico não está imune a todas as mudanças da sociedade e, como filho de "seu tempo", sofre as influências dessa sociedade. Assim, por mais perfeito que possa ser o processo de integração do presbítero na estrutura eclesiástica através da apropriação de "generalizações simbólicas" (idioma, visões de mundo, regras de comportamento, visões de Igreja, valores etc.) e que haja uma possível interiorização ou internalização perfeita das estruturas simbólicas do modelo de presbítero proposta oficialmente pelo magistério da Igreja Católica, será possível perceber algo do processo de secularização na vida dos presbíteros. Isto porque a identidade presbiteral vem sendo construída não somente com base nos discursos ou orientações do magistério eclesiástico, mas no embate com a sociedade moderna, num crescente processo de secularização. Assim a identidade presbiteral, como todas as outras identidades pessoais e sociais, deve ser construída num processo de interação social, isto é, a construção da

[2] -No Instrumento preparatório aos Encontros Nacionais de Presbíteros encontramos no item Mudanças na Sociedade e na Cultura a seguinte afirmação: "*A sociedade moderna pode ser vista como a um processo progressivo de 'secularização', isto é, de autonomização de esferas da sociedade anteriormente subordinadas à religião" (VV.AA., 2001, p. 53).*

identidade do presbítero católico deve se dar num processo de interação com as orientações oficiais da Igreja Católica e também com o mundo social que o rodeia. Não queremos aqui trabalhar com uma visão de Igreja Católica em oposição à sociedade, como uma instituição que não estaria sujeita às influências da sociedade moderna. Nossa postura é de que, num contexto social, ela se encontra inserida num processo de secularização. Este contexto ajuda a determinar a identidade da Igreja, mas sem ser determinado por ela[3].

Para os presbíteros socializados nas sociedades modernas, o processo de racionalização da vida social é vivenciado de forma ambígua, isto é, como libertação das dependências naturais, mas também como perda de apoios convencionais, do aconchego das proteções oferecidas pela Igreja Católica. O exercício de maior autonomia pessoal por parte dos presbíteros possibilita maior autorrealização individual, liberdade de escolha, maior responsabilidade pessoal, conduta de vida consciente. Porém, ao mesmo tempo em que o presbítero se vê como senhor de seu destino, ele fica despojado da segurança de uma identidade que outrora estava assegurada pelo magistério da Igreja Católica e se descobre como presbítero sem definição, sem contornos, sem conteúdo, sem objetivos predefinidos. Aí está o que chamo, numa visão psicossocial, de emblemático e complexo na identidade presbiteral nesta sociedade secularizada. Desta forma, a maior liberdade de escolha e de autonomia traz no seu reverso a angústia.

A ruptura dos modelos tradicionais de presbíteros, a maior amplidão dos graus de liberdade podem ser vistas como emancipação das expectativas de "reprodução da mesmice" de comportamentos; por outro lado, ela também impõe aos presbíteros uma multiplicidade de situações e expectativas de comportamentos conflitantes, que os sobrecarregam com novas realizações de coordenação e de integração social, fontes de inquietação e de angústia. Diante da possibilidade de escolha, aumenta o leque de decisões que os presbíteros precisam tomar: O que escolher? O que assumir? Como se definir? Como se comportar? Aceitar as mudanças da sociedade secularizada e ficar em conflito com a instituição da qual depende e a qual representam? Aceitar as orientações oficiais da Igreja e ficar indiferente às transformações sociais (se isto for possível)? Todas estas decisões, por sua vez, têm de ser tomadas sob condições que os presbíteros muitas vezes não podem escolher, o que acaba enveredando-os numa rede de dependências ou em relação à Igreja ou em relação aos sistemas sociais diferenciados e coordenados pelas promessas de realização, de felicidade, de dinheiro, do prazer, de poder e de *status*. O paradoxo mostra-se no fato de que, mesmo quando os presbíteros se imaginam como autônomos e livres, capazes de adotar uma conduta de vida consciente, esses presbíteros nada mais seriam do que expressões de determinações psicossociais exteriores. O reverso da autonomia do presbítero é a inclusão no sistema funcional da instituição Igreja ou nos modos secularizados de ser da sociedade moderna.

[3] - Segundo MEYER-WILMES, Teóloga feminista, "*A secularização determina a identidade da Igreja, que não é um gueto dentro da modernidade. A Igreja é mais secularizada do que gostaria de admitir e 'mais moderna' do que apreciaria ser*" (1999, p. 79). Esta postura mais positiva com relação à cultura moderna, foge ao lamento antimodernista que hoje em dia volta a ser muito apreciado em certos círculos católicos, como se a cultura moderna simplesmente fosse proveniente do mal e como se nela não existissem mais pontos de ligação para a mensagem cristã.

Desta forma, o processo de emancipação do presbítero em relação às formas tradicionais culmina com a submissão a outras expectativas gerais da sociedade secularizada. Assim, aquilo que faz o presbítero ter uma personalidade, uma singularidade, algo a mais que permita ser ele mesmo, passa a ser uma pura ilusão. O contexto normativo da modernidade, expresso nos ideais de autonomia individual e autorrealização pessoal, não passaria de uma autocompreensão ilusória.

No entanto, a intuição central da Psicologia Social de Ciampa é que existe uma terceira via*,* isto é, a via de poder traçar o projeto pessoal de vida, de modo crítico e vigilante, daquilo que amadurece na história, que se dá pela *"recusa a se identificar com as alternativas que lhe são oferecidas",* o que, para o presbítero, significaria ser outro presbítero, isto é, não um presbítero nos modos idealizados pela sociedade secularizada nem somente pela orientação oficial do magistério da Igreja Católica, mas um presbítero que encontra o seu modo próprio de ser presbítero, resgatando a tradição numa autêntica renovação, mas em plena fidelidade à Palavra de Deus, à tradição e às "angustias e esperanças" de seu tempo. Para Ciampa, a *"experiência",* o contato com a realidade pode possibilitar *"uma porta abrindo-se em mais saídas"*, uma porta para o presbítero poder ser ele mesmo. Como o "Severino" que se depara com o "nascimento do menino" e o futuro se "apresenta como possibilidade", da mesma forma, o presbítero no contato com o seu povo, em seu pastoreio, no exercício de seu ministério poderá tomar uma outra via, a via do "humano", da criatividade, da espontaneidade, da alegria, da animação, do entusiasmo, da solidariedade, da amizade, da confiança no futuro, da beleza, da força, da transformação, da saúde, do sentido da vida, da fé, traçando assim, seu modo próprio de ser presbítero, pois o futuro se apresentara para ele como "possibilidade". Esta via pode ser chamada também de via da passagem de ser "personagem" que representa um papel para ser "autor" e não somente "ator".

Já para Habermas o dilema da ilusão apresentada interiormente sobre a autonomia e emancipação na modernidade é um falso dilema, pois é uma maneira parcial de considerar a autonomia e individualização. Habermas vê na Psicologia Social de Herbert Mead a saída de tal impasse. Para Habermas, Mead tem o mérito de ter apontado para o fato de que a individuação não é e não pode ser representada como a autorrealização de um sujeito isolado e solto, mas como o processo de socialização e de constituição de uma história de vida autoconsciente que é mediado linguisticamente, isto é, por meio de um processo intersubjetivo de reconhecimento mútuo[4]. Esta intuição da Psicologia Social de Mead leva Habermas a compreender que a construção da identidade é um processo de aprendizagem social intersubjetiva. Trazendo esta consideração de Habermas para pensar a identidade do presbítero católico na modernidade, podemos dizer que o presbítero não é antes individual para depois tornar-se social: ele surge dialeticamente por meio da comunicação com os outros. Não existem presbíteros isolados, pois não pode haver um senso de "identidade do eu"

[4] - Segundo REY, formado em psicologia na Faculdade de Psicologia da Universidade de Havana e doutor em psicologia pelo Instituto de Psicologia Geral e Pedagogia de Moscou, atualmente professor titular da pós-graduação da PUC-Campinas, "*Mead dá uma grande importância à interação quando busca conciliar uma natureza instintiva individual com a capacidade dos indivíduos de manterem uma vida social baseada no nível simbólico" (2004, p. 83).*

sem o correspondente “outro”. Assim, a individualidade presbiteral forma-se nas práticas e estruturas de reconhecimento intersubjetivo e na autocompreensão mediada intersubjetivamente.

Partindo deste entendimento de Habermas, o pressuposto psicossocial é que os presbíteros estão sempre engajados no mundo, envolvidos numa sucessão de realizações comuns com os outros e esse engajamento condiciona e forma suas identidades. O *Self* é constituído por meio das relações sociais. Isto significa que, ao livrar-se dos contextos vitais particulares, não pode descolar-se dos laços de sociabilidade em geral e instalar-se no espaço vazio da solidão e liberdade abstratas. Sendo, assim, seria quase ou mesmo impossível ter um presbítero sem as contaminações da sociedade da qual ele faz parte.

O que acontecia nas sociedades mais tradicionais é que era possível ter maior controle interno das políticas de identidade, o que ora se torna mais difícil numa sociedade em crescente processo de secularização e globalização. Numa sociedade mais tradicional havia maior “suporte” de sustentação de padrões de identidade, padrões esses tidos como convencionais que direcionavam toda a construção das políticas de identidade. Libânio (1983), Teólogo da teologia da Libertação da Igreja Católica, nos lembra que a Identidade Tridentina facilitava o “enquadramento” dos presbíteros. Já nas sociedades modernas parece haver sempre mais um rompimento do modo convencional de representação da identidade e, consequentemente, uma variedade de políticas de identidade. Assim, o presbítero, como “filho do seu tempo”, poderá se ver diante de referências e formas mais ampliadas de ser presbítero, formas mais abrangentes e diferenciadas funcionalmente, que o próprio magistério da Igreja Católica lhe apresenta ou lhe possibilita. Individualizar-se, singularizar-se nesta sociedade secularizada implicaria ou implica para o presbítero uma recusa ou realização modificada do papel presbiteral e não uma aceitação ou adaptação cega a qualquer das possibilidades a ele apresentadas.

Algo que parece mais nevrálgico a ser refletido psicossocialmente, tanto pelo magistério da Igreja Católica, quanto pelo presbítero, é a crescente possibilidade de autonomia e a autorrealização que a sociedade secularizada oferece ao presbítero. Enquanto os valores e normas da forma de vida presbiteral oficiais são aceitas e internalizadas pelo presbítero, o elemento moral da autonomia pessoal e o elemento ético da autorrealização da identidade individual exigem que o presbítero evite convenções petrificadas de identidade. Este processo de construção de identidade é uma exigência de identidade do eu pós-convencional. A formação da identidade pós-convencional é constituída a partir de um presbítero “situado” no mundo. O que seria uma identidade não “dada” como diz Ciampa, mas construída intersubjetivamente.

A percepção desta problemática e também as possibilidades de novas luzes, são para Habermas a auto-reflexão. A autorreflexão é o resultado de uma percepção sentida dos outros e do ambiente significante da pessoa. A autorreflexão é uma condição necessária para que o presbítero possa compreender-se como presbítero, pois só na medida em que ele cresce na autorreflexão, poderá constituir-se como presbítero responsável e desenvolver, pela

internalização dos valores, a capacidade de seguir automaticamente aqueles papéis e expectativas tidos como legítimos ou questioná-los.

A autorreflexão pode ser sentida como dor pelo presbítero. Mas sem o pressuposto da dor, do sofrimento e do interesse em superá-la, a crítica seria sem efeito. O objetivo é se sentir responsável pela própria identidade. Na dor, assim suscitada, o presbítero é levado a perceber que sua identidade se constitui por relações de reconhecimento com o outro. Sem a responsabilidade de reconhecimento de si mesmo e do outro, não se poderia entender nem efetivar a análise como auto-reflexão. A autorreflexão é uma das propostas da filosofia da linguagem de Habermas.

A autorreflexão tem como determinação psicossocial ajudar o presbítero em seu processo de maturidade, possibilitando-lhe novas aprendizagens, relações mais frutíferas e positivas com a comunidade, uma busca renovada de formas mais inclusivas de participações democráticas. Ao analisar as histórias de vida dos presbíteros, além de perceber como os presbíteros vêm construindo sua identidade na modernidade, também se percebe a autorreflexão como caminho de maturação presbiteral, o que necessariamente possibilita a criação de novos processos de aprendizagem de como ser presbítero na modernidade. Pois, "*a história de vida torna-se o princípio da individuação, mas para que isso aconteça, precisa ser transladada, através de tal ato de auto-escolha, para uma forma de existência autorresponsável" (*HABERMAS, 2002c, p.198-199).

O grande desafio é compreender o processo de construção da Identidade do presbítero da Igreja Católica na sociedade secularizada e refletir sobre a possibilidade da construção de uma identidade presbiteral pós-convencional, tendo em vista as diferentes formas de se lidar com a mesma, tanto pelos presbíteros quanto pela instituição "Igreja Católica" em sua orientação oficial.

Para enfrentar esses desafios partimos dos seguintes postulados psicossociais: 1º) A construção da identidade do presbítero católico não pode prescindir dos laços de sociabilidade e esta deve ser entendida como uma força intersubjetiva que cria um sentimento de pertença à sociedade. 2º) A sociedade moderna é uma sociedade guiada mais por postulados pós-convencionais, nos quais os conflitos são regulamentados não pela religião ou pela tradição, mas por princípios éticos gerais ou até universais. 3º) A sociedade atual faz uma abstração da tradição e dos valores transmitidos, dando origem à formação de novas identidades psicossociais, às quais o presbítero católico não está imune, favorecendo, assim, o surgimento de novas, complexas e emblemáticas identidades presbiterais. 4º) Houve na história da igreja, no passado, uma homologia entre os vários níveis do desenvolvimento do Eu e as diversas fases do desenvolvimento cognitivo da identidade presbiteral. Do mesmo modo, a formação da identidade dos presbíteros, no presente, deveria considerar os condicionamentos da modernidade. Trata-se, assim, de um processo de aprendizagem ao longo do qual o presbítero se vê inserido numa sociedade que ganha uma autonomia cada vez maior. Assim, o presbítero deve alcançar a competência de ser presbítero na modernidade e isto requer dele novas aprendizagens com passagem marcada por uma crise de maturação presbiteral.

Espero obter subsídios que permitam analisar os processos psicossociais que envolvem a construção da identidade do presbítero católico na modernidade, bem como compreender os possíveis sentidos de metamorfose e emancipação que teriam (ou não) as diferentes formas de lidar com as orientações oficiais da instituição Igreja Católica sobre a identidade presbiteral.

Pretendo desenvolver a pesquisa em três capítulos:

**CAPÍTULO I – METAMORFOSE E EMANCIPAÇÃO DO PRESBÍTERO NO MUNDO MODERNO**

Nesse primeiro capítulo, de forma mais teórica, desenvolverei as bases psicossociais para a discussão da estruturação da identidade do Presbítero Católico no mundo moderno, em meio a essas transformações. Partindo dos níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional, da teoria de Habermas e da teoria do sintagma proposto por Ciampa: identidade, metamorfose e emancipação, discutir o processo de formação e transformação do Presbítero Católico na modernidade.

**CAPÍTULO II – A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE PRESBITERAL NA MODERNIDADE**

Desejo, neste capítulo, sistematizar os "impactos do mundo moderno na vida do presbítero católico" à luz do Psicólogo social Antônio da Costa Ciampa e do Filósofo Jurgen Habermas. Almejo tematizar a identidade do presbítero católico dentro do sintagma: metamorfose e emancipação, na vertente da Psicologia Social, na esperança de entender a identidade do presbítero como um processo dinâmico e com isto buscar fazer uma releitura crítica da construção da identidade do presbítero ao longo da história. Espero que tais luzes sejam úteis para pensar a necessidade e a possibilidade do presbítero na modernidade.

**Capítulo III – ANÁLISE DAS HISTÓRIAS DE VIDA DOS PRESBÍTEROS: MÁRIO, SEBASTIÃO, JOSÉ E AFONSO**

Busco analisar psicossocialmente quatro histórias de vida de presbíteros católicos: a de um presbítero recém-formado, a de um presbítero após alguns anos de vida presbiteral, a de um presbítero com mais de 50 anos de vida presbiteral, e uma quarta história, a de um presbítero que deixou o ministério alguns anos após a ordenação. Parto do pressuposto de que é possível perceber nas histórias de vida dos presbíteros uma trajetória de metamorfose, emancipação, maior autonomia e busca de individualização e realização pessoal; de que as histórias de vida falam por si mesmas e assim possam lançar novas luzes sobre a identidade do presbítero na modernidade.

Desta forma, penso ter descrito, de modo sintético, minha trajetória de pesquisa e ter apresentado algumas pistas sobre minha tese.

## CAPÍTULO I
## METAMORFOSE E EMANCIPAÇÃO DO PRESBÍTERO NO MUNDO MODERNO

### Introdução

Durante a maior parte da história das sociedades humanas, as relações sociais se mantiveram firmemente concentradas nos domínios da proximidade. Lembremos que, no século XVIII, a viagem, digamos do Brasil a Roma, durava meses. Para a maioria das 'sociedades', o que existia era a vizinhança adjacente. No interior desta rede de familiaridade, do berço ao túmulo, o lugar da pessoa era evidente demais para ser avaliado. Da mesma forma, podemos dizer da vida do presbítero, para quem sendo missionário em outras terras ou países, as mudanças eram tranquilas ou pouco acentuadas, pois ele passava a maior parte do tempo em um único lugar, acompanhando o ritmo da própria história da humanidade. As evoluções do transporte, os avanços dos meios de comunicação e as novas tecnologias vieram revolucionar o conceito de distância, de tempo, de corpo e natureza humana; juntamente com isto, os fatores internos da própria Igreja, como o Concílio Ecumênico Vaticano II, têm trazido desafios e questionamentos para a autocompreensão da pessoa do presbítero católico em face da Igreja e do mundo. Estas questões têm mudado a forma de cada presbítero estar no mundo.

Segundo Bauman (2004, p. 22), sociólogo polonês, os clássicos da sociologia como Durkheim, Weber, Simmel não problematizaram a identidade em sua época porque a "identidade" não se destacava em meio às preocupações de sua época, mas para a nossa sociedade, um século mais tarde, existe uma *"centralidade do problema da identidade"*, tanto para a Psicologia Social, que é uma ciência nova, quanto para a Sociologia, a identidade deixou de ser um problema filosófico ou teológico e passou a ser um problema e um assunto de extrema importância em nosso meio. A reflexão sobre a identidade é de suma importância e tem causado fascínio no momento. É provável que este fascínio não seja o mesmo da época de Martin Heidegger nem da Igreja da Idade Média, porque a identidade presbiteral não era colocada como um problema a ser debatido.

Este primeiro capítulo, de forma mais teórica, contém as bases para a discussão da estruturação da identidade do Presbítero Católico no mundo moderno em meio a essas transformações. Partindo dos níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional, da teoria de Habermas, e teoria do sintagma proposto por Ciampa: identidade/metamorfose e emancipação, será discutido o processo de metamorfose e emancipação do Presbítero

Católico na modernidade[5]. Também, ao longo de nossa exposição, ao falarmos de presbítero, estaremos nos referindo ao presbítero diocesano[6] e não ao religioso[7]. Segundo Dom Lorscheider, Cardeal da Igreja Católica – ex-presidente da CNBB, e SANTAGADA presbítero da Igreja Católica, o Concílio Ecumênico Vaticano II deu notável impulso à reflexão sobre o presbítero diocesano, uma vez que antes não se tinha tanta clareza da distinção da espiritualidade de um presbítero religioso e de um presbítero diocesano[8].

### 1.1 – Identidade do presbítero e identidade presbiteral

Ao longo desta reflexão, procuraremos tematizar a questão da identidade do presbítero e da identidade presbiteral. O que notamos nas teorizações sobre esta questão, por parte da maioria das reflexões teológicas e do próprio magistério da Igreja Católica é que ora se fala de uma e ora se fala de outra ou ora se fala de ambas como de uma coisa só. Para lançar luzes sobre esta distinção, partiremos das reflexões sobre identidade, que vêm sendo aprofundadas pela Psicologia Social, sobretudo pelo Psicólogo social, Antônio da Costa Ciampa.

#### 1.1 .1 – Distinção entre identidade do presbítero e identidade presbiteral

Antes de tudo é preciso afirmar que a identidade presbiteral pode ser tematizada de dois modos diversos, mas que se podem complementar: a identidade presbiteral, enquanto representação social compartilhada no mundo da vida e reconhecida como autêntica pela Igreja Católica e a identidade do presbítero, enquanto história de vida particular. Para

---

[5] - Ao falar de modernidade estamos usando o conceito empregado por Habermas. Para Habermas a modernidade é um projeto inacabado: "*Uma vez que o mundo novo, o mundo moderno, se distingue do velho pelo fato de que se abre ao futuro, o início de uma época histórica repete-se e reproduz-se a cada momento do presente, o qual gera o novo a partir de si mesmo" – (*2002d, p. 11). Expressões como 'modernidade', 'novos tempos', se inserem ou adquirem os seus novos significados, válidos até hoje: revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito do tempo.

[6] - Dom LORSCHEIDER em seu livro sobre "Identidade e Espiritualidade do Padre Diocesano" faz uma distinção entre a identidade do presbítero diocesano e a identidade do presbítero religioso: "*Mas a caracterização da identidade do sacerdote no Diretório não é muito clara (...) Ele está incardinado em uma Diocese ou Igreja particular ou está inserido, como religioso, num Instituto Religioso? A resposta para tal pergunta dá a resposta sobre qual será a identidade total de presbítero" (*2007, p. 23).

[7] - Para entender por que se fala em Presbítero Diocesano e Presbítero Religioso é preciso fazer a distinção entre Vida Religiosa e Ministério Ordenado. São duas realidades diferentes: Vida Religiosa é consagração a Deus pelos três votos (obediência, castidade e pobreza), vividos numa comunidade, seguindo o carisma do (a) fundador (a). É assumida por homens e mulheres. O ministério ordenado (realizar as funções de presbítero) é o exercício do ministério da Palavra (ensinar), dos Sacramentos (santificar) e da Coordenação da comunidade (promover a comunhão e a participação). Para ser presbítero é preciso receber o Sacramento da Ordem. É um ministério reservado somente aos homens. Foi a partir do séc. XVI que surgiram as congregações de presbíteros: institutos de Vida Religiosa voltados com prevalência para o ministério ordenado. Daí os Presbíteros Religiosos. Tanto os presbíteros diocesanos como os religiosos são presbíteros. A diferença está no modo de viver o presbiterato. O presbítero diocesano vive em função de uma diocese, depende do Bispo, não faz a profissão solene dos votos, mas as promessas de castidade e obediência. O presbítero religioso vive em função de uma Congregação, depende do Bispo local em questões pastorais e disciplinares, faz a profissão solene dos votos, vive numa comunidade, e depende diretamente do Superior da Congregação, mesmo em termos de transferências. São vocações diferentes, mas que podem ser assumidas por uma mesma pessoa. OLIVEIRA, Teólogo da Igreja Católica, expressa-se de forma contundente sobre os votos: "*Tenho a mais absoluta convicção de que o atual estilo geral de profissão dos três votos de castidade, pobreza e obediência não diz mais nada para o homem e a mulher dos nossos dias." ( 2001a., p. 87).*

[8] - Para SANTAGADA "*el Concilio Vaticano II impulso notablemente la reflexión sobre el presbítero diocesano (…) Por eso, era muy importante este tema. Ya que en muchas partes los sacerdotes seculares habían sido formados con 'espiritualidades' que pertenecían a la vida religiosa y no a la pastoral concreta de una Iglesia particular" (in OSLAN, 1985, p. 9).* LORSCHEIDER faz uma crítica à terminologia 'secular' versus religioso. Para ele "*a terminologia padre secular, portanto, deveria desaparecer, pois dá a impressão de que é padre do século, padre do mundo, e de que o religioso padre, este sim, seria o autêntico padre, porque é religioso" (2007, p. 19).*

ANTONIAZZI (2004b, p. 41), Teólogo pastoralista da Igreja Católica, "*o interesse hoje estaria centrado – ao menos nos estudos e artigos publicados – ao redor da 'experiência vivida' do ministério presbiteral e não nas questões teológicas".* A bifurcação entre identidade presbiteral e identidade do presbítero quer fortalecer o princípio de que entre a identidade presbiteral e a identidade do presbítero deve haver uma distância para que o presbítero possa entender-se como "presbítero" e não como "outro"[9]. A validade do reconhecimento desta bifurcação encontra-se, de um lado, na valorização da política de identidade coletiva presbiteral, proposta pelo magistério da Igreja Católica e, de outro lado, na possibilidade de reconhecimento do "eu como presbítero" e de suas experiências efetivas que, juntas, compõem o espaço próprio de significação do presbítero. Este reconhecimento mútuo, a nosso ver, possibilita melhor a composição do retrato do presbítero maduro e capaz. A validade desta distinção é possibilitar também ao presbítero a transformação de liberdades abstratas em oportunidades reais de ser presbítero. A representação social de uma identidade presbiteral funciona como um modelo e interfere na formação de todos aqueles que querem ser presbítero, pois ela é pressuposta.

Pensar a identidade do presbítero dentro da Psicologia Social implica aceitar o desafio de enveredar-se numa visão mais antropológica da vida humana. Essa visão mais antropológica, consequentemente, tem influenciado os presbíteros na agregação de novos valores à identidade presbiteral, sem, contudo, negar os anteriores, mas sem também deixar de questioná-los. Se antes tínhamos um presbítero voltado mais para o sacrifício, naturalmente, nos tempos atuais poderemos ter um presbítero mais preocupado com a subjetividade, a realização, a felicidade[10]. Isto, parafraseando Edênio Valle (2004b, p.12) presbítero da Igreja Católica e psicólogo*,* não quer dizer que exista uma tensão entre *"as duas dimensões da vocação presbiteral: de ser inteiramente 'santo'; de outro lado, ser inteiramente 'homem'"*, mas que outros valores vêm sendo fonte de sentido para a vivência da identidade do presbítero nos tempos atuais.

A história de vida de cada presbítero é o que permite localizá-lo na estrutura social. Psico-dinamicamente, a identidade se constrói desde o início da evolução embrional. Radica-se no biológico, é tecida pelas relações com as pessoas, ambiente, clima, sofre os impactos dos padrões culturais da época, da estruturas às quais o indivíduo pertence, passa por um processo de refusão no embate com os valores da cultura com a qual se familiariza. É a história de vida de cada presbítero que o "distingue" e o "diferencia dos outros", como que indicando neste processo, como diz Ciampa, a própria individualidade *(Cf. CIAMPA, 2001, p.137).* A identidade presbiteral padroniza previamente, identificando apenas o que faz ou deve fazer o presbítero, mas não nomeando o presbítero.

---

[9] - A fala de RICOEUR, filósofo contemporâneo sobre a mesmidade e ipseidade lança luzes sobre esta questão: "*Desse ponto de vista, a bifurcação da identidade entre mesmidade e ipseidade não enfraqueceu a oposição de princípio entre o mesmo e outro, e é preciso entender o mesmo como eu e não como outro, outrem, o outro homem" (2006, p. 163).*

[10] - Segundo Pereira (Psicanalista contemporâneo), "*A sociedade moderna preconiza a liberdade pessoal, o individualismo como a grande conquista da juventude, mesmo que numa visão distorcida. Não valoriza a fraternidade, a vida comunitária e a partilha (...) Há uma tensão existente entre o processo de individuação e a vida comunitária. O modelo de comunidade tradicional da vida religiosa e o valor à observância das regras e normas vêm perdendo força e cedendo lugar ao ideal de realização pessoal, no sentido de viver e deixar viver, individualmente" (2004, p. 92).*

Para Ciampa, "*Cada indivíduo encarna as relações sociais, configurando uma identidade pessoal. Uma história de vida. Um projeto de vida. Uma vida-que-nem-sempre-é-vivida, no emaranhado das relações sociais" (2001, p. 127).* Esta passagem permite fazer uma distinção entre a identidade social, aquela que depende do grupo de pertencimento ou é de posse do grupo, da instituição ou da comunidade e aquela que cada indivíduo assume como projeto pessoal de vida. Para configurar uma identidade pessoal, assumir um projeto pessoal de vida, o indivíduo busca fora, isto é, na representação social dessa identidade, aquilo com o que possa se identificar, como diz Ciampa: "*cada indivíduo encarna as relações sociais, configurando uma identidade pessoal".* Existe, antes, uma identidade que é compartilhada socialmente no mundo da vida, como diz Habermas. É a partir desta identidade compartilhada socialmente no mundo da vida que cada indivíduo constrói seu projeto pessoal de vida. Segundo PAULA (*2006. p. 8),* Psicólogo social contemporâneo: "*A ocorrência da identidade social implica na percepção, então, de similaridade (homogeneidade intragrupal) entre os membros do grupo, que permitem a formação do conceito de nós e, ao mesmo tempo, de diferenças (diferenciação extra grupal) com relação àqueles que não integram o grupo em questão, e que resultam na constituição da ideia de eles".*

O projeto pessoal de vida não quer dizer que será apenas uma reprodução mecânica dessa identidade. E Ciampa nos leva mais longe em sua intuição, como psicólogo social, ao chamar nossa atenção para algo que, muitas vezes, passa despercebido de muitos psicólogos sociais, que é a distinção do projeto pessoal de vida e identidade socialmente compartilhada no mundo da vida. Para Ciampa, a identidade pessoal, como projeto de vida, pode ser diversa da identidade compartilhada socialmente no mundo da vida. Assim se expressa Ciampa: "*Uma vida-que-nem-sempre-é-vivida, no emaranhado das relações sociais".* Desta forma, podemos dizer que existe no projeto pessoal de vida algo que é próprio de cada indivíduo, que o diferencia da identidade compartilhada socialmente. Segundo PAULA *(2006, p.9)*, "*o sujeito necessariamente deve suspender suas características mais exclusivas e pessoais para que a identificação com o grupo seja possível. Inversamente, o aspecto mais particular e único do sujeito somente pode se evidenciar num contexto onde a referência grupal não seja relevante".* Aplicando a distinção feita por Ciampa e a colocação de Paula para compreendermos a identidade do presbítero, notamos que existe uma identidade socialmente compartilhada e uma identidade que é projeto pessoal de vida. Assim, distinguimos identidade presbiteral, como aquela que é socialmente compartilhada no mundo da vida e identidade do presbítero, aquela que é projeto pessoal de vida.

Para RICOEUR (*2006, p.152)* tratando sobre "reconhecimento e identidades coletivas", "*há uma grande distância entre as identidades que implicam capacidades pessoais e as identidades que dizem respeito à instauração do vínculo social".* Em nosso caso podemos dizer que é possível haver, em maior ou menor grau, uma distância entre as formas oficiais de identidade presbiteral propostas pelo magistério da Igreja Católica e a identidade que o presbítero consegue ou assume como modo pessoal de "ser presbítero". Uma política de identidade que não considere o vínculo social terá, talvez, mais possibilidade de entrar em

choque com as mudanças da sociedade, ser considerada como "estereotipada", algo "arcaico" ou "fora da realidade". Uma identidade que considere muito o vínculo social poderá ter mais possibilidade de não representar o modelo proposto oficialmente pela política de identidade da instituição, no caso desta não aceitar o vínculo social.

Nas análises das pesquisas realizadas pelo CERIS entre os presbíteros do Brasil, BIRMAN (*in MEDEIROS & FERNANDES, 2005, p. 65-86)*, pesquisador no programa de mestrado e doutorado em Teoria Psicanalítica na Universidade Federal do RJ, comenta que oficialmente a Igreja tem investido num discurso mais tradicional e não no discurso evangélico voltado para a modernidade. Na tabulação dos dados, 58% dos padres foram motivados para a opção religiosa pelo "serviço a Deus e aos irmãos". O "amor aos pobres' e o "desejo de lutar contra as injustiças sociais" tiveram os índices de 5% e 2%, respectivamente: "*Isso evidencia que é ainda o discurso tradicional da Igreja Católica aquele que se dissemina com prestígio na conquista das novas vocações, provenientes das regiões mais arcaicas do país" (p. 77).* A espiritualidade está em evidência no corpo presbiteral, sendo considerada como o operador fundamental da experiência religiosa. O que se destaca na vida espiritual dos presbíteros são as celebrações eucarísticas.

### 1.1.2 – A identidade presbiteral e a identidade do presbítero na história da Igreja

A pergunta pela identidade presbiteral, na teologia da Igreja Católica, deve-se reconhecer que é tão antiga quanto a Igreja. A comunidade crente viu na resposta a esta pergunta um dos pontos-chave para a sua auto-interpretação e assim se sentiu impelida a buscar sua adequada inteligência de fé. Mas é bom lembrar que o magistério da Igreja Católica parece concentrar sua reflexão não na identidade do presbítero, mas na identidade presbiteral. Esta identidade é marcada pela figura masculina[11] e pela identificação com Jesus Bom Pastor. Para Paul RICOEUR (2007, p. 298), o que dificulta pensar diferente é que as narrativas bíblicas são tradicionais no sentido de que o fato de terem sido no passado narradas dessa maneira constitui uma razão para contá-las de novo. Existem seleções e coleções que separam os textos canônicos dos apócrifos e estão ligadas à liturgia, no sentido de que alcançam sua plena significação quando são inseridas em um contexto cultural. Esses critérios fazem parte desse processo de mediação: as leis, as profecias, os ditos sapienciais, os hinos. Aí entra a revelação. A revelação significa a parte de nossa história anterior que ilumina o resto da história e que é, ela mesma, inteligível. A revelação significa o acontecimento inteligível que torna todos os outros acontecimentos inteligíveis. A revelação fornece à razão prática um ponto de partida para a interpretação da história passada, presente e futura.

Ainda mais, a compreensão desta identidade presbiteral, por várias razões, desde a baixa Idade Média, se concentrou ao redor do conceito de "sacerdócio". A Igreja católica vivia

[11] - Segundo Pereira, "*A hierarquia da Igreja insiste em não perceber a evolução das condições e papéis que a mulher vem conquistando no mundo. A negação do feminino é tão grande que ameaça seus adeptos quando se deparam com o papel da mulher na divisão das responsabilidades pastorais" (2004, p. 29-30).* A reivindicação de igualdade de direitos para as mulheres com base nas leis de Deus e da natureza coincide com o Manifesto Comunista de Marx e Engels. Em 1857 surge a primeira greve geral em Chicago, dando origem ao Ano Internacional da Mulher.

como se os termos “ministro” e “sacerdote” fossem praticamente sinônimos. Com o surgimento das comunidades da Reforma, não foi mais possível restringir a noção de sacerdócio ao ministro ordenado. Por isto, à pergunta: o ministro ordenado, enquanto tal, é sacerdote?, a Reforma respondeu com um claro e decisivo “não!”. Com o Concílio Ecumênico Vaticano II, a Igreja compreendeu que a resposta do Concílio de Trento não fora suficiente. A categoria de “sacerdote” não expressava toda a riqueza do ministério ordenado que agora era visto sob o prisma mais amplo do Cristo sacerdote, profeta e rei[12]. Neste sentido, a reflexão sobre a identidade presbiteral deveria avançar para se fazer uma distinção entre a identidade presbiteral e a identidade do presbítero[13].

A identidade presbiteral, quando conjugada com a história da igreja, percebe-se dentro de uma ambivalência. Mas, a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II, percebe-se um aparelhamento com aquilo que tradicionalmente a Igreja vinha trabalhando durante séculos, isto é, de ter sempre um presbítero que se identifica com um único ‘modelo’, isto é, Jesus Cristo. Este ‘modelo’ é proposto pela Igreja desde a Antiguidade, como expressa o Papa João Paulo II *(PDV, 1992, № 5)*: “*Certamente, há uma fisionomia essencial do sacerdote, que não muda: o padre de amanhã, não menos que o de hoje, deverá assemelhar-se a Cristo (...) Jesus oferece em si mesmo o rosto definitivo do presbítero, realizando um sacerdócio ministerial do qual os apóstolos foram os primeiros a ser investidos; aquele é destinado a perdurar, a reproduzir-se incessantemente em todos os períodos da história. O presbítero do terceiro milênio será, neste sentido, o continuador dos padres que, nos precedentes milênios, animaram a vida da Igreja”.* Nesta colocação do Papa João Paulo II vemos a tentativa de resgatar Jesus Cristo como mito fundante de toda vida presbiteral. O humano é sedento do transcendente como expressa o salmista: *“Minha alma tem sede do Deus vivo” (Sl 42,2).* Daí a necessidade de resgatar o mito fundante, provocando a identificação do presbítero com Jesus Cristo. Segundo Pereira (*2004, p.110)*, “*os mitos não nos lançam, propriamente, para a origem dos tempos, mas nos convidam a mergulharmos na raiz mais profunda da afetividade humana e de suas questões fundamentais”.* Neste sentido, o mito Jesus Cristo é criador do vínculo amoroso do presbítero. Somente o amor, o afetivo, é responsável pela existência de um ministério presbiteral comprometido com a promoção da vida de modo serviçal, alegre e amoroso.

Antes do Concílio Ecumênico Vaticano II, era premente que se respondesse, o mais rápido possível, à pergunta: “quem é o presbítero?”, com a seguinte afirmação: "o presbítero é um sacerdote". Agora os teólogos, como o Cardeal Walter Kasper, presidente do Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos, Karl Rahner, presbítero e Teólogo da

[12] A constituição dogmática *Lumen gentium* distingue no ministério dos bispos o ofício de ensinar (nº.25), o ofício de santificar (nº. 26), e o ofício de governar (nº.27). O decreto *Presbyterorum ordinis* descreve as funções dos presbíteros apresentando-os sucessivamente como ministros da palavra de Deus (nº.4), ministros dos sacramentos e da eucaristia (nº.5) e como chefes do povo de Deus (nº.6).

[13] - No documento de Puebla (III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano) encontramos uma ligação entre identidade presbiteral e a eucaristia: “*O ser e agir do sacerdote referem-se, na identidade do seu serviço, à Eucaristia, raiz e eixo de toda comunidade, centro da vida sacramental, à qual a Palavra conduz”* (Puebla, nº. 662). Ao longo do documento a identidade presbiteral e a identidade do presbítero o magistério da Igreja quer que seja uma e mesma coisa.

Igreja Católica, Leonardo Boff, presbítero e Teólogo da Igreja Católica, num primeiro momento, e Severino Dianich, Teólogo da Igreja Católica, embebidos de espírito ecumênico, se esforçam para demonstrar que "o presbítero não é sacerdote" (Cf. BOFF, 1982, p. 102-123). Para evitar qualquer associação da figura do presbítero com simplesmente sacerdote, temos a trilogia clássica: profético, real e sacerdotal, que fora assumida pelo Concílio Ecumênico Vaticano II. Sobretudo no recente documento da Igreja, "Documento de Aparecida" (2007), aparece no lugar de "sacerdote" o termo "discípulos e missionários". A partir desta pequena ilustração, podemos perceber o processo de metamorfose da identidade presbiteral ao longo da história da Igreja. A metamorfose requerida pelo Documento de Aparecida (2007) é de um presbítero que foi treinado para funções mais sacramentais e administrativas da Igreja, para um presbítero missionário[14].

A "identidade do presbítero" e a "identidade presbiteral" podem ser problematizadas nas mesmas reflexões de Habermas quando tematiza a questão nacional. Para se ter uma identidade nacional para todos da nação precisa-se de muito esforço e boa dose de força dos dirigentes da nação. Da mesma forma, para manter uma identidade presbiteral para todos os presbíteros, precisa-se de muita coerção e convencimento. Algo que parece fictício, no momento, se pensarmos a vida do presbítero numa amplitude maior. Uma "identidade presbiteral" coesa, sobrepondo-se ao indivíduo presbítero, numa sociedade pluralista, estará sentenciada a permanecer incompleta e precária, um projeto a exigir uma contínua vigilância, um esforço gigantesco e com emprego de boa dose de força, a fim de assegurar que a exigência seja ouvida e obedecida. Se tal projeto consegue se firmar, ele se faz com boa dose de exclusão ou de anulação do indivíduo.

Segundo Libânio (1983, p. 24), no Concílio de Trento (1545-1563) houve uma construção social da identidade presbiteral: "*De fato, a Igreja ao sair da Idade Média viu-se forçada a defrontar com duas sérias confrontações, que a obrigaram a repensar-se, a redizer-se, quem ela era: a Reforma e nascimento de um mundo moderno hostil à religião (...) A força da tradição supria o nível de consciência, por falta de opositores e escondia as falhas de internalização".* A partir do Concílio de Trento houve uma transformação de um catolicismo popular, de caráter leigo, para um catolicismo popular romano e clerical. O modelo de identidade presbiteral criado pelo Concílio de Trento, de certa maneira, ainda seduz movimentos de origem restauradora, movimentos que não conseguiram assimilar o Concílio Vaticano II em profundidade.

Mas retomando o conceito de metamorfose de Ciampa e aplicando-o à compreensão da identidade presbiteral é possível perceber grandes transformações na representação social

[14] - SUESS comenta que o Documento de Aparecida (DA), "*abre a Terceira Parte, sobre o agir pastoral, com a citação fundamental do Vaticano II: 'A Igreja peregrina é missionária por natureza, porque tem sua origem na missão do Filho e do Espírito Santo, segundo o desígnio do Pai'(AG nº. 2). Por isso, o impulso missionário é fruto necessário à vida que a Trindade comunica aos discípulos' (DA, nº. 347). A missão não é um favor prestado ad gentes, aos que vivem numa suposta exterioridade salvífica, mas uma necessidade da coerência evangélica" (SUESS, 2008, p. 32).* A missão do seguimento é a missão testemunhal. Os discípulos missionários de Jesus Cristo têm "*a tarefa prioritária de dar testemunho do amor a Deus e ao próximo com obras concretas" (DA, nº. 145) – (*Cf. SUESS, 2008, p. 32-39).

da identidade presbiteral ao longo da história. Segundo ALMEIDA[15] (2007, p. 45), "*não resta dúvida de que Cristo conferiu aos Apóstolos um sacerdócio (...) Mas os apóstolos e os que iam-se ajuntando a eles não começaram já 'celebrando missa'. A Eucaristia, 'fração do pão' foi-se estruturando devagar, como celebração do culto comunitário. Os próprios sacramentos irão aparecendo aos poucos, na prática da comunidade"*. Segundo o mesmo autor, os primeiros séculos podem ser chamados de "fases da consolidação do presbiterato", algo que vai até o final do século II: "*A partir do tempo dos apóstolos, até o século III, foi-se estabelecendo na Igreja tripla forma de ministério ordenado, com diáconos, presbíteros e bispos" (*2007, p. 63).

Retomando nossa hipótese de que a identidade presbiteral vem sofrendo ao longo da história metamorfoses e que estas influenciaram o comportamento e ação dos presbíteros, afirmamos, sem sombra de dúvida, que houve, ao longo da história, muitas metamorfoses na compreensão da identidade presbiteral. Dessas variações ou evoluções na forma de representar, em cada época o presbítero, poucas foram reconhecidas pela instituição como metamorfoses da identidade presbiteral. Por isto, ao lançar um olhar histórico sobre essas transformações, vamos nos concentrar naquelas que achamos mais significativas. Muitas dessas metamorfoses foram forjadas por personalidades individuais, outras se originaram do consenso ou consciência grupal e outras, da própria necessidade de adaptação às mudanças culturais. Todas elas, de diferentes modos, forjaram ilustrações significativas para as metamorfoses da identidade presbiteral favorecendo uma emancipação da petrificação do passado.

No começo do século IV, com Constantino, que foi imperador de 306 a 338, houve uma primeira e grande metamorfose e emancipação da representação social da identidade presbiteral. Com Constantino a Igreja ganha privilégios e riquezas e suas leis se tornam leis oficiais e afluem conversões em massa para a religião do imperador. O cristianismo não é só tolerado, mas recoberto de honras e privilégio pelo poder civil. No meio desta nova configuração, na qual os próprios bispos e presbíteros se instalam confortavelmente à sombra das cortes imperiais e passam a frequentar os palácios, surge o monaquismo[16] com um acento forte na radicalidade evangélica: oração e trabalho.

O monaquismo, que nasce com forte cunho de disciplina e seriedade, certamente teve grande influência na organização da Igreja, mas não deixou de ser uma organização enclausurada. Aos poucos, a própria vida monástica, vai dando sinal de cansaço e de fraqueza e com isto a evangelização perdia muito do seu impulso e da sua força. O monaquismo surgiu depois de um período longo e conturbado na vida da Igreja como uma nova luz na representação social da identidade presbiteral. A partir do monaquismo a identidade

[15] - Frei Humberto Pereira de Almeida é dominicano, formado em filosofia e teologia em Bolonha, Itália, ordenado presbítero em 1952, reside no Brasil na Região Centro-Oeste.

[16] - O Monaquismo é um movimento que surge no meio eclesiástico no final do século III e início do século IV como um forte acento na 'fuga do mundo'. Ele se transformou em grande força evangelizadora na Igreja Católica a partir do século IV. O monaquismo no seio da Igreja Católico é um movimento leigo que nasce com São Antão (252) com o desejo de busca de maior radicalidade evangélica. Santo Agostinho, no final do século IV, leva o monaquismo à uma maior abertura para a pastoral, amenizando a incompatibilidade entre vida monástica e ação pastoral na Igreja (Cf. ALMEIDA, 2007, p. 71-77).

presbiteral adquire características tais como: celibato, radicalidade evangélica, acento na espiritualidade e emancipação das tutelas imperiais. Mas a história é um processo de vida e morte. Assim, no início do século XIII começou a despertar na Igreja uma necessidade de aprofundamento evangélico que nasce com os leigos franciscanos e de pregação que nasce com os dominicanos, favorecendo novas metamorfoses e emancipações da identidade do presbítero. O fermento novo chega com Francisco de Assis na Itália e Domingos de Gusmão (1207), no sul da França. Segundo ALMEIDA, são: "*Duas vozes diferentes que se completam no apelo para maior radicalidade evangélica. Domingos, com o carisma da palavra e da pregação e Francisco, com o carisma da pobreza evangélica" (*2007, p. 90). Desta época temos, assim, duas grandes contribuições para a identidade presbiteral: a vida de pobreza e a pregação. Estas duas contribuições levaram a grandes metamorfoses da identidade presbiteral e emancipações dos aparatos do poder e da acomodação dos presbíteros. Agora os presbíteros devem viver uma vida de maior simplicidade, organizar-se em pequenas comunidades e dedicar-se mais à pregação e não aos seus próprios negócios.

No final do século XV e início do século XVI é possível notar uma falta de compromisso pastoral e um "aburguesamento" generalizado dos presbíteros. Foi neste contexto que explodiu a grande Reforma liderada por Lutero e João Calvino – início do século XVI. A Igreja Católica reagiu a Reforma com o Concílio de Trento que durou 18 anos (1545-1563). Trento foi o concílio que teve maior peso na História da Igreja. Dele temos a tradução da Bíblia para o vernáculo - mas com um forte controle sobre sua interpretação –, a instituição de normas litúrgicas precisas e seguras, a unificação do culto e da administração dos sacramentos, a instalação dos seminários para a formação acadêmica dos presbíteros e a reafirmação da Lei Canônica do celibato presbiteral, que passou a ser absolutamente obrigatório. A partir de Trento há um florescimento de novas ordens religiosas como os Oratorianos de São Felipe Néri, na Itália, os Jesuítas com Inácio de Loyola, os Lazaristas com Vicente de Paula, os Camilianos e assim por diante (Cf. ALMEIDA, 2007, p. 95-101). Com Trento os presbíteros ganharam bastante força, mas também uma acentuada tendência à centralização e ao absolutismo. A partir deste Concílio novas metamorfoses se dão na identidade presbiteral, isto é, de um presbítero mais alinhado à doutrina e as normas litúrgicas. Olhando pelo lado da Instituição Igreja Católica, é a tomada de controle da representação e da formação da identidade presbiteral. Daí para frente, psicossocialmente, o presbítero perdeu muito de sua autonomia e parece ter estancado suas possibilidades de emancipações e metamorfoses.

De um modo mais controlado, as metamorfoses e emancipações continuam acontecendo na representação da identidade presbiteral. Assim, uma nova metamorfose seguirá na entidade presbiteral no século XIX com a abertura da Igreja para o social. Dois marcos levaram a isto: as Conferências Vicentinas e Sociedades de Francisco Xavier (1840) e a carta encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII (1891). A questão da dimensão social da missão do presbítero levou o presbítero a ser um "pai" mais próximo dos problemas sociais da humanidade. A dimensão social vai desembocar no Concílio Vaticano II (1964-1965).

Com o Concílio Ecumênico Vaticano II novas possibilidades de metamorfoses e emancipações se abrem para a configuração da identidade presbiteral. O Concílio Vaticano II, usando a expressão de CIAMPA (2001), parece ter sido “uma porta abrindo-se em mais saídas”. Deste Concílio temos muitas ressonâncias para a configuração da identidade presbiteral das quais muitas ainda continuam como utopias e outras já sendo realizadas.

Nossa intenção aqui não é fazer uma compilação de todas as implicações do Concílio Ecumênico Vaticano II que vêm trazendo novas possibilidades de metamorfoses e emancipação da representação da identidade presbiteral, mas colocar algumas questões advindas desse acontecimento. O Concílio parece ter sido um grande divisor de águas, devolvendo ao presbítero a possibilidade de maior autonomia e de organização como grupo; favorecendo um compromisso maior do presbítero com as questões sociais; levando-o a uma concepção de presbítero não separado do mundo, mas de maior presença e atuação na transformação do mundo; um presbítero mais desvinculado do poder, com atitudes mais claras de pastor, de amigo, de alguém mais perto do povo, de profeta e de homem de Deus; um presbítero com condição de ser mais democrático e aberto ao sofrimento e às dores dos mais desprotegidos da humanidade. Resumindo, podemos dizer que este Concílio favoreceu surgimento de presbíteros mais centrados em sua missão presbiteral e mais pastores. Buscou-se aqui não fazer uma história minuciosa das metamorfoses e emancipações da representação social do presbítero, mas sim uma tentativa e perceber que ao longo da história a identidade presbiteral passou por um processo de morte e vida, um processo de transformação e mudança com acentos de acordo com as necessidades de cada época e que essas metamorfoses e emancipações ainda não se esgotaram.

Este olhar histórico permite perceber uma identidade presbiteral compartilhada socialmente de acordo com cada época. Assim, a identidade presbiteral compartilhada de acordo com cada época ao longo do tempo funciona como um sistema de orientação e de valores auxiliando na criação e definição do lugar do presbítero na sociedade de acordo com a época em que o presbítero vive.

Fazendo um parêntese com um outro olhar, como que num embate das “águas” advindas do Concílio Ecumênico Vaticano II, psicossocialmente parece que este Concílio acenou para a possibilidade de novas e mais radicais metamorfoses e da representação da identidade presbiteral. Essas possibilidades encontram ecos nas origens da organização da própria Igreja, com presbíteros e bispos casados, presença efetiva da mulher, maior democracia, rompimento do excesso de burocracia, maior simplicidade nas celebrações e vivência da Palavra de Deus.

Sobre a questão da abolição da lei do celibato, podemos perguntar: será que não são “sinais dos tempos” de resgate das origens da representação presbiteral? Muitos valores foram sendo agregados à representação presbiteral ao longo da história, como também muita coisa pode ter ficado excluída da reflexão. Os novos tempos trazem a possibilidade de lançar um outro olhar sobre esse passado para projetar o futuro. Como um grande questionamento da lei do celibato estima-se, atualmente, que existam no mundo 100.000 (cem mil) presbíteros que

deixaram o ofício de presbítero e se casaram, dos quais 5% estão no Brasil[17]. Uma vez que esses presbíteros que se casaram são excluídos do ministério por causa da disciplina do celibato, muitos deles não gostam de ser chamados de ex-padres, por causa da tradição de que "uma vez padre, sempre padre", cuja origem alegam estar na passagem bíblica: "Você é sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec" (Sl 110,4; Hb 5,6 e 7,17). Psicologicamente, parece, segundo RIBEIRO, presbítero casado, psicólogo clínico, que aquele que deixou o exercício presbiteral conserva a identidade de presbítero, por isto gosta de ser chamado de "padre-casado" e não de ex-padre (Cf. in RIBEIRO, J. P., PASQUALI, L., SPAGNOLO, F. & SCHMITT, 1990, p. 9-29). Mas como esta não é uma situação reconhecida oficialmente pelo magistério da Instituição Igreja Católica, aqueles que deixam o exercício presbiteral, ficam meio embaraçados com esta identidade, afinal, são ou não são mais presbíteros, uma situação difícil de ser tratada, como comenta o presbítero casado, RIBEIRO, por ocasião de suas bodas: "*Por outro lado, também sei que minha presença, por si só, era já uma pedra no caminho da festa de Janjão e parece que todos estavam atentos em não tropeçar nela, embora eu saiba e sinta que para ele era difícil lidar comigo neste nível, quando nosso nível tem sido sempre de total abertura um com o outro"* (in RIBEIRO, J. P., PASQUALI, L., SPAGNOLO, F. & SCHMITT, 1990, p. 18).

Os padres casados têm dificuldade em lidar com a identidade atribuída do presbiterato e parecem esconder com muito carinho a identidade presbiteral como se escondessem "um objeto amado". Ao mesmo tempo em que ela é negada, escondida, reprimida, de outro lado, ela está viva e presente em suas vidas. Mesmo que pudesse ser não reconhecida a percepção da identidade presbiteral por parte daquele que deixa o presbiterato, inconscientemente ele parece continuar levando dentro de si essa identidade que lhe fora outorgada. Assim, deixar o exercício presbiteral não significa negar a fé em Jesus Cristo nem deixar de ser presbítero[18]. Na fala de RIBEIRO, padre casado, aparece claramente a dificuldade em se lidar com esta identidade: "... *estou em pleno trabalho de luto. Sinto, agora, conversando com você, com se estivesse enterrando um defunto, há muito tempo morto dentro de mim e com o qual tenho convivido como se estivesse vivo: o meu celibato (...) Eu fui para Brasília e não sofri a perda da saída do sacerdócio. Lá ninguém sabe que sou padre. Quando volto aqui, tenho de vir cá ver vocês. Ver vocês é abrir o caixão e velar o morto (...) Em Brasília, eu escondo o objeto*

[17] A quantidade de padres casados no Brasil é uma das maiores do mundo. O número de egressos (5 mil) é quase igual à terça parte dos padres no exercício do ministério (16 mil). Muitos deles estão se organizando cada vez mais. Entre as associações existentes no mundo, é possível mencionar: MOCEOP (Movimento Celibato Opcional, na Espanha), CCC (Catholics for a Changing Church), MOMM (Movement for the Ordination of Married Men), CITI Ministries (Celibacy Is The Issue), Parish Watch, Justice For Priests and Deacons, We Are Church, e assim por diante. Dentro do Movimento dos Padres Casados do Brasil está a Associação Rumos, antes denominada Centro de Padres e Religiosos Egressos. Essa organização publica há vinte anos o jornal Rumos. Os padres casados gostam de lembrar que 39 papas foram casados, inclusive (segundo a tradição católica) o primeiro deles, o apóstolo Pedro, cuja sogra Jesus curou (Mt 8,14-15). Segundo o Anuário Católico de Portugal (2006), em 2003 havia em todo o mundo 268 041 presbíteros diocesanos e 137 409 "religiosos", o que dá um total de 405 450 padres, tendo um contingente de 120 mil egressos.

[18] - Segundo RIBEIRO, J. P., PASQUALI, L., SPAGNOLO, F. & SCHMITT: *"Foi preciso a santidade, a sensibilidade, a coragem e a necessidade da verdade de João XXIII para que os padres com filho ou que abandonaram o ministério pudessem ser ouvidos. Até lá, os papas anteriores se faziam surdos aos lamentos e gritos de desespero de milhares de padres que queriam conviver em paz com Deus, com sua consciência e com a Igreja; antes eles recebiam uma espécie de excomunhão e eram banidos da vida da Igreja. Eram tidos como apóstatas sem terem negado a fé, como demonstra a nossa pesquisa" (*1990, p. 34).

*amado para não sofrer, aqui eu o enfrento, porque tenho vocês perto de mim (...) Assim, nas Bodas do Pe. Janjão, morre o Pe. Jorge. Tive de velar o defunto 24 horas, tive de sentir que para a Igreja eu não sou mais padre, porque padre é quem é celibatário"* (in RIBEIRO, J. P., PASQUALI, L., SPAGNOLO, F. & SCHMITT, 1990, p. 24). Desta forma, o exercício do presbiterato fica parecendo uma consequência do celibato. E isto tanto é verdade que quando alguém deixa o celibato fica proibido de exercer o presbiterato ministerial. O exercício do presbiterato passa a ser uma questão de prêmio para quem pratica o celibato e castigo para quem o deixa. Para o magistério da Igreja Católica o presbiterato e o celibato implicam papéis interligados (Cf. SCHEIBE).

De todas as metamorfoses e emancipações relatadas anteriormente, das muitas significações da representação presbiteral, algo que psicologicamente nos chama a atenção e que agora tematizo é a figura de "pai", do presbítero. A figura do pai na representação presbiteral parece perpassar toda a história das metamorfoses da identidade presbiteral. Buscando uma compreensão psicologia deste simbolismo na identidade presbiteral, vemos que o pai, segundo LECLAIRE (1979, p. 21), discípulo de Jacques Lacan, psicanalista, seguindo a tradição Judaica ele diz: "*a nudez do pai deve ser velada, e por isso a função do Pai nos remete sempre a estes véus, a estes atributos"*. Em *Totem e Tabu,* Freud fala da horda primitiva, o pai onipresente, a revolta dos irmãos afastados das mulheres, o assassinato do pai que realmente haveria ocorrido na origem dos tempos e motivado, como proteção, a organização da sociedade como defesa contra esse processo, o interdito do incesto (Cf. in PALMER, 2001, p. 43-47). Para LECLAIRE (1979, p. 23), as operações psicológicas que estão na função do pai são: "*O pai é genitor, um aspecto da função que não podemos reduzir (podemos considerar também seu aspecto), enquanto animal reprodutor ou enquanto função de geração do corpo erógeno de uma criança, sendo concebível que, caso o genitor seja um psicótico grave, ele sofrerá perturbações; o pai como guardião da lei – mantém e protege as leis, é o responsável por sua garantia, constitui uma proteção contra o mundo e também, fundamentalmente, uma proteção contra a mãe; o pai como fruidor – a função do gozo é essencial, pois ele extrai gozo da mãe, assim como de todas as mulheres, e detém a possibilidade de interditá-las – e como possuidor; o pai como iniciador – permite, é quem guarda em seu poder a possibilidade de acesso a este mundo do gozo como castrador, como defensor"*. Trazendo esta compreensão para a percepção psicológica da representação da identidade presbiteral, vemos que ao longo de todas as metamorfoses presbiterais algo que sempre ficou muito forte é que o presbítero é tido sempre como o "pai dos pobres", o "pai espiritual", o "liberador" ou o "inibidor e castrador" do gozo e do prazer, o "homem da lei", da "disciplina", da "ordem". Certas horas estas representações simbólicas parecem pesar para alguns presbíteros enquanto que para outros parecem ser buscadas a todo custo. A própria indicação de mudança de "sacerdote" para "presbítero" já quer indicar que ele deve ser um irmão velho. Assim, buscar identificar-se com o pai pode representar uma aproximação do "poder", enquanto que a indicação melhor é a de "irmão entre os irmãos" que o próprio Concílio Vaticano II faz: "*Na companhia de todos os que se regeneram na fonte do batismo, os*

*presbíteros são irmãos entre os irmãos, como membros de um só e mesmo Corpo de Cristo, cuja edificação a todos foi confiada" (Presbyterorum Ordinis, VAT II, nº. 9).*

A função paterna se situa entre a singularidade do corpo erógeno e a universalidade da lei. Ao corpo tem algo de secreto, o corpo do pai é escondido, ao mesmo tempo guarda o "*fantasma de sedução, de castração e mesmo de fantasma de assassinato" (*LECLAIRE, 1979, p. 24). Trazendo também isto para a compreensão da identidade presbiteral, vemos que ao longo da história das metamorfoses e emancipações dos presbíteros, parece que houve uma tendência de agregar a representação da identidade presbiteral às vestimentas e muitas outras "indumentárias". Assim, parece que a maneira "meio teatral" dos presbíteros se vestirem, "clergyman", "batina" etc. está um pouco ligada a este dado do ocultamento do corpo, ao mesmo tempo que guarda os fantasmas da sedução, da castração e do assassinato. Quanto ao sexo, ele pode ter uma tendência de caminhar para os extremos de ser obsessivo ou histérico.

Um outro elemento da função do pai é o da "universalidade da lei". Enquanto o corpo erógeno leva ao gozo, a lei garante algo da ordem da clivagem, da falta da abertura, do acesso ao gozo ou da interdição. A negação do acesso ao corpo erógeno deverá passar por uma série de desvios, pois a função do pai tomada ao pé da letra fornece a pseudo-garantia de uma plenitude que leva a barrar qualquer acesso a qualquer desejo. Para não haver esta distorção do lado paterno é necessário assegurar o não fechamento, uma garantia de abertura, de acesso, de erogeneidade, que esteja constantemente presente e que seja constantemente renovada. A subjetividade está no nível do desejo e ela se torna possível na dimensão erógena e não na dimensão da lei. Ao longo das metamorfoses e emancipações vemos a certas horas um acento maior sobre a lei, a disciplina, o autoritarismo de muitos presbíteros de uma ala e do outro lado, no presente, um acento na dimensão subjetiva, como uma certa busca de fuga do peso da lei, da disciplina. Encerramos esta fala com a colocação de RIBEIRO (in RIBEIRO, J. P., PASQUALI, L., SPAGNOLO, F. & SCHMITT, 1990, p. 26), padre casado, que me parece muito significativa: "*Engraçado, os sacerdotes são chamados 'padres', 'father', isto é, são chamados de 'pais' e, no entanto, são celibatários. São pai e celibatário ao mesmo tempo. E mais interessante ainda é que, quando um padre resolve ser pai, de fato, ele tem que deixar de ser padre, porque celibatário não pode ser pai nem pai pode ser celibatário. Na vida real, um exclui o outro, só na Igreja é que um celibatário pode ser pai, continuo pensando".*

### 1.1.3 – O presbítero e a identidade presbiteral

A não distinção entre identidade presbiteral e identidade do presbítero não acontece somente por parte do magistério da Igreja Católica, mas também por cada presbítero individualmente. Ciampa, comentando a identidade de Severino, personagem do poema de João Cabral de Melo Neto, ilustra esta identificação, quando afirma sobre a Identidade de Severino: "*Sua identidade se constitui também por vidas ainda não vividas e por mortes ainda não morridas, mas que já estão contidas em suas condições atuais e que emergirão como*

*desdobramento de um tempo severino" (2001, p. 22).* O Severino do poema se auto-compreende, não somente a partir de sua história vivida, mas também das vidas ainda não vividas. Mas quais são essas vidas não vividas, senão aquelas compartilhadas socialmente no mundo da vida? Assim, o Severino se vê como que tendo a mesma sina de todos os Severinos ou iguais a todos os Severinos do passado e do futuro. No "tempo" de Severino ele se vê quase que como um "cumpridor de uma identidade" igual para todos os Severinos: "*um tempo severino que é vivido como um quotidiano estruturado na luta pela sobrevivência" (CIAMPA, 2001, p. 23)*. Assim, podemos dizer do presbítero, são muitos presbíteros, "iguais em tudo e na sina", em que tudo parece igual, passado, presente e futuro. Ciampa ainda enfatiza esta questão, perguntando pela identidade do Severino: "*Deve então renunciar a se identificar a não ser coletivamente, como um representante de uma categoria, como membro de um conjunto?" (2001, p. 23).* De certa forma, o Severino assume ou prevê para si uma identidade de Severino que é compartilhada socialmente no mundo da vida e sua história de vida Severino deve fazê-la idêntica à dos outros severinos. Assim, à primeira vista, a história de vida de cada presbítero deve ser igual a de todos os outros presbíteros. Se isto acontece, cria-se a impossibilidade de se dizer quem é este ou aquele presbítero.

O Severino do poema identifica sua história de vida com a história de vida de todos os severinos. Mas tem algo que o diferencia? Como e em que se dá esta diferenciação? Ciampa diz: "*desistir de buscar também o que o diferencia e se contentar em se identificar pela igualdade (ou melhor pela equivalência) com outros semelhantes que, então, precisam permanecer idênticos a si mesmos, como ele mesmo também é idêntico sempre, como dois termos de uma igualdade que subsiste enquanto seus termos permanecem iguais? Manutenção do 'status quo', reprodução da mesmice..." (2001, p. 23-24).* O próprio Severino fala de sua identidade como se fosse coletiva, ele não consegue separar da história compartilhada socialmente a sua história pessoal de vida. Da mesma forma, podemos dizer que, quando um presbítero fala de sua identidade, fala mais de uma identidade compartilhada coletivamente e não fala de si mesmo, pois, na maioria das vezes, sua "*individualidade, sua singularidade, sua identidade pessoal permanece oculta" (2001, p. 24).*

O fato de se ter esta dificuldade em fazer a distinção sua identidade pessoal e identidade presbiteral pressuposta, talvez ocorra pela dificuldade de pensar a liberdade do presbítero em poder escolher ser "si mesmo". Em RICOEUR, filósofo francês, da linha fenomenologia e hermenêutica, encontramos uma distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva que pode nos ajudar nesta reflexão: *"Tomada em sentido negativo, a liberdade consiste na ausência de entraves que um outro indivíduo e principalmente o Estado podem impor a um indivíduo: é à liberdade tomada nesse sentido que estão ligados os direitos civis (de opinião, de propriedade etc.); em seu prolongamento está situada a corrente 'libertariana'. Considerada em termos positivos, a liberdade representa tudo aquilo que uma pessoa, levando-se tudo em conta, é capaz ou incapaz de realizar. Ainda que esta liberdade pressuponha a precedente, ela acrescenta a ela a capacidade de uma pessoa ter a vida que escolher" (2006, p. 155).* Aplicando esta compreensão à resolução de nossa dificuldade,

vemos que a “liberdade em sentido negativo’ pode significar uma política de identidade coletiva dos presbíteros muito liberal por parte do magistério da Igreja Católica, no sentido de não existir ou quase não existir uma política de identidade do presbítero. E assim, esse “liberalismo” poderá trazer como consequência a perda de referencial presbiteral. Por outro lado, esta problemática pode ser sanada, se pensada a liberdade em sentido positivo, no qual a possibilidade de exercício efetivo de liberdade por parte do presbítero em poder escolher não anula a responsabilidade coletiva do indivíduo. Desta forma, as políticas de identidades do magistério da Igreja Católica poderiam permitir maior liberdade individual do presbítero em poder ser “si mesmo”, sob sua dupla forma, negativa e positiva, assim como a integridade das relações recíprocas entre essas duas formas de liberdade. Deste modo, a possibilidade do presbítero ser “si mesmo”, compreendida como liberdade de escolha de vida, torna-se uma responsabilidade social.

A não distinção entre identidade presbiteral e identidade do presbítero é sentida pelos comentadores ao falar da crise dos presbíteros pós-Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). Esta famosa crise permanece um fenômeno extremamente complexo e de difícil análise. Entre suas várias razões, porém, os autores são unânimes em identificar uma delas: a crise de identidade. Para recordar as proporções da mencionada crise, as estatísticas da própria Santa Sé afirmam que, no período de 15 anos, que vai da conclusão do Concílio Ecumênico Vaticano II até o final da década de 70, cerca de 10% dos presbíteros deixaram o ministério (40.000 – Quarenta mil presbíteros!)[19]. Mas de qual crise de identidade a Igreja fala: da identidade presbiteral ou da identidade do presbítero? À primeira vista, poderíamos responder que se trata de uma crise da identidade presbiteral que levou a uma crise da identidade pessoal. O modo como esta crise é mencionada nos documentos da Igreja Católica ilustra a identificação entre identidade presbiteral e identidade do presbítero. Uma vez fazendo esta identificação não se pergunta quem entrou em crise e por quê. Neste caso, “todos” os que entraram em crise são tratados como sendo uma e mesma coisa e não como indivíduos diferentes que podem ter abandonado a vida presbiteral por motivos e razões diferentes.

Ciampa comenta sobre o Severino do Poema João Cabral de Melo Neto: o “*personagem que inicialmente aparece como o autor de um discurso de auto-apresentação, transforma-se num ator que passa a desempenhar seu papel de migrante, numa história cuja narrativa é de um ator ausente do texto, como a sugerir que deixemos de apenas ouvi-lo e passemos a seguir seus passos” (2001, p. 25).* Esta passagem de Severino de um autor de um discurso para ator que desempenha um papel, para a qual Ciampa nos chama atenção, nos ajuda a continuar nossas análises sobre a identidade presbiteral e identidade do presbítero. De certa forma, o Severino está fazendo um discurso sobre o que é “Ser Severino” como se fosse uma coisa exterior a ele, mas num dado momento ele deixa de fazer o discurso e passa ser Severino da peça. O Severino que “encarna” o papel de Severino da história parece indicar que é necessário questionar muitas representações coletivas de “Severino” se os “Severinos” quiserem ter mais vida. O Severino que “encarna” o papel de Severino busca a sua

[19] - Cf. CNBB, 1981, 16a; 18-19; 21-23a e também Edênio Valle, 2004b, p. 66-70.

“verdadeira via” que representa uma fuga da morte, desta forma ele, de per si, “*recusa-se a se identificar com essa alternativa que lhe era oferecida” (CIAMPA, 2001, p. 28-29).* Esta recusa em identificar-se com os outros Severinos permite-lhe ser outro Severino, isto é, ser ele mesmo. Metaforicamente, da mesma forma, podemos dizer que existe um discurso sobre a identidade presbiteral, mas quando alguém é ordenado presbítero é convidado a “encarnar” o papel de presbítero e deverá ser ele mesmo, sendo crítico das representações presbiterais coletivas a ele apresentada, criando seu próprio projeto de presbítero como fez Severino.

Pensando a identidade presbiteral como um discurso socialmente compartilhado e a identidade do presbítero como narrativa e projeto pessoal de vida, a crise de identidade dos 40.000 (quarenta mil) presbíteros pode ser entendida não como uma crise, mas como uma recusa, uma “recusa” a se identificar com as alternativas oferecidas pelo magistério da Igreja Católica. A palavra “recusa” permite ver que não é simplesmente uma crise, mas uma “recusa” ou “uma outra via”, com novas alternativas para se viver como presbítero, “*produzindo uma nova identidade”* (CIAMPA, 2001, p. 29). Isto podemos dizer dos presbíteros que deixaram o ministério e se casaram e também daqueles que buscam sua individualização, mesmo contrariando o modelo de presbítero apresentado pelo magistério da Igreja Católica como certo e verdadeiro.

O entendimento das “crises presbiterais” favorece, assim, a distinção entre identidade presbiteral e identidade do presbítero. As crises presbiterais são diferentes das crises pessoais de vida, as quais, na maioria das vezes, são tratadas como se fossem a mesma coisa. As crises presbiterais se tornam mais compreensíveis ao lançarmos um olhar histórico e crítico sobre a configuração da identidade presbiteral ao longo da história que, de acordo com a época e situação histórica, o grupo e, por que não?, o magistério da Igreja Católica, através do consenso, compreenderam a identidade presbiteral. Com este olhar histórico e crítico, podemos supor também que não foi só no passado que foi necessário agregar novos valores à identidade presbiteral, mas também hoje pode se fazer necessário agregar “novos valores” ou questionar os valores agregados à identidade presbiteral. O questionamento desses valores ou agregação de novos valores pode gerar crise na identidade presbiteral, que se traduza em crise de identidade no presbítero. Assim, as crises presbiterais, que de maneira superficial, quase sempre, são tidas como uma deficiência do processo formativo, ganham uma outra compreensão, isto é, podem significar crise de valores.

A crise de valores pode levar consequentemente à crise de vida. Crise de valores gera crise de sentido. Para Berger & Luckmann, sociólogos protestantes, existe uma distinção entre “crise de sentido” e “crise de vida”. A crise de sentido leva à crise de vida. Os primeiros tipos de crise de sentido “*pertencem às sociedades que desenvolveram um sistema de valores único e obrigatório para todos” (*2004, p.32*).* Pelo fato de se terem tornado obrigatórios os sistemas de valores e ordenados por um sentido comum, a ordem de sentido está dirigida à vida prática. Havendo uma crise de sentido em algum ponto da vida comunitária, pode haver uma crise no projeto de vida pessoal. Assim, perguntamos se a crise de 40.000 (quarenta mil)

presbíteros não se deu por causa de uma crise de valores carentes de sentido para a vivência presbiteral na modernidade...

Psicossocialmente a crise de sentido pode também ser observada nas sociedades em que os valores comuns e obrigatórios não são mais dados a todos como obrigatórios. "*Com isto está dada a condição básica para a difusão das crises tanto subjetivas quanto intersubjetivas de sentido" (*BERGER & LUCKMANN, 2004, p. 33*).* Se não houver uma instituição com uma reserva de sentido que remonte a épocas passadas, os indivíduos dessa sociedade poderão entrar em crise de vida. As instituições poderão oferecer sentido a áreas parciais ou à totalidade da vida humana. "*Somente as instituições religiosas e 'quase' religiosas comunicam categorias de sentido com semelhante pretensão de totalidade. Mas esta pretensão é refutada pelo sentido objetivo dos esquemas de ação das outras 'grandes' instituições" (*BERGER & LUCKMANN, 2004, p. 35*).* A Igreja Católica, através do seu magistério, tem buscado repor incessantemente o sentido de muitos valores agregados à identidade presbiteral. Assim, o presbiterato, em si, é de supor que ofereça, se não a totalidade de sentido, o mínimo de sentido. Este mínimo de sentido é garantido pela aceitação geral de que nas reservas privadas da existência individual e das comunidades de vida é possível aspirar a sentidos de vida independentes, distintos, até daqueles propostos pelo magistério da Igreja Católica. Contudo, esta criação de possibilidade diversa de comportamento e escolhas, esta existência paralela de sentidos diferentes, pode ser chamada de pluralismo. O pluralismo protege os presbíteros da crise de vida. Assim, pode haver uma crise de sentido e não haver uma crise de vida o que explica de certo modo por que muitos presbíteros podem continuar sendo presbíteros sem observar muitos dos valores da vida presbiteral. O individualismo e o pluralismo são as condições sob as quais os presbíteros, na modernidade, têm de estabelecer padrões para a sua vida.

A crise pessoal da identidade do presbítero não atinge a identidade do presbítero católico construído ao longo dos séculos. A crise de identidade é algo pessoal e nasce no cerne da missão e não em consequência de conflitos morais de ordem puramente pessoal. Não é uma crise de fé nem de moralidade. Que presbítero não conheceu, uma ou outra vez em sua vida, alguma sutil tentação que, se consentida, atingiria mais ou menos gravemente a fidelidade do presbiterato: solidão excessiva, invasora afeição, ímpetos de independência, desejo de sucesso humano. A figura do presbítero não é posta em questão, mas o conflito surge como uma espécie de inadaptacão em relação à missão que lhe foi confiada e os novos valores da sociedade secularizada[20]. Muitas vezes, para suplantar esses conflitos ou não ter problemas com a hierarquia ou decepcionar os fiéis, ele acaba usando máscaras[21] conforme diz CÉSAR

[20] - Para OLIVEIRA (Sociólogo contemporâneo), "*a 'crise do clero' foi superada na medida em que muitos padres encontraram um novo espaço para o exercício do seu ministério na estrutura pastoral nascente" (in MEDEIROS & FERNANDES, 2005, p. 59).* Para ele duas questões ajudaram a vencer a crise dos presbíteros: "*A superação da 'crise do clero' se deu pela intervenção de dois fatores de direção oposta, mas que não se anulam. O primeiro é a normatização do ministério sacerdotal pelo Código Direito Canônico de 1983, acompanhada de um especial cuidado na formação presbiteral, conforme a orientação de João Paulo II. O segundo é a ampliação do leque de atividades hoje compreendidas como integrantes do papel do padre, embora não contempladas pela normatização canônica" (in MEDEIROS & FERNANDES, 2005, p. 57).*

[21] - "*Máscara do saber em todos os escalões: é preciso surpreender, dizer a última palavra, teimosamente, fingir conhecer o que se ignora, fazer boa figura, possuir a verdade... Máscara do Amor: eu te amo para sempre... quer*

(Sociólogo brasileiro contemporâneo), ou no dizer de GOFFMAN, uma "representação idealizada"[22]. Em qualquer das opções, de certa forma, haverá uma adequação, mesmo que fictícia, entre o eu pessoal e o papel a ser desempenhado como presbítero. Identificação que, mesmo aparente, permite a continuação do desempenho de seu papel social como presbítero[23].

Para GODOY, presbítero assessor da CNBB: "*Vivemos um período histórico altamente desafiador, em que as instituições sobre as quais se firmaram gerações e gerações sofrem uma crise quase sem paralelo na história (...) E a cultura, que vem sendo forjada desde a irrupção do positivismo, obriga também a Igreja a se reposicionar para que sua missão de dar sentido global à existência humana ganhe novas formas de comunicação, sem perder o que lhe é essencial. Aqui se situa, certamente, a crise do padre, como sublinha bem a psicóloga italiana Luisa Saffiotti: 'A crise do padre reflete certamente um momento de transição social, cultural e eclesial. Também a religião deve reencontrar o próprio papel social, e não é fácil. Especialmente porque isto acontece num clima de ampla comercialização das diversas propostas espirituais. São oferecidos roteiros espirituais baratos, que prometem um bem-estar imediato e fácil. O caminho cristão, por outro lado, é mais complexo: a promessa que ele faz do bem passa por uma crise. Deve-se atravessar um morrer e um fatigar-se que são salutares, mas certamente não fáceis e imediatos. O mundo hoje não acolhe facilmente percursos árduos, penosos, de despojamento. Persiste a fome de algo autêntico e verdadeiro, mas sem a disponibilidade a passar por um caminho duro e uma crise salutar'". (*2007, p. 9).

Psicossocialmente todos os possíveis desafios advindos da transição social, cultural e eclesial pela qual passa a sociedade moderna atinge o presbítero como indivíduo e como grupo. Para manter coeso e perseverante um indivíduo presbítero no grupo ou o grupo de

---

*dizer, para mim mesmo, até que prefira um outro. Máscara da fidelidade do lar. Máscara dos negócios: cada um programa sua mercadoria e engana a clientela. Mas é claro: os negócios não permitem que seja honesto. Mas convém guardar uma fachada de honestidade. Máscara do amor: eu te amo para sempre... quer dizer, para as oficinas onde se fabricam ideias estereotipadas, os dogmas do dia, as sábias estratégias. O sujeito verdadeiramente partidário toma partido contra tudo que não toma seu partido. E quem se surpreende sendo sincero acredita logo que está sendo ingênuo. Aceita rápido as conversações do dia, os inelutáveis compromissos: 'Antigamente não teria agido assim... É a vida'! Ao homem se substitui o manequim. Só o Santo pode viver sem máscaras" (RÉTIF, in CÉSAR, 1969, p. 79).* A citação relata o uso de máscaras em diversas situações e termina por dizer que só o santo pode viver sem máscaras. Olhando para o presbítero o vemos, mesmo que ele como indivíduo se surpreenda comprometendo-se com as simulações de seu tempo não deixa de ser, por função, a incorrigível testemunha da Verdade, porque ele representa um papel que traz o selo da transparência, da sinceridade, da honestidade, da verdade.

[22] - Para GOFFMAN, *"quando o indivíduo se apresenta diante dos outros, seu desempenho tenderá a incorporar e exemplificar os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade e até realmente mais do que o comportamento do indivíduo como um todo" (*2007, p. 41). E ainda, "*Se um indivíduo tem de dar expressão a padrões ideais na representação, então terá de abandonar ou esconder ações que não sejam compatíveis com eles. Quando tal conduta imprópria é em certo sentido satisfatória como muitas vezes acontece, verifica-se então comumente que o indivíduo se entrega a ela secretamente; desse modo o ator pode abster-se do bolo e comê-lo também" (*2007, p. 46). E GOFFMAN cita o exemplo do "consumo secreto" que pode ser encontrado entre os hindus do consumo de álcool: "eles obedecem a todos os seus costumes enquanto são observados, mas não são tão escrupulosos quando estão sozinhos".

[23] - Para Freud, o grupo dá ao indivíduo um sentimento de poder invencível que lhe permite render-se a instintos que, se ele estivesse sozinho, teria outro comportamento. No grupo o sentimento de responsabilidade é do grupo: "*Para nós, seria bastante dizer que, num grupo, o indivíduo é colocado sob condições que lhe permitem arrojar de si as repressões de seus impulsos instituais inconscientes (...) Não há dificuldade alguma em compreender o desaparecimento da consciência ou do senso de responsabilidade, nessas circunstâncias" (1969, p. 85).* O grupo é tão intolerante quanto obediente à autoridade, tendo uma tendência a ser conservador e uma profunda aversão por todas as inovações e progressos e um respeito ilimitado pela tradição.

presbíteros é necessário, além da reposição de sentido, despertar atração pelo papel presbiteral e pelo grupo de presbíteros. Segundo RODRIGUES, ASSMAR & JABLONSKI existem três fontes de atração, a saber*: "atração pessoal entre os componentes, atração pela tarefa a ser executada pelo grupo, e atração devido ao prestígio que derivaria para seus membros por pertencer ao grupo" (2005, p. 376).* O indivíduo ao ser ordenado presbítero passa a fazer parte de um grupo de presbíteros. Assim, é de se supor que presbiterato em si ofereça sentido para o indivíduo presbítero como também o grupo de presbíteros (por grupo entende-se aqui: os presbíteros como um todo em geral e não os pequenos grupos de amizade ou de convivência) o qual, consequentemente deve sentir-se atraído pelo presbiterato, bem como pelo grupo de presbíteros. Desta forma, o sentido do presbiterato sendo reposto, bem como a atração pelo presbiterato sendo despertada, possivelmente haverá mais possibilidade de coesão e perseverança do presbítero individualmente ou como grupo.

### 1.1.4 – Discurso sobre a identidade presbiteral e projeto pessoal de vida

A confusão entre identidade presbiteral e identidade do presbítero traz dificuldades na identificação do que é discurso sobre a identidade presbiteral[24] e identidade enquanto história pessoal de vida. Não querer superar esta confusão pode significar psicossocialmente uma recusa a mudanças ou a busca de reposição de sentido do presbiterato levando em conta o indivíduo presbítero, sua história de vida e as mudanças culturais, psicossociais e eclesiais da modernidade. Mas "recusar-se" a identificar-se ou "buscar uma outra via" não é tarefa tão fácil nem para o presbítero nem para o magistério da Igreja Católica. Ciampa expressa isto quando fala do Severino: "*Como continuar desejando vida, se ninguém ainda lhe falara de outro modo?"* (2001, p. 30). Como "recusar" e buscar uma outra "via presbiteral", novos sentidos ou modos de pensar a vida e o ministério presbiteral, se é que é possível, se há um discurso que perpassa ou tende a perpassar toda a história do cristianismo legitimando um modo único e imutável de ser presbítero? Para ALMEIDA, presbítero subsecretário do Regional Centro-Oeste da CNBB: "*A Igreja sempre foi 'conservadora', dogmática e imutável" (*2007, p. 134). Uma melhor escuta das histórias de vida parece se apresentar como uma possibilidade maior de lançar um novo olhar sobre o presbítero e permitir novos ou possíveis discursos sobre a identidade presbiteral com valorização das individualidades e mais situado na história. O discurso sobre a identidade presbiteral, tendo em vista ao magistério da Igreja, se apresenta com uma tendência a legitimar o modelo de presbítero que mais se "encaixa" nos moldes da

[24] - O Documento da CNBB, 55, citando a Pastores Dabos Vobis (Exortação Apostólica de João Paulo II) diz que: "*Certamente há uma fisionomia essencial do sacerdote que não muda: o padre de amanhã, não menos que o de hoje, deverá assemelhar-se a Cristo" (CNBB, 1995, nº 18).* Os fundamentos teológicos desta identidade são: trinitário, cristológico e eclesiológico. E o documento continua: "*Assim se pode compreender a conotação essencialmente relacional da identidade do presbítero, que se desdobra, a partir da inserção no mistério de Deus em Cristo e pelo Espírito Santo, na relação de comunhão com o Bispo e os outros presbíteros e de serviço ao povo de Deus" (CNBB, 1995, nº 18).* O documento de Puebla (III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano) fala da renovação da identidade presbiteral como renovação espiritual e missionária: "*Verifica-se um aumento de clareza com a identidade sacerdotal, que resultou em renovada afirmação da vida espiritual do ministério hierárquico e a um serviço preferencial pelos pobres"* (Puebla, 670). Para o Documento da CNBB, 1995, a crise de identidade presbiteral pode causar a crise de identidade do presbítero (Cf. CNBB, 1995, nº 20). Mas mesmo fazendo uma certa separação, não existe uma clareza entre identidade presbiteral e identidade do presbítero.

instituição deixando de levar em conta as questões sociais e culturais da sociedade, bem como as questões individuais ou grupais dos presbíteros; já a escuta das histórias de vida, a nosso ver, permitirá perceber as questões históricas, sociais e culturais da sociedade, bem como as características, possíveis dificuldades, necessidades e anseios de cada presbítero enquanto indivíduo ou grupo situado em seu tempo.

Para Ciampa existe uma clara distinção entre o discurso sobre identidade e identidade como projeto pessoal de vida. No nível do discurso, resta ser "mesmice"; no nível do projeto pessoal de vida pode haver "recusa", proposta de outra "via". Assim, o papel pode ser o mesmo, mas a personagem pode ser diferente e cada um, particularmente, pode representar a seu modo. A identidade presbiteral, dentro do magistério da Igreja Católica, que é sempre um discurso, parece ser a mesma para todos os que assumem este papel; no entanto, o modo de exercê-lo poderá ser diferente para cada personagem que abraçar essa missão[25].

A intuição de Ciampa, no livro II, lança luzes sobre a distinção entre discurso da identidade presbiteral e a identidade do presbítero. Ciampa fala sobre a ilusão de Severina com o seu novo projeto de vida e da totalidade social que se impõe em seu novo projeto. A Severina se vê "*iludida com um novo projeto de vida, que era ser esposa/dona-de-casa/mãe"* (2001, p. 63). Ciampa comenta que este projeto era um projeto a dois, isto é, construído intersubjetivamente entre ela e seu noivo. Este novo projeto objetiva uma nova identidade. Mas Ciampa continua chamando nossa atenção, de que mesmo o projeto sendo construído intersubjetivamente, "*esta nova realidade já não é apenas inter-subjetiva, sua concretização se dá pela inserção dessas relações no mundo objetivo da sociedade de classes em que vive, onde ocupa – assim como seu marido – uma posição praticamente marginal. A totalidade social se impõe decisivamente"* (2001, p. 61). O novo projeto de Severina apresenta possibilidades e se impõe como possibilidade de concretização de uma nova identidade. Este novo projeto está no nível do discurso para a Severina, pois na prática, com o desenrolar de sua história, tudo foi diferente. Assim, o novo projeto é futuro, são discursos, são

[25] - No Documento da CNBB, 30, a diversidade do ministério presbiteral é uma exigência das recentes transformações da sociedade: *"o desenvolvimento recente da sociedade brasileira, aumentando sua complexidade e seus conflitos, exige também uma diversificação do ministério presbiteral"* (*CNBB, 1985, nº. 20).* Existe uma flexibilidade grande na representação social do presbítero. Esta flexibilidade é passível de ser notada nos vários modos de representação social do presbítero. Assim, temos: o presbítero missionário; o presbítero professor; o presbítero com trabalhos mais na linha social; o presbítero com trabalhos mais na linha da devoção, como os do apostolado da oração, os Legionários de Cristo, os da Renovação Carismática Católica; presbítero ligado à pastoral da terra; presbíteros cantores; presbítero ligado às Comunidades Eclesiais de Bases; presbítero ligado mais ao trabalho de promoção humana; presbítero operário como os "irmãozinhos" de Jesus; presbítero mais ligado a uma dimensão da ação evangelizadora da Igreja, como catequese, liturgia, ecumenismo ou missionária; presbíteros ligados à saúde, como os camilianos; presbíteros com títulos de Pároco, Vigário Paroquial, Cônego, Monsenhor; presbítero liberado para o mundo da política (deputados); presbítero ligado à formação dos futuros presbíteros etc. É interessante notar que o Código de Direito Cônico, documento que rege toda a orientação da Igreja Católica, define qual a missão dos presbíteros dentro de um parâmetro bem amplo: "*por divina instituição, graças ao sacramento da ordem, alguns entre os fiéis, pelo caráter indelével com que são assinalados, são constituídos ministros sagrados, isto é, são consagrados e delegados a fim de que, personificando a Cristo Cabeça, cada qual no seu respectivo grau, apascentem o povo de Deus, desempenhando o múnus de ensinar, santificar e governar* (Cân 1008). Segundo LAPLACE, presbítero Jesuíta, há uma mudança até na concepção dos títulos dados aos presbíteros: "*Na realidade, não foi o padre que mudou, mas a noção das nossas relações sociais. Em algumas décadas, o clero tornou-se insensível aos títulos honoríficos com os quais o papa e os bispos recompensavam os serviços de seus padres" (1971, p. 17).* O Concílio Ecumênico Vaticano II concebe o presbítero não mais como um "delegado da comunidade", mas o irmão entre os irmãos: "*Na companhia de todos os que se regeneram na fonte do batismo, os presbíteros são irmãos entre os irmãos, como membros de um só e mesmo Corpo de Cristo, cuja edificação a todos foi confiada" (Presbyterorum Ordinis, VAT II, nº. 9).*

possibilidades. É por isto que Ciampa fala da ilusão. Esta intuição abre espaço para percebermos que os projetos de vida, as proposta de futuro são possibilidades, sendo possibilidades podem se concretizar como positivos ou negativos, como foi na vida de Severina. O projeto de vida como possibilidade está no nível do discurso. O projeto de "ser esposa/dona-de-casa/mãe" é algo compartilhado como um sonho de realização, uma utopia, mas é possibilidade, tem o seu reverso, como aconteceu com Severina. Fazendo uma analogia com a identidade presbiteral e a identidade do presbítero, a identidade presbiteral está para a identidade do presbítero como um projeto, um discurso, uma proposta que se torna possibilidades de concretização. Na concretização da identidade presbiteral, está a totalidade social que se impõe. Esta totalidade social pode gerar o reverso da realização da identidade do presbítero.

Na história de Severino, Ciampa observa que num dado momento o Severino passa de ator para observador: "*transforma-se em observador da ação desenvolvida por um conjunto de autores que constitui a comunidade na qual nasceu o filho de José"* (2001, p. 32-33). Nesse momento, o Severino encontra tudo o que ele sonhava: "*Alegria, animação, entusiasmo, solidariedade, amizade, confiança no futuro, beleza, força, transformação, saúde etc."* (2001, p. 33). O contato com José, mestre caipira, mostra-lhe outras possibilidades de vida. A vida que Severino busca é encontrada na ação de cada membro da comunidade: "*é o sentido da atividade social que metamorfoseia o real e cada uma das pessoas" (*2001, p. 34). No encontro com José, Severino se depara como um recém-nascido, sobre o qual repousam duas profecias, uma pessimista e outra otimista. Tanto uma quanto a outra são discursos, projeções futuristas que dependerão de condições favoráveis para sua concretização: *"de qualquer forma, quando essas condições dadas impedirem quaisquer alternativas de se concretizarem estarão expressando a desumanidade de seu tempo, de sua sociedade"* (2001, p. 35). O recém-nascido pode ser mais um Severino, como possibilidade, não como necessidade. Para Ciampa, "*podemos, então, entender que o desejo de Severino de encontrar vida pode ser traduzido por buscar concretizar uma identidade humana. Fugia da desumanidade que é ser um morto-ainda-vivo. Neste sentido, talvez, seu desejo trágico de 'saltar para fora da vida' era o que lhe restava para não continuar morto-ainda vivo" (*2001, p. 36-37). Esta nova situação de observador permite ao Severino uma experiência diferente. Não foi no nível do discurso que Severino encontrou o que buscava, mas no nível da experiência. O encontro com José, com o recém-nascido, com a comunidade, abriu "uma porta abrindo-se em mais saídas". Esta porta, para Ciampa, é o "humano": "*o humano é sempre 'uma porta abrindo-se em mais saídas"* (2001, p. 36). O presbiterato, como projeto pessoal de vida, parece estar muito mais emparelhado com a busca de sentido pessoal de vida do que com os discursos sobre identidade compartilhados no mundo da vida. O discurso propõe a igualdade, a "mesmice", a repetição, mas a vida é plasticidade, é vir-a-ser, é possibilidades e ela só pode ser concretizada na recusa de tudo o que impede a vida ou na "busca de uma outra via" ou no encontro de outra "porta abrindo-se em mais saídas". Desta forma, o presbítero, no contato com o seu povo, em seu pastoreio, em sua experiência de pastor pode tomar uma outra via

que não a da “mesmice”, da “repetição”, mas a do “humano”, da alegria, da animação, do entusiasmo, da solidariedade, da amizade, da confiança no futuro, da beleza, da força, da transformação, da saúde.

**1.1.5 – A identidade presbiteral construída a partir de um “núcleo de valores”**

O presbiterato é apresentado pelo magistério da Igreja Católica e buscado por muitos como uma fonte de realização, de felicidade ou de sentido de vida, isto é, ser presbítero é poder ocupar um lugar muito bom, onde existe uma fraternidade exemplar, uma proximidade maior de Deus. Mas olhando para os presbíteros da Idade Média e os presbíteros do mundo moderno, vemos que existe uma crise de sentido da vida, a qual repercute como uma crise de valores. Um presbítero da Idade Média podia se sentir realizado, feliz, que a vida presbiteral tinha sentido, quando ele levava uma vida de ascese, de sacrifício. A compreensão teológica da época favorecia assumir as mortificações, asceses como caminho de santidade, como ideal presbiteral e isto dava sentido à vida.

Esta realidade perdurou até o final do século XIX. Já no século XX e início do século XXI, o espírito de pobreza e de ascese, que foram agregados à identidade presbiteral ao longo da história, adquire outro significado, não mais como crítica profética do ter, prazer e poder, como eram acentuados anteriormente, mas como sinal de doação à comunidade e à causa abraçada. Sobre a questão do poder, a ordenação presbiteral confere ao presbítero através de um caráter sagrado o poder de ser um presbítero. E se formos mais longe, de outro modo, a ascese, o sacrifício podem não ter mais razão de ser nem estar ligada à identidade presbiteral, como algo fundamental, no entendimento de muitos presbíteros. Para João Paulo II: "*É igualmente certo que a vida e o ministério do sacerdote se devem adaptar a cada época e a cada ambiente de vida” (*PDV, nº. *5)*.

Uma visão mais antropológica de valorização do subjetivo, do corpo, das realidades humanas, de qualidade de vida, que vem sendo agregada à vida humana na modernidade, tem levado muitos presbíteros a pautarem suas vidas mais pela realização e a felicidade do que pelo sacrifício e acesse. Assim, hoje a doação, o serviço ao povo de Deus passam a fazer parte de muitos projetos pessoais de vida muito mais do que o espírito de mortificação dos presbíteros da Idade Média. Karl Rahner, logo no prefácio do seu livro “Novo Sacerdócio” ressalta alguns impactos da modernidade no ministério presbiteral o qual ele denomina “demitização clerical”: “*Atualmente muitos padres sofrem sob o impacto de que o seu serviço e a sua missão devem ser “demitizados” e medidos mais de acordo com os parâmetros do ‘presbítero’ de uma comunidade. Certa ‘demitização’ clerical seguramente será muito benéfica. Ver no sacerdócio o serviço e não o direito ou a autoridade é demitizar” (1968, p. VIII).* Para RAHNER o mundo passa por mudanças e a Igreja, por sua vez, deve acompanhar estas mudanças se não quiser se transformar numa seita: “*Sob o ponto de vista sociológico, ela não tem que ser uma pequena seita como a dos Adventistas. Por isto há de possuir uma fé que corresponda a tarefa de tal monta, uma pregação viva, apropriada à situação e uma teologia realmente atualizada (...) Muda o mundo e a teologia há de mudar, precisamente para repetir o*

*velho 'Evangelho' e 'nenhum outro' (1968, p. 11).* As mudanças do mundo incidem também na vida do presbítero levando-o, mesmo que lentamente, em meio a reações de medo ou de impaciências ou de ousadia a viver o presbiterato sob uma nova ótica: "*Sob o enfoque psico-sociológico não se trata de nenhum juízo temerário, mas duma inocente evidência, supor que o alto e baixo clero de uma sociedade eclesial conserva com o máximo de teimosia os modelos de pensar e de agir de outra era, não sendo capaz de evitar, de todo, alguma reação e aprendendo por isso, a muito custo, a linguagem nova na qual o Evangelho eterno deve ser pregado" (RAHNER, 1968, p. 11).*

Para Ciampa, "*no seu conjunto, as identidades constituem a sociedade, ao mesmo tempo em que são constituídas, cada uma por ela" (2001, p. 127).* A identidade presbiteral se apresenta como um núcleo de valores ideais que servem de referência ou parâmetro para a construção da identidade de cada presbítero[26]. Entendendo que a identidade pessoal do presbítero está em referência aos valores ideais compartilhados socialmente no mundo da vida e reconhecidos como autênticos pelo magistério da Igreja Católica, cada presbítero, ao longo de sua vida, terá os valores ideais para a configuração de sua identidade pessoal. No processo de individualização, podemos supor que, cada presbítero, provavelmente, tomará estes valores em sua totalidade fechada ou em parte, podendo suprimir alguns valores ou até propor outros que julgar convenientes na construção de seu projeto pessoal de vida. Poder pensar esta possibilidade é entrar na dimensão do pensamento pós-metafísico de Habermas.

Muitos valores que no passado foram agregados à identidade presbiteral hoje são questionados pelos próprios presbíteros, pela comunidade, pela sociedade e até por alguns representantes da Igreja Católica, os Bispos, que têm a missão de controlar a identidade presbiteral. Atualmente é mais difícil esconder esta verdade do que antes. As forças mais determinadas a ocultá-las estão sendo desafiadas, dia-a-dia, segundo COZZENS[27], a debater estas questões: "*Não surpreende, portanto, que o bispo australiano John Heaps tenha dado a seu livro, que publicou em 1997, o título 'A love that dates to question' (Um amor que se atreve a perguntar). Questionar a Igreja atual, tão marcada pelas guerras culturais elevadas a altas temperaturas nos anos que se seguiram ao Concílio Vaticano II, é arriscado (...). O bispo Heaps compreende que, para questionar, mesmo a partir de posições de amor e lealdade, é necessário coragem (...). O padre está, em uma variedade de modos, casado com a Igreja. Nem esposo, nem pai, sua identidade encontra-se especialmente fundada em seu papel de padre celibatário" (2006, p. 57;59;61).*

Questionar valores da identidade presbiteral é questionar algo que faz parte da representação social desta identidade compartilhada no mundo da vida e reconhecida como

[26] - Dados do "Instrumento preparatório aos Encontros Nacionais de Presbíteros" enfatizam que em nossa cultura ocidental o 'momento' privilegiado da tomada de consciência da identidade se dá entre 18-25 anos. Há indícios de um prolongamento até 35 ou 40 anos. Esta tomada de consciência se liga à pergunta: quem eu sou e quem gostaria de ser? Provavelmente, nos casos bem sucedidos o indivíduo vai chegar à estabilidade autônoma do seu *self* aos 30 ou 35 anos (Cf. VV.AA., 2001, p. 323-328). Estes dados permitem afirmar que não existe um "ponto" máximo de maturação da identidade a ser estruturada na vida de presbítero.

[27] - COZZENS, Donald é padre e escritor, residente na Universidade John Carrol, na qual ensina no departamento de estudos religiosos. COZZENS reflete sobre os desafios, as preocupações e as realidades do Presbítero Católico. Suas reflexões são baseadas em dados clínicos, documentos eclesiais, pesquisa teológica e em sua própria experiência pastoral. Sua reflexão expõe as preocupações e acena com esperança para o presbítero do século XXI.

autêntica pelo magistério da Igreja Católica. A representação social da identidade é algo simbólico e que se tornou convencional para a representação social da identidade presbiteral[28]. O questionamento do padre COZZENS leva-nos ao questionamento daquilo que se tornou convencional na representação social da identidade presbiteral, que se tornou simbólico. Este questionamento leva também à percepção de que na concretização da identidade simbólica, da identidade convencional, existem as interferências da "totalidade da realidade social que impõe" e da experiência estruturada na vida da pessoa.

Segundo Sebastien, a busca do novo, da adaptação ao mundo, se faz com a adaptação de valores. De acordo com as mudanças do mundo, os seres humanos buscam configurar suas vidas para atender estas exigências: *"É incontestável que a busca do prazer individual, do sucesso pessoal e a recusa de engajamentos coletivos limitadores caracterizam a pós-modernidade. [...]. Desde então, entramos numa nova fase de normatização ética que não se caracteriza mais, como no passado, por uma moral austera e um dever incondicional, mas por uma escolha autônoma, com frequência, obviamente, submetida a influências externas (mídia, empresas) e, com muita frequência, pontual" (in LIPOVETSKY, 2004, p. 12).* Em comparação com os tempos passados, vivemos uma nova era da humanidade. Se antes havia um engajamento moral baseado em sacrifícios, em nome de uma religião ou nação e ninguém questionava esta norma, agora presenciamos novos desafios que, de certa forma, influenciam as representações da identidade. A sociedade atual, no plano dos valores morais, não exige mais o sacrifício, mas a adesão voluntária, com duração limitada. A culpabilização dos indivíduos cedeu lugar à mobilização deles. Se as pessoas mudam nos seus valores não poderia também mudar a identidade? E no caso da identidade presbiteral: ela não poderá mudar? Terá a religião um poder tão forte para manter "uma identidade presbiteral" para todos os tempos?

### 1.1.6 – A "imposição" da realidade social e os projetos pessoais de vida presbiteral

Sobre a interferência da experiência já vivida e estruturada na vida da pessoa, a pergunta feita por Ciampa, no caso Severina, ilustra bem esta questão: "*A Severina-de-hoje valoriza muito a oportunidade que teve, mas como pensava, sentia e agia a Severina-de-ontem?" (2001, p. 83).* Na concretização de um projeto pessoal de vida de Severina, existem muitas interferências e uma delas é aquilo que já tinha feito parte da sua história anterior. A vida sofrida de Severina, que se estruturou numa identidade de Severina, atua como uma força a direcionar, como que condicionando toda a sua identidade futura.

Para Ciampa, na história de Severina, a concretização da sua identidade sofre a interferência da "totalidade social da realidade que se impõe" e "daquilo que já tinha feito parte da historia de vida de Severina". Assim, podemos também perguntar se o questionamento sobre um "modelo único" de representação da Identidade presbiteral não pode ser entendido

[28] - Sobre a representação social do presbítero confira PAULA, em sua tese de Doutorado sobre: "Identidade social do sacerdote Católico Brasileiro" (2006), na qual ele faz uma distinção entre identidade pessoal e identidade social. Para ele a "*a identidade social corresponde à percepção que o indivíduo possui de pertencer a um determinado grupo social" (p. 8).*

como fruto de uma “totalidade social da realidade que se impõe” e, se impondo, questiona a tal ‘representação que já fez parte da história anterior’ do indivíduo que abraçava o presbiterato.

Sendo positiva a resposta, tal questionamento pode levar à proposição de um novo modo de representar esta identidade presbiteral. Esta afirmação nos leva também à conclusão de que seria possível uma nova representação da identidade presbiteral e de que uma identidade presbiteral só pode se perpetuar no nível do discurso. Além disto, em sua concretização, ela pode assumir outras formas, porque está sujeita ao questionamento da “totalidade da realidade social que se impõe” e as influências da experiência da vida já estruturada, antes mesmo, de se tornar presbítero. Neste caso, uma pode atuar como negação da outra, como no caso de Severina: “*Uma alternativa que lhe foi negada no passado, na infância-que-não-teve. Uma trilha não percorrida, um caminho que não pode tomar. Um outro outro”* (CIAMPA, 2001, p. 85).

A história da Igreja atesta que já houve várias representações de presbíteros, as quais foram sendo se metamorfoseando para atender as novas circunstâncias. Como exemplos temos identidades presbiterais: "*Martirialitas*" – a característica principal dos cristãos e, de um modo especial, dos líderes da Igreja nos três primeiros séculos, foi o martírio. Para receber o Batismo o catecúmeno devia manifestar predisposição para enfrentar o martírio da forma como ele viesse. E quem era escolhido pela comunidade para exercer algum ministério tornava-se ainda mais visado pelos perseguidores. Os primeiros santos da Igreja são quase todos mártires à semelhança de Jesus Cristo; "*Regalitas*" – quando o cristianismo deixou de ser perseguido para se tornar religião oficial do Império Romano, a Igreja começou a aceitar privilégios e honrarias. Ela mesma foi se tornando uma "senhora imperial" (monárquica); "*Magisterialistas*" – o ministro ordenado é homem do saber, faz parte da elite instruída e culta, tem a pretensão de conhecer e saber tudo através do domínio da "suma teológica"; "*Sacerdotalistas*" – o ministro ordenado é acima de tudo sacerdote, isto é, homem do sagrado, executor dos serviços religiosos, intermediário entre Deus e os homens. Esta concepção sacerdotal agregou muitos elementos do judaísmo e do paganismo. O candidato recebia uma formação que o isolava do convívio com as pessoas e o segregava da sociedade. Esta é uma espiritualidade mais identificada com a dos monges do que com a dos cristãos batizados, com os quais devia conviver para melhor poder evangelizar. Onde estamos? Até a metade do século passado, o padre tinha sua identidade uniforme e estereotipada que podia ser reconhecida em qualquer parte do mundo: o uso da batina, a oração do breviário, a missa em latim, os idênticos ritos sacramentais, a autoridade inquestionável[29].

[29] - Para João Batista Libânio, a formação do presbítero, sob a liderança dos Lazaristas e Jesuítas “*tinham conseguido projetado a imagem de um padre distante, celibatário, culto, espiritual, de moralidade ilibada, marcado exteriormente pela batina e tonsura. Juntava-se a esse clero secular o exército de religiosos, cada um segundo o carisma próprio, a reforçar tal imagem. Pois bem, é a força dessa imagem que se esvaiu. É sua vitalidade inculcadora que se perdeu. É sua eficácia apostólica que se anulou” (*1983, p. 90). Um dos grandes fatores a contribuir com a desagregação desta representação da imagem social do presbítero foi a socialização do saber e a secularização. Segundo LIBÂNIO, o presbítero tridentino emergiu como culto e intelectualmente bem formado no meio das massas com pouco acesso às fontes do saber. Assim, sobretudo no campo, a voz do presbítero sobressaía culturalmente, de modo que sua palavra pesava mais. Com a socialização do saber esse privilégio foi desaparecendo (Cf. 1983, p. 90-91). Muitos presbíteros passaram a buscar a profissionalização, o estudo, com um forte acento na busca de elevação do “*nível econômico e social, e encontrar auto-realização e auto-segurança*

O Concílio Vaticano II, novo Pentecostes, provocou uma revolução copernicana no seio da Igreja e nas relações com o mundo contemporâneo, suscitando novas possibilidades de metamorfoses e emancipações para o presbitero católico. Na caminhada pós-conciliar, a identidade dos presbíteros foi assumindo novas configurações na fidelidade ao espírito do Vaticano II e aos seus desdobramentos na América Latina. Segundo LORSCHEIDER, "*a imagem do padre muda, porque o mundo muda e a situaçao histórica em que ele está inserido também muda. A imagem do padre está ligada simultaneamente à existência histórica da Igreja e à eclesiologia que lhe corresponde" (*2002, p. 305). Por isto não nos deve causar estranheza que os padres tenham sido os primeiros a entrar em crise de identidade e muitos tenham deixado de exercer o ministério.

Para Ciampa, "*A identidade se concretiza na atividade social. O mundo, criação humana, é o lugar do homem. Uma identidade que não se realiza na relação com o próximo é fictícia, é abstrata, é falsa"* (2001, p. 86). A vida presbiteral deve ser concretizada como identidade do presbítero que abraça esse ideal. Cada vez que ela se concretiza, ela se concretiza em pessoa humana que se dispõe a estar a serviço do "outro". A vida presbiteral pode ser abraçada como "algo celestial", mas no momento em que se concretiza ela se torna algo humano. Cada vez que o presbiterato se concretiza em vidas humanas, ele deve se metamorfosear, pois se assim não o fizer é porque, talvez, não tenha se tornado humano. Se assim pode ser, a pergunta sobre a identidade presbiteral é: "será que podemos falar de uma "identidade presbiteral" que não muda ao longo do tempo?".

Para LOBINGER, bispo africano, a sociedade atual requer um novo tipo de presbítero, uma nova metamorfose da representação social do presbítero, não para substituir o atual, mas para completá-lo – evidentemente, modificando-o – e ser por ele completado. Os presbíteros existentes, no modelo atual da Igreja, ele os denomina de "presbíteros paulinos", isto é, os presbíteros celibatários, academicamente formados, com dedicação integral e exclusiva ao ministério. Ele propõe um segundo grupo, o qual intitula de "presbíteros coríntios", estes não precisariam ser celibatários, seriam formados numa rede de instâncias formativas que compreenderiam desde a comunidade local até a diocese, seriam ordenados para atuar numa determinada comunidade, podendo dedicar-se profissionalmente a outra atividade[30].

A vida presbiteral deve se concretizar como um projeto pessoal de vida. Mas ela pode estar "idealizada" por parte daquele que abraça esse projeto; se assim for, na hora de sua concretização, aparecerão suas complexidades. O papel presbiteral idealizado pode representar um ideal magnífico. Vale dizer que, para a idealização de qualquer papel ou função, tem-se a necessidade de projetar nele embelezamento, qualidades e grandezas em função da realização das expectativas e desejos da Instituição, grupo ou indivíduos. A

---

*psicológicas. Alega-se o fato de que a mera formação sacerdotal não garante plausibilidade social suficiente, para dar-lhes tranquilidade psicológica" (*1983, p. 91-92).

[30] - Lobinger é alemão, vive na África como missionário na comunidade de Xhosa, desde 1986 é bispo de Aliwal Norte, África do Sul. Segundo Lobinger a proposta de "presbíteros paulinos" e "presbíteros coríntios" é uma proposta comunitária: "*nós propomos um caminho diferente para melhorar a situação. Poderia ser chamado de 'solução comunitária. Baseia-se numa visão mais profunda da Igreja, seguindo as orientações do Concílio Vaticano II" (*2007, p. 78). Para maiores esclarecimentos sobre a proposta de Lobinger vide seu livro: *Padres para Amanhã: uma proposta para comunidades sem eucaristia* e também: *"Faltam Padres – uma nova solução".*

idealização tem como reverso a decepção, pois a realidade pode ser bem diferente e trazer decepções. Findas as ilusões, só resta a desilusão. O acesso a certa maturidade psíquica do presbítero se faz através de um longo e perpétuo processo de desilusão, de decepção daquilo que foi pensado como ideal presbiteral. É então que muitos presbíteros perdem o interesse, se tornam até indiferentes à vida presbiteral.

Na história da Igreja, quando se tratava de falar da identidade do presbítero, em realização pessoal e em seu amadurecimento como pessoa, durante séculos, costumava-se dar uma resposta pronta e feita a essa questão ou como lembra o *Instrumento preparatório aos Encontros Nacionais de presbíteros do Brasil, (VV.AA., 2001, p. 91): "Havia, sem dúvida, forte idealização do modelo".* Aos candidatos ao presbiterato, cabia aceitar o modelo proposto pela tradição da Igreja, anulando, quase, a originalidade da pessoa. A abertura do Concílio Ecumênico Vaticano II trouxe para dentro da Igreja e para dentro do coração do presbítero a possibilidade de perguntar sobre a identidade pessoal. Perguntas antes camufladas passaram a se expressar em sentimentos, aspirações e comportamentos novos.

Colocando no centro a questão não dita, mas que fica sempre no centro de todos os debates sobre a identidade do presbítero católico, perguntamos: como formar alguém para o celibato? A Igreja Católica tem vinculado o celibato como algo intrínseco da identidade presbiteral[31]. Partindo de uma argumentação abrangente, tudo o que precisa ser afirmado muitas vezes é porque aquilo não é consenso, ou se viveu de outra forma em outras épocas, ou temos possibilidade de viver de outro modo ou se almeja viver de outro modo. O celibato é algo que sempre está em pauta como uma afirmação para se adequar à figura de Cristo[32]. Para RANHER "*o celibato constitui uma realidade complexa e tão central da vida, que chega a assumir dimensões tão vastas e misteriosas como o próprio homem e a mesma vida" (1968, p.120).* No caso da pessoa que entra para a vida religiosa[33], a castidade deve passar a fazer parte do seu projeto de vida consagrada e é dentro deste projeto que deve organizar o restante da sua vida. No caso do ministro ordenado, o centro da identidade presbiteral é a dimensão pastoral no sentido amplo da presidência celebrativa dos sacramentos, da animação

---

[31] - Segundo COZZENS, "*ao que parece, metade da população mundial não é casada. Crianças e adolescentes, viúvas e viúvos, solteiros e separados, religiosos com votos e sacerdotes são chamados a viver à imagem do Deus trino, que é relacionamento e comunidade em si" (*2001, p. 48); Para PAULA, que trabalhou, em sua tese de doutorado, com pesquisa de amostragem usando 56 presbíteros e 204 leigos da Arquidiocese de São Paulo, "*Sobre a condição do celibato para o presbítero os padres são favoráveis à possibilidade de escolha entre um sacerdócio com e outro sem a exigência celibatária (...) mais de 75% dos pesquisados endossam esta posição" (2006, p. 66).*

[32] - Para maior aprofundamento da questão do celibato como imitação de Cristo, vide Paulo VI (1967b), Sacerdotales Caelibatus.

[33] - A vida Religiosa, segundo Libânio, está a nascer "*como um protesto contra a mundanização da Igreja, contra a sua aliança com o Império, não tanto por razões políticas, mas pelo que isso significou de desgaste espiritual para a Igreja. Os anacoretas começam a agrupar-se sob o impulso de Santo Antão, de Macário (+ 390), vivendo em pobreza, castidade, obediência espiritual e em grande liberdade organizativa. Evitando contato com o mundo exterior, em clausura estrita, em comunidade de vida, de mesa, de trabalho, de oração, de docilidade ao mestre espiritual" (1995, p. 30).* Segundo SECONDIN, a vida religiosa "*é construída, e vai se construindo de modo contínuo, no interior da trajetória eclesial, dos períodos culturais, da história dos seres humanos em carne e osso. Exatamente essa capacidade de responder às expectativas e às esperanças, às utopias e às angústias de uma determinada época e de uma determinada geração e de entrar em contato com elas, tem levado os religiosos a enfatizar certas soluções institucionais e espirituais para a própria vida, de acordo com os períodos históricos" (1997, p. 19).* O Pe. Secondin é professor de Teologia Espiritual e Espiritualidade moderna na Pontifícia Universidade Gregoriana, estudou em Roma, Alemanha e Jerusalém. Ele é carmelita e desenvolve sua atividade pastoral em Roma, trabalhando na reelaboração da espiritualidade nos novos contextos eclesiais e culturais.

de uma comunidade de fiéis, da condução de uma paróquia, na santificação do povo de Deus. E esta identidade presbiteral a Igreja Ocidental vinculou necessariamente ao celibato.

No questionamento sobre o celibato dos presbíteros, se questiona algo que é simbólico na identidade presbiteral, algo que é quase como um "mito"[34]. O celibato sacerdotal como um valor da identidade presbiteral é fruto de toda uma história de vivência de outros "presbíteros"[35]. Tomando a Igreja como a Severina, vemos que tudo o que a Igreja coloca como fazendo parte da Identidade Presbiteral já fez parte de sua história anterior. É a partir de uma vivência anterior que foi construída a "identidade presbiteral ideal", a qual é assumida, no presente, pelo magistério da Igreja Católica, muitas vezes, como definitiva e imutável, como autêntica, não se permitindo outros modos de representações desta identidade.

O celibato, como parte da identidade presbiteral, é algo muito caro à Igreja Católica e ela o ampara com muitas justificativas bíblicas e teológicas. Segundo RAHNER, "*a Sagrada Escritura conhece como palavra de Deus, de permeio à palavra humana, que o celibato é uma legítima possibilidade da completa realização da existência cristã" (1968, p.125).* Desta forma, RAHNER legitima o celibato a partir da fé: primeiro se acredita no Evangelho, para depois viver teimosamente o celibato que ganhou sentido pela fé. Mas, trazendo esta questão para o campo social e o psicológico, a partir destes outros olhares, a identidade presbiteral se apresenta como um discurso idealizado que, ao se concretizar em vida humana, pode se tornar penosa e até inibidora de um processo de autenticidade humana. Segundo COZZENS, "*O dom e a graça da intimidade celibatária são mais bem percebidos em sacerdotes emocionalmente maduros"* (2001, p. 51) A não possibilidade de escolha faz com que muitos abracem o celibato apenas de forma ideal e não leve a maturidade. Tais problemáticas são trazidas à tônica nos relatos de pesquisas do Padre Edênio (2003) - uma pesquisa nacional do presbitério brasileiro - na qual 56,6% dos presbíteros se mostram inseguros na questão celibatária, isto é, num total de 327 presbíteros que responderam a estas questões, 185 se sentem inseguros nas questões afetivas. Padre Edênio ainda comenta que o questionário se

[34] Mito aqui é entendido como o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, em todas as esferas possíveis da atividade humana, sendo este mundo compreendido como o mundo das representações e dos significados. Para Cassirer, a construção do mito está diretamente ligada à linguagem, enriquecendo-se à medida que a própria linguagem foi se tornando complexa – (Cf. CASSIRER, 1972);

[35] Segundo HACKMANN, presbítero da Igreja Católica, atualmente professor e coordenador do Curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, citando a tese de Schillebeeckx, "*a lei canônica do celibato eclesiástico é resultante da lei de pureza ritual, criada para tornar possível a continência em vista do culto. Essa foi a razão fundamental, que tornou o celibato uma lei obrigatória no II Concílio de Latrão, em 1139, nos cânones 6 e 7, como resultado conclusivo de uma longa história, iniciada no século IV" (*1993, p. 175). No tempo da Igreja do Novo Testamento e da Igreja primitiva, se encontram, desde o início, ministros casados e não casados. Motivos pessoais, sociais ou religiosos levam um ministro a não casar. A recomendação, que se encontra na época bíblica pós-apostólica, para que o ministro seja um 'homem de uma só mulher (1Tm 2,1; 3,12; 2Tm 2,24 e Tt 1,6) significa que o ministro deve amar sua esposa com o coração indiviso e não ainda a proibição de um novo casamento no caso da morte da primeira esposa. No entanto aumentam cada vez mais o número de presbíteros que não se casam, por essa inspiração, como os monges. A problemática da continência origina-se da ideia da pureza ritual, isto é, "*na proibição da relação sexual durante a noite que precedia a comunhão eucarística. Como as missas passaram a ser diárias no final do século IV, praticamente tornaram permanente a continência do clero. Não se trata, assim, de celibato, mas de uma lei de continência". (*HACKMANN, 1993, p. 177). No entanto, não se pode negar, que muitos presbíteros, como os monges, viveram o celibato por causa do Reino de Deus. O Concílio Ecumênico Vaticano II "*motiva o celibato religioso em vista do Reino dos Céus, segundo Mt 19,12. Mas é o primeiro documento canônico da história da Igreja, que explica a razão do celibato utilizando este texto evangélico" (*HACKMANN, 1993, p. 178). Nos documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II, Presbyterorum Ordinis, nº. 16, e Lúmen Gentium, nº. 42, a motivação do celibato tem o significado místico e pastoral, favorecendo ao presbítero estar mais facilmente consagrado a Deus, com o coração indiviso.

limita ao que a pessoa sabe, pode e quer responder sobre si mesma conscientemente, dentro do vasto mundo subliminar que, possivelmente, se esconde atrás do que é apenas dito e tangenciado de leve.

O celibato deveria ser considerado em suas consequências objetivas, considerando as condições concretas e não o ideal absoluto. KIYAN (2005), em seus estudos sobre "*A identidade do sacerdote católico, um estudo sobre o celibato e a política de identidade da Igreja Católica sobre o celibato sacerdotal*", constata, através das histórias de vida por ela analisadas, que existem conflitos na vivência do celibato por parte do Presbítero. Os candidatos acabam abraçando o presbiterato com uma intenção e na prática realizando algo muito diferente. O descompasso não vem à tona por não haver publicamente uma auto-reflexão.

Habermas lembra que quando uma instituição caminha com fundamentos normativos ela não está disposta à autorreflexão (Cf. 2007, p. 8). O celibato, para o magistério da Igreja Católica, é baseado numa doutrina de fé, isto é, em doutrinas normativas. A autorreflexão como um processo até necessário na modernidade para o refundamento de novos sentidos da existência, necessariamente traz à tona o questionamento de muitas posturas dogmáticas e normativas da história das religiões, exigindo novas "aprendizagens"[36]. Para Habermas, o *Modus Vivendi* dos crentes deve ser visto como um processo de "aprendizagem", isto é, os crentes aprenderem a viver de acordo com o tempo, a época e as capacidades de compreensão daquelas verdades normativas por parte dos indivíduos. Mudando o tempo, as relações sociais e capacidade de compreensão dos indivíduos, novas aprendizagens se impõem como uma forma de adaptação a essas mudanças. As doutrinas religiosas salvíficas em suas próprias pretensões de verdade que lhe são exclusivas, sofrem os impactos do pluralismo religioso, das ciências modernas e da disseminação do direito positivo e da moral social profana (Cf. 2007, p. 155). À luz da modernidade, novos enfoques doutrinais surgem e são, muitas vezes, "aprendidos" pelos crentes. Habermas afirma: "*Se esses enfoques resultassem apenas de simples domesticação ou de processos de adaptação impostos, a questão sobre o modo como as pressuposições cognitivas devem ser preenchidas para que se tenha imputabilidade de etos da cidadania igualitária teria de ser respondida no sentido de Foucault, isto é, elas seriam consequências de um poder do discurso que se impõem na aparente transparência do saber esclarecido" (*2007, p.156). Entendendo que aquele que está questionando o celibato não está sendo "domesticado" pelos novos discursos, então, como entender o questionamento sobre a lei do celibato, senão como a necessidade de uma auto-reflexão? Se o questionamento vem daqueles que não abraçaram o celibato, podemos supor que eles estão no nível do discurso social ou psicológico e não numa dimensão de fé. Mas quando o questionamento vem da autorreflexão daqueles que abraçaram este projeto como

[36] - Para CAMPOS, pesquisadora brasileira em Ciências da Religião, *"a expansão das mais diferentes manifestações de religiosidade constitui um claro exemplo da apropriação conflitiva da crença no sagrado, por parte do sujeito pós-moderno, na sua busca de um sentido para vida (...) Ao que parece, os indivíduos buscam, nas mais diferentes formas de religiosidade e crenças sobrenaturais, identidades que possibilitem novas singularizações para enfrentar problemas, tais como a discriminação, o sentimento de desterritorialização, de desorientação generalizada, de solidão, provocados pela multiplicidade de valores e modelos culturais" (2007, p. 320-321).*

ideal de vida, como entender? Seria porque quando o abraçaram o fizeram irracionalmente? Ou fizeram a partir de uma "idealização da vida presbiteral"? Ou porque, com as possibilidades da auto-reflexão, estão vendo que estes valores foram "idealizados" pela Igreja Católica ao longo da história, passando a ser essenciais para a vida presbiteral? Mas o que os fez ou faz tomar consciência agora? Ou ainda, o que falou tão forte antes, a ponto de eles não perceberem as consequências ou a extensão dessa decisão?

O magistério da Igreja Católica tem uma doutrina normativa a respeito da identidade presbiteral e ela, muitas vezes, não tem demonstrado disposição para a autorreflexão de muitas questões referentes a esta identidade e uma delas é a do celibato presbiteral. No texto conclusivo do Documento de Aparecida, o celibato é polarizado como algo intrínseco à identidade presbiteral: "*Em particular, o presbítero é convidado a valorizar como dom de Deus o celibato, que lhe possibilita configuração com o estilo de vida do próprio Cristo e faz sinal de sua caridade pastoral na entrega a Deus e aos homens como pleno e indivisível"* (2207, p. 97).

O celibato entendido como sendo parte essencial da identidade presbiteral é tomado em referência a uma verdade de fé, por causa do "Reino de Deus"[37]. Dado importante é o questionamento que São Paulo faz da ligação do ministério presbiteral ao celibato. São Paulo fala dos primeiros apóstolos que todos tinham mulheres: "*Não temos o direito de comer e beber? Não temos o direito de levar conosco, nas viagens, uma mulher cristã, como os outros apóstolos e os irmãos do Senhor e Cefas?" (1Cor 9,4-5)*[38]*.* Tomando como uma questão dogmática[39], podemos dizer que os dados da fé são, aos olhos humanos, para muitos,

[37] - Numa teoria psicanalítica, é preciso que o tirano (ou pai real) morra, enquanto homem de carne e osso fazendo surgir o pai simbólico que cria ou recria as virtudes da pessoa assassinada. Após a criação do pai simbólico ele é investido de um atributo fálico imaginário, ou seja, ele passa a possuir aquilo de que outro homem é desprovido. Passando ao texto *Psicologia de grupo e análise do ego,* chegaremos ao tema do celibato por outras vias: ora pelo ângulo do laço emocional conflitivo com a figura paterna, ora pelo ângulo do laço emocional solidário que une os membros do grupo entre si. Freud escreve nessa mesma obra: "*Um grupo primário desse tipo é um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego e, consequentemente, se identificaram uns com os outros em seu ego" (1976, p. 147).* Podemos dizer assim que o fenômeno grupal supõe um duplo direcionamento de laço afetivo. O primeiro, chamado de vínculo vertical, é aquele que une os membros do grupo (os iguais) ao seu líder, um superior. Para os presbíteros o líder superior é Cristo, como afirma Freud nos *Grupos artificiais: Igreja e Estado (Cf.* 1969). Desta forma o celibato estaria como uma identificação com Cristo que foi homem celibatário. O segundo, chamado de vínculo horizontal, é aquele que une os membros do grupo entre si. Freud não tem dúvida de que a exigência de igualdade num grupo diz respeito apenas aos membros e não ao líder: "*Todos os membros devem ser iguais aos outros, mas todos querem ser dirigidos por uma só pessoa. Muitos iguais, que podem identificar-se uns com os outros, e uma pessoa isolada, superior a todos eles: essa é a situação que vemos realizada nos grupos capazes de subsistir" (*1976, p. 154). A figura de Cristo celibatário é uma "figura fraterna" em detrimento de uma "figura paterna". Esta "figura fraterna" funciona como fundamento dos grupos democráticos. Para os presbíteros a figura do "Cristo celibatário" assegura a unidade do grupo. Esta é uma instância simbólica. Mas alguém poderia perguntar: por que a Igreja pede o celibato somente para as pessoas consagradas - religiosos (as) e clérigos - e não para todos os batizados? É que o celibato entre o grupo tem as duas dimensões: identificação com o líder Cristo e com os irmãos (as) pertencentes ao grupo. Com relação à comunidade, os consagrados (as) teriam a função poder e o direito de mando, o que na psicanálise seria a posse da mãe - a Igreja ocupa no imaginário cristão o simbolismo da mãe. Somente os celibatários, neste caso, teriam direito a ter posse da mãe como no complexo de Édipo (Cf.1976). Desta forma o celibato vai além do psiquismo individual.

[38] - Parece ser interessante ler todo o versículo 12 para completar o raciocínio de São Paulo: "*Se outros exercem sobre vocês tal direito, por que não o poderíamos nós, e com maior razão? Todavia, não usamos esse direito. Pelo contrário, tudo suportamos para não criar obstáculo ao Evangelho de Cristo" (1* Cor. 9,12).

[39] - Segundo Kloppenburg, teólogo, bispo emérito da Igreja Católica da Diocese de Novo Hamburgo RS: "*Do ponto de vista puramente teológico e a partir dos dados da Revelação, é evidente que homens casados podem receber o Sacramento da Ordem em todos os graus" (1972, p. 115).* O celibato foi imposto por lei na Igreja Latina a todos os que iriam ser promovidos à Ordem Sacra: "*Por esse motivo o celibato, que de início era recomendado aos sacerdotes, foi depois imposto por lei na Igreja Latina a todos os que iriam ser promovidos à Ordem Sacra" (Presbyterorum ordinis,* nº*. 16).* No Sínodo de 1971 a possibilidade de ordenar homens casados foi longamente

irracionais e incompreensíveis. Olhando para a consequência desta afirmação, o seu reverso é que, aqueles que não a compreendem é porque não estão na dimensão da fé. Pensar assim não seria um modo de excluir do debate público esta questão, contrariando, como diz Habermas (2005), a democracia[40], a necessidade de autorreflexão tão essencial hoje na modernidade? Não se trata aqui de se opor ao celibato, mas sim de trazer para o debate público tal questão, a partir da reflexão pessoal, que deve levar a uma reflexão social. De outro lado, também, perguntamos: será que o "público" tem alcance para isto?

A renúncia da "idealização" de muitos valores da vida presbiteral, agregado ao longo da história como sendo partes essenciais da "representação da identidade presbiteral", pode ser "*um golpe de misericórdia" (*CIAMPA, 2001, p. 120) que poderá, de outro lado, favorecer o surgimento de novos sujeitos presbiterais, de "novas representações presbiterais", podendo ser questionadas no futuro, mas que no presente se apresentarão carregadas de sentido e significado cristão.

A falta de maior espaço para os presbíteros refletirem sobre sua vida e tomada de decisões com mais autonomia parece ter sido um entrave do caminho para se ter um presbítero mais coerente consigo mesmo e não de aparências. A insistência sobre um modelo de presbítero idealizado tem levado, muitas vezes, à criação de uma identidade de aparência, isto é, vazia de racionalidade, sem interioridade, sem maturidade, com manifestações em aspecto secundário, como: roupa, disciplina, jeito de andar, normas, ambiente que pode frequentar.

### 1.1.7 – A idealização da vida presbiteral e a maturidade do presbítero

Abraçar o ideal presbiteral pode ser um "refúgio" para muitos indivíduos, ainda que "ser presbítero" não seja uma situação irreal. Ciampa comenta que o emprego para Severina foi um refúgio: "*ainda que um refúgio, o emprego não é uma situação irreal, fantasiosa"* (2001, p. 91). É possível usar esta metáfora para falar do ingresso na vida presbiteral, muitas vezes, o abraçar a vida presbiteral pode representar um "refúgio" de situações indesejadas no mundo da vida. Se a vida presbiteral se torna um refúgio, objetivamente o indivíduo se torna um presbítero pelo rito da ordenação, conforme o entendimento da Teologia Católica, mas

---

discutida (Cf. *1972, p. 115-137).* Para o Cardeal KASPER, celibato não é uma doutrina de fé, mas uma disciplina, lei da Igreja. "*O celibato do padre não é um mandamento divino nem uma disposição apostólica. Mas corresponde a uma experiência espiritual da Igreja de mais de mil e quinhentos anos" (2008, p. 60).*

[40] - Democracia se apresenta como um direito de acesso ao poder e à palavra, igual para todos os membros da "cidade", isto é, de um grupo definido por uma identidade, circunscrito a um território e compartilhando instituições de referência comum. Segundo BARUS-MICHEL, *"Aí cada indivíduo é reconhecido como sujeito social (enunciador do 'nós'), como cidadão (ator na vida social e política) ao que a 'res publica' diz respeito. Em outras palavras, e por princípio, não existe só aquele Um que sabe, quer e pode, que seja ao mesmo tempo quem faz e aplica a Lei, que se confunde com ela para administrar os membros impotentes do grupo. A lei interessa a todos, ela é algo que se constrói, se discute, se adapta, em virtude dos valores escolhidos pelo grupo e do que é pertinente à práxis coletiva" (*in ARAÚJO, SOUKI & FARIA, 2001, p. 32-33). A democracia necessariamente leva à dessacralização do poder. A democracia tem lugar num contexto de mudança histórica e induz a uma fragilização: leis que evoluem, relações sociais que se transformam, normas que mudam. Tudo isto provoca nos cidadãos alguma incerteza quanto às suas ancoragens identitárias e práticas, pois eles são chamados a exercer o duplo papel de administradores e administrados. Uma das formas de resolver os conflitos quanto aos descontentes e excluídos nas tomadas de decisão por parte da autoridade é a questão da duração conveniente do exercício efetivo do poder. A democracia exige mais criatividade e uso da razão a fim de digerir melhor os conflitos. A democracia representa melhor o sujeito social, fugindo ao sentido clássico do exercício do poder, encarnado em figuras que ostentam seus atributos e sua natureza irradiando uma força sagrada.

psicologicamente, o que pode existir é apenas uma transição e não metamorfose ou melhor, objetivamente a vida não é transformada, embora o indivíduo possa fazer o ofício de presbítero com a chancela da Igreja, através do rito da ordenação, mas ele não se identifica como presbítero. Havendo esta situação, a maturidade presbiteral ficar comprometida. Isto não é impossível de acontecer, pois, como diz RANHER o presbítero "*não é nenhum anjo mandado do céu" (1968, p. 26),* ele é um homem, como diz a Escritura, dentre os homens. Homem, como continua RAHNER: "*com suas taras hereditárias, com suas tendências bem determinadas, com sua limitação bem demarcada, filho deste tempo e de nenhum outro, homens como os encontrais aos milhares na vida diária, nem um pouco diverso, nem uma fagulha melhores, pobres, fracos, fatigados homens necessitados da divina misericórdia" (1968, p. 26).*

Numa visão psicossocial, segundo BARUS-MICHEL, psicóloga social, "*sobre certos aspectos, todo poder pessoal tem algo de suspeito: ele é ao mesmo tempo grotesco, arbitrário e perverso. A máscara do herói ou do pai mal esconde o tirano ou o ditador" (*in ARAÚJO, SOUKI & FARIA, 2001, p. 30). Os presbíteros ao serem ordenados eles são, no entendimento da Teologia Católica, revestidos de um poder sagrado, isto é, revestidos de um poder divino. Assim, também, sua função essencial é manter a identidade do sagrado. Sendo inscrito desta forma a identidade do presbítero, ele tenderia a caminhar junto com a religião, tendo poder em nome de Deus, e em sintonia com a tradição. Daí se compreende que sua natureza seja conservadora: ele mantém uma ordem sagrada que se opõe à História. Segundo Freud (1974), os "chefes" são dotados de um "eu forte" que os torna impermeáveis às culpabilidades e devoções do comum dos mortais, eles são narcísicos e não-intimidáveis. Por outro lado eles sabem passar a "ilusão de amar todos os membros do grupo com um amor igual". Desta forma, eles se tornam modelos identificatórios para os membros do grupo que permanecem ligados a ele por um mesmo temor e um mesmo amor, filhos de um mesmo "pai espiritual", seja qual for o preço que isto lhe custe. Resta perguntar se existe alguma outra religião que conseguiu conceber a função do representante do sagrado de outra forma. E se existe, em que ele poderia servir de inspiração para a Igreja Católica?

A vida presbiteral supõe que faça sentido para o indivíduo que abraça este papel. A vida presbiteral não é apenas desempenhar certos rituais próprios do presbítero, o que seria algo meramente ritualista, mas é entrar para um "*novo universo de significados"* (CIAMPA, 2001, p. 101), que permite ver e interpretar o mundo através desse olhar. Esse ver e interpretar o mundo através do olhar presbiteral significa uma maturidade presbiteral. Ciampa comenta como se dá essa maturidade na vida de Severina: "*Para atingir a maturidade é preciso mais que apenas condições infra-estruturais. Como animal simbólico, o bicho-humano sente carência de sentido, de significado – e de pertencer a um grupo que dê suporte e encarne esse significado"* (2001, p. 104). O grupo, no caso de Severina, serve de terapia que faz surgir uma personagem que dê sentido a sua vida futura, retrospectivamente ao passado, reinterpretando-o. Aplicando esta analogia para aquele que abraça a vida presbiteral, havendo sentido no projeto de vida presbiteral, a vida presente de presbítero também adquire sentido.

Para o presbítero, o grupo de suporte é o presbitério com o seu bispo e a comunidade da qual ele participa. Se o presbitério com o seu bispo e a comunidade lhe dão suporte e significado à vida presbiteral, servindo até de terapia, a maturidade presbiteral se desenvolverá. Para MORO, o presbítero deve viver seu ministério a partir da comunhão: "*Como parte do povo de Deus, o presbítero é chamado a viver e a anunciar a Palavra de Deus, presidir a celebração do culto e dos sacramentos e viver o serviço da caridade pastoral. Ao mesmo tempo, o presbítero é, faz e vive tudo isto como homem da comunhão" (1997, p. 73).*

Para Severina poder chegar aonde chegou, ela precisou de um grupo de suporte: "*Um grupo que encarna o mundo descoberto por Severina e lhe dá suporte. Sua Identidade, que se transforma, vai-se concretizando nas e pelas novas relações em que está se enredando"* (2001, p. 109). O mundo no qual Severina encontrou suporte foi um mundo organizado, com relações entre seus membros bastante previsíveis; um mundo no qual tudo parece dotado de sentido, o que implica uma rede hierarquizada de valores e que traduz, pelas orientações que os diferentes níveis hierárquicos fornecem e, como diz Ciampa: "*não importa o quanto ela seja convencionalizada, hierarquizada, até mesmo estática"* (2001, p. 109). Para o presbítero, sendo o presbitério com o seu bispo e a comunidade, o grupo de suporte de sentido para sua vida presbiteral, implica que este grupo consiga traduzir na prática do dia-a-dia o sentido dos valores da vida presbiteral.

A imaturidade presbiteral está em relação a alguns valores da vida presbiteral. Neste caso, não havendo possibilidade de terapia, por qualquer motivo, fechamento do indivíduo, presbitério com o bispo ou comunidade sem condições de oferecer suporte, a vida presbiteral pode tornar-se representação de uma personagem, sem assumi-la. Neste caso, seria uma identidade somente de fachada, tendo como consequência um presbítero com "imaturidade" em suas ações. Ciampa comenta sobre Severina: "*não basta apenas agir como a personagem; é necessário pensar, sentir, acreditar como ela: ter fé e a convicção que caracterizam a personagem. É preciso ingressar no seu mundo, conhecê-lo, migrar para esse mundo e nele viver como o mundo! (...) Não basta simular, caricaturara. É necessário identificar-se com ela e com seu drama"* (2001, p. 107). Assim, não basta ser ordenado presbítero, é necessário amadurecer como presbítero, assumindo a condição de ser presbítero com todas as suas "alegrias" e "dramas".

O ser humano é matéria, através da prática ele vai se transformando. Para Ciampa, esta transformação é metamorfose e metamorfose é um processo que acontece ao longo da vida. Mas é na tomada de consciência de si que se percebe a metamorfose como um processo que aconteceu paulatinamente ao longo da vida. Na história de Severina, Ciampa comenta que "*no contexto biográfico de Severina expressam uma sabedoria sua, um reconhecimento de quem passou pelo processo: sua vida é expressão dessa sabedoria, desse reconhecimento (...) É o depoimento de quem tem consciência de ser uma metamorfose"* (2001, p. 111). A consciência da metamorfose pode surgir tardiamente, mas ela acontece ao longo da vida. A vida é metamorfose. Do mesmo modo, a consciência de que a identidade do presbítero é metamorfose pode surgir tardiamente, mas ela acontece ao longo da vida presbiteral:

"*Metamorfose é a expressão da vida. Como tal é um processo inexorável, tenhamos ou não consciência dele"* (CIAMPA, 2001, p. 113).

O candidato ao presbiterato deve passar por um processo de metamorfose na identificação com a identidade presbiteral. Teologicamente, o candidato se torna presbítero com o rito da ordenação, mas psicologicamente a identidade de presbítero dependerá da identificação com esta identidade "dada", a qual acontecerá na prática. É na prática que a identidade vai se concretizando. Nesta concretização da identidade, as relações sociais servem de suporte. Ciampa comenta que "*a materialidade dessas relações sociais faz com que a nova identidade não seja uma ficção, uma abstração imaginária"* (2001, p. 109). Assim, podemos afirmar que cada presbítero constrói sua identidade de presbítero, a qual a Igreja Católica espera que esteja em referência à identidade presbiteral compartilhada socialmente no mundo e reconhecida por ela como autêntica.

Não podemos negar que a identidade presbiteral pensada como estabilidade pressupõe um corpo de valores em continuidade com o passado. Esses valores em continuidade com o passado servem de âncora e fonte de motivações básicas para a construção da identidade de cada presbítero. Por outro lado, o presbítero tem que enfrentar as forças que, com maior ou menor intensidade, impelem à mudança, para poder manter a estabilidade. Algumas provêm dos próprios irmãos presbíteros, outras da comunidade de fé e outras da própria sociedade que está sujeita às mudanças evolutivas, normativas e não normativas. Permanecer numa situação de estabilidade máxima, como acontece em sistemas fechados, não pode captar energias externas para investir. Como consequência a própria energia se consome, o sistema deteriora-se e mais cedo ou mais tarde autodestrói-se. Se as forças que favorecem as mudanças atuam, mas a hierarquia reage com a máxima força, é mais provável que, após um período de inércia, alguma coisa entre em crise.

Se a identidade presbiteral dá um sentido de estabilidade, a identidade do presbítero traz dinamicidade a esta identidade. Olhando para o mundo moderno ou não somente para este, mas em todos os tempos, notamos que os indivíduos passaram e passam por um processo de metamorfose durante a vida. Estas metamorfoses são mais ou menos acentuadas, de acordo com a época, a idade e contexto em que vivem, algo que se torna mais perceptível quando esses fatos são analisados enquanto história de vida de cada presbítero. As histórias de vida por si mesmas trazem em sua própria dinamicidade um processo contínuo de redefinir-se e reinventar a própria história. Assim, os sentidos e valores que direcionaram a vida de muitos presbíteros no passado, ao serem compartilhados no mundo da vida, podem ser tomados como criadores de novos sentidos e valores no presente.

### 1.1.8 - O processo de identificação do presbítero

Na antiguidade não existiam professores e alunos. Eram os mestres quem transmitiam aos seus discípulos não somente uma doutrina, mas o jeito de viver e de agir. Os discípulos buscavam a identificação com os mestres. Nesta visão dos mestres da "antiguidade", parece que no magistério da Igreja Católica espera-se que aqueles que abraçam a vida presbiteral se

esforcem para configurar-se ao modelo Cristo Bom Pastor, adquirindo assim os traços típicos do Mestre. Mas em que medida o mecanismo de identificação pode estruturar, reestruturar ou desestruturar o indivíduo que abraça a vida presbiteral? Em que medida podem existir riscos de certa "alienação" do indivíduo submetido às influências de determinado "modelo de presbítero" a ser assumido?

Podemos ver aí uma oposição, à primeira vista, entre psicologia individual e psicologia social. Tudo indica que a primeira tem por objeto o indivíduo e que busca os meios dos quais ele se serve e os caminhos que ele trilha para obter satisfação de seus desejos e necessidades e que a segunda tem como objeto o coletivo com objetivo de ter maior controle sobre os indivíduos[41]. Mas perguntamos: até que ponto o outro exerce o papel de modelo, de um objeto, de um associado ou de um adversário?

Historicamente, é mais perceptível, nas sociedades do passado, maior equivalência entre projeto individual de vida e projeto coletivo de vida. O fato que legitima esta colocação é que nas sociedades do passado havia um controle maior da identidade no sentido de se ter uma identificação muito maior entre vida individual e vida coletiva. As vidas individuais estavam estreitamente inscritas no coletivo, muitas das decisões que hoje consideramos de ordem do indivíduo, integravam-se nas estratégias comuns dos grupos domésticos ou dos grupos da sociedade. As decisões não eram tomadas pelas pessoas individuais, mas pelo coletivo. Além disto, a religião exercia uma grande influência política e religiosa sobre a vida individual e o conjunto da sociedade tinha muita influência na vida das pessoas. Este poder de controle na vida da Igreja ficou circunscrito ao magistério eclesiástico, composto pelo Papa e pelos Bispos. Como a identidade presbiteral é algo essencial para a manutenção da Igreja, ela passou a ser de posse do magistério e não os presbíteros. Assim, o poder de mudança nos valores da identidade presbiteral passou a depender do magistério da Igreja, que é administrador da vida da Igreja[42].

Tomando como único caminho que a auto-identificação do candidato como presbítero se dá quando o indivíduo presbítero se identifica com a identidade presbiteral compartilhada socialmente no mundo da vida e reconhecida como autêntica pelo magistério da Igreja Católica, fica-se sem possibilidades para pensar a identidade do presbítero, pois só poderá ser pensada e concretizada, neste caso, de acordo com a Identidade "dada" pela Igreja. Ciampa comenta esta identificação de Severina, dizendo: "*Assume sua nova personagem; identifica-se com ela; torna-se a personagem" (*2001, p. 116). No caso da identificação do presbítero católico, ele não se torna personagem somente por um "fato exterior", como o uso da batina, mas por uma mudança interior. A "batina", por exemplo, pode simbolizar exteriormente para

[41] - Catalan, jesuíta e professor de psicologia no Centre Sévres, em Paris, faz um pequeno comentário a este respeito, dizendo que a oposição entre a psicologia individual e a psicologia social ou coletiva que, à primeira vista, pode parecer muito profunda, perde muito de sua acuidade quando é examinada mais de perto. Pois durante a busca individual o outro sempre exerce um papel de modelo, podendo ser de associado ou de adversário (Cf. 1999, p. 39-40).

[42] -Este poder do magistério se faz muito forte na vida da igreja e o podemos notar em Puebla, quando se fala da Eucaristia: "*Como ela é administrada pelo Bispo, em união com o presbitério, é igualmente certo dizer que 'onde estiver o Bispo, aí está a Igreja'*" (PUEBLA, nº. 662). Esta mesma analogia é aplicada aqui em relação à identidade presbiteral.

muitos que aquele que a usa é um presbítero, mas em si é apenas um sinal externo, não significa identidade presbiteral. O indivíduo atinge a identidade presbiteral quando age como presbítero. Ciampa comenta que "*atinge o ponto que torna qualquer ator um ator convincente e digno de admiração: espontaneidade. Já não representa obedecendo a ordens; age por sua própria vontade (sponte sua); é espontânea!"* (2001, p. 116).

A Igreja Católica sempre manteve e mantém um controle muito forte sobre a construção da identidade presbiteral. Assim, qualquer candidato que almeje assumir esta identidade deve, em seu projeto individual de vida presbiteral, fazer a devida renúncia de tudo aquilo que, supostamente, ele idealizou como identidade presbiteral, sendo, muitas vezes, compreendida pela Igreja, como algo subjetivo, mas que, na verdade destoa da proposta do magistério da Igreja Católica. A lógica neste caso é pensar que o presbítero, fazendo renúncia de tudo que é tomado como subjetivo na construção dessa identidade, naturalmente teria maior possibilidade de identificação entre seu projeto pessoal de vida e o projeto socialmente compartilhado e reconhecido como autêntico pelo magistério da Igreja Católica. Ciampa, nas análises que faz de Severino e Severina, leva-nos a pensar que isto é uma armadilha.

Para Ciampa, ambos, tanto o Severino, quanto a Severina, quando assumem um projeto pessoal de vida, o fazem como renúncia daquilo que supostamente era a representação social de "Severino". Ao fazer isto, eles não deixam de ser "severinos", mas criam um novo modo de "representação da vida severina". Assim, Ciampa não nega a possibilidade da identificação do projeto individual com as "representações sociais" compartilhadas no mundo da vida, mas leva-nos a perceber que deve haver uma criticidade em sua concretização, pois somente aí ela poderá se tornar positiva. Do mesmo modo, podemos dizer do presbítero que, ao abraçar a vida presbiteral, abraça uma representação social de presbítero compartilhada no mundo da vida. Sua identificação só se tornará positiva quando, posteriormente, ele for capaz de recusar a identificação com as "representações sociais" de presbítero que lhes foram apresentadas e criar seu próprio projeto pessoal de presbítero. Ao fazer isto, não significa que ele abandonou a representação do presbítero, mas que pode estar buscando concretizar criticamente esta representação, criando assim seu próprio modo de ser presbítero, que poderá se tornar um novo modo de "representação presbiteral". E muitas dessas "novas representações" podem ser até mais interessantes e promissoras do que as do passado. Uma possível "nova representação presbiteral" poder ser "uma porta" abrindo-se em mais saídas, "uma porta" para o surgimento de novos sujeitos presbiterais.

Na sociedade brasileira, segundo o documento de estudos dos Encontros Nacionais de Presbíteros (VV.AA., 2001) parece existir um "modelo emergente de presbítero", como sendo uma nova representação social do presbítero. Tal modelo significa que está havendo metamorfose na representação social do presbítero. Por "modelo emergente de presbítero" se entende algo que não está ainda bem definido em sua caracterização específica. Encontramos hoje muitos presbíteros que parecem fazer uma síntese entre os modelos de presbítero: pastor; tradicional e midiático-carismático. Despontam com um jeito dialogal e em comunhão.

Não são tanto reativos, mas críticos e proativos, ou seja, investindo sempre em alternativas, quer no campo pastoral, social ou no relacionamento interpessoal, no presbitério, na comunidade e na sociedade. Este modelo apresenta como característica notável o interesse de participação e colaboração no diálogo tratando reflexivamente de todas as questões pertinentes ao momento presente. Percebe-se neste modelo, maior disponibilidade à missão e o enfrentamento de situações delicadas; presença certa nas áreas de conflitos sociais e nas fronteiras da evangelização. A identidade do *ser presbítero* não está tanto na estética, mas se pauta pela ética de um comportamento simples e sóbrio, mais desapegado e livre no trato com os bens materiais (Cf. VV.AA. 2001, p. 314-333).

Para ERIKSON a comunidade não tem dificuldade de reconhecimento dos modelos emergentes, uma vez que estes modelos emergentes a reconheçam: ”*A comunidade, muitas vezes não sem alguma desconfiança inicial, dá esse reconhecimento com uma manifestação de surpresa e prazer em travar conhecimento com um indivíduo recém-emergente. Pois a comunidade, por seu turno, sente-se ‘reconhecida’ pelo indivíduo que se interessa em solicitar reconhecimento; ela pode, na mesma ordem de ideias, sentir-se profundamente – e vingativamente – rejeitada pelo indivíduo que parece não estar interessado nisso” (*1972, p. 160).

Segundo Bauman, a identidade é conjugada em relação à comunidade de vida e de destino. A comunidade de vida é aquela na qual a pessoa nasceu e vive numa ligação absoluta; a outra é aquela ‘fundida’ unicamente por ideias ou por variedade de princípios (Cf. 2004, p. 17). O que nos chama atenção é a segunda categoria, pois é nela que se insere nosso objeto de estudo, a identidade do presbítero. O presbítero se une a uma comunidade e passa a construir sua identidade de presbítero em referência a essa comunidade presbiteral. Esta segunda categoria sempre exigiu e exige mais de uma ideia para evocar e manter unida a comunidade ‘unida por ideias’. Podemos dizer que esta é sempre diversa e policultural. É porque existem tantas dessas ideias e princípios em torno dos quais se desenvolvem essas comunidades, que se acredita que é preciso comparar, fazer escolhas, reconsiderar as escolhas já feitas em outras ocasiões, tentar conciliar demandas contraditórias e frequentemente incompatíveis. Esta identidade pode ser chamada de identidade de “pertencimento”. A identidade de pertencimento não tem a solidez de uma rocha, não é garantida por toda a vida, é bastante negociável e revogável. Em outras palavras, a ideia de uma identidade em relação ao ‘pertencimento’ a uma comunidade que acredita, nunca vai ocorrer às pessoas, de maneira plena, enquanto o ‘*pertencimento’* continua sendo o seu destino, uma condição sem alternativa.

A identidade de pertencimento se choca com a identidade pessoal, uma vez que a maioria dos indivíduos, conforme diz Paul Ricoeur, tem problemas com a “consistência e a continuidade da identidade” e a coerência daquilo que o distingue como pessoa, sua individualidade. Este conflito pode ser notado no exemplo dado por Bauman: “*Minha colega de trabalho e amiga Agnes Heller, com quem compartilho, em grande medida, os apuros da vida,*

*uma vez se queixou de que, sendo mulher, húngara, judia, norte-americana e filósofa, estava sobrecarregada de identidades demais para uma só pessoa" (2004, p. 19).*

A única maneira, de fato, de encontrar um descanso, num sonho de pertencimento, é fazer desta escolha uma vocação, uma missão, um destino conscientemente escolhido – ainda mais pelos benefícios que tal decisão pode trazer para os que a tomam e a levam a cabo ou pelos prováveis benefícios que podem oferecer a outras pessoas.

A busca de inserção na comunidade de 'pertencimento' se dá, para o presbítero católico, com a sua entrada no Seminário. Todo o processo formativo é para inserir o candidato como presbítero numa comunidade de "pertencimento". Mas o que fica claro é que nenhum processo de formação, por mais bem sucedido que seja, tem o poder de antecipar a identidade do presbítero. Isto vem responder a algumas questões sobre o tempo de formação no seminário. Além disto, o seminário, sendo concebido como uma "família", numa visão psicossocial, a gestão do grupo é reduzida a dois pólos: a dominação do chefe-pai (reitor, formador) e a submissão dos formandos. Aqui aparece a imagem da família tradicional. Esta assimilação da sociedade à família, esta autoridade indiscutível do chefe-reitor, construída sobre a repetição do passado, esta inferiorização dos membros do grupo, segundo BARUS-MICHEL, "*são as características do paternalismo, presentes nos regimes autoritários" (*in ARAÚJO, SOUKI & FARIA, 2001, p. 32). Desta forma, o processo de formação acaba não formando, na maioria das vezes, o candidato para um presbiterato maduro, capaz de agir de modo sereno, responsável e dialogal.

**1.2 – Identidade presbiteral e metamorfoses**

Metamorfose é um processo permanente de formação e transformação do ser humano, que se dá dentro de certas condições materiais e históricas. A metamorfose possui um significado emancipatório na vida humana. A questão central da psicologia ou, pelo menos em psicologia social, que se propõe estudar aqui é a da "metamorfose" da identidade do presbítero. O presbítero, em sua trajetória de vida, como ser humano, passa pelas mesmas transformações que se dão de maneira progressiva e infalível na história do vir-a-ser da vida humana. Todo ser humano passa por transformações que são entendidas por Ciampa (2001) como parte de um processo de humanização. Assim, as metamorfoses se inserem na vida humana como parte de sua própria existência.

Nenhum indivíduo que busca o presbiterato está imune às metamorfoses da vida como processo, até normal, de sua humanização. Não é de se surpreender que traga dentro de si uma utopia e que, ao buscar o presbiterato, espere que suas utopias sejam realizadas. A utopia, em si mesma, pode representar maior possibilidade de humanização pessoal e, em muitos casos, não ter muita ligação com a Identidade presbiteral proposta pelo magistério da Igreja Católica. No processo de concretização das utopias, o presbítero deve passar, necessariamente, por mudanças. Não queremos aqui tomar o presbiterato como uma utopia, mas afirmar que o presbiterato possui em si mesmo utopias de maior humanização e representa, para muitos, um ideal mais elevado de vida ou possibilidade de ascensão social.

Sendo assim, ao abraçar o presbiterato, muitos podem fazer, como algo muito particular, o que depois se chocará com a proposta apresentada pelo magistério da Igreja Católica, pois para a Igreja o presbiterato não tem finalidade em si mesmo, mas sim, a construção do Reino de Deus, o serviço, a doação ao próximo. A metamorfose que no magistério da Igreja se espera daquele que abraça o presbiterato é uma metamorfose para maior identificação com um presbítero, servo do povo de Deus, enquanto as metamorfoses que, muitas vezes acontecem, visam "apenas" a uma "vida boa" e não à doação ao próximo!

Uma identidade presbiteral bem definida, estável, bem delineada é mais fácil de ser "inculcada" nos presbíteros. Já uma identidade mais aberta, flexível, exige diálogo de ambas as partes e é mais difícil de ser trabalhada. Pedagogicamente falando, segundo LIBÂNIO, "*uma identidade de contornos claros, estáveis, bem determinados pode mais facilmente ser inculcada" (*1983, p. 163). Mas a via do pluralismo insere o presbítero numa perspectiva de contínua atualização, de perene diálogo com os "irmãos" que estão fora da Igreja e com a modernidade.

### 1.2.1 – O pluralismo social e as metamorfoses do presbítero

Se designarmos pluralismo como um estado em que há pessoas que levam uma vida diferente numa mesma sociedade não estaríamos tratando de um fenômeno especificamente moderno. Uma ou outra modalidade de pluralismos poderia ser encontrada em quase todas as sociedades. Exemplo: a Índia antiga se caracterizava por um pluralismo de castas. Mas, neste exemplo, as diferentes formas de vida ainda estavam inseridas numa ordem comum de valores e a interação entre si estava limitada e severamente regulamentada. O mesmo poderíamos notar no Império Romano, no qual existiam nobres, escravos, sacerdotes. Assim, os diferentes grupos podiam interagir nas áreas racional-finalistas da ação e, ao mesmo tempo, permanecer vinculados individualmente aos seus próprios sistemas de valores. Quando as regras não eram mantidas, surgia uma situação de graves consequências de ordem de valores e concepções gerais do mundo.

Já nas sociedades modernas, o que existe é um tipo de pluralismo que exige a tolerância. Este tipo de pluralismo já existiu nas sociedades helênicas, nas quais existia uma tolerância maior de modos de vida diferentes. Nas sociedades modernas, a tolerância é considerada uma virtude por excelência, pois só ela faz os indivíduos e sociedades viverem juntos lado a lado, tendo diferentes valores. Mas esta forma moderna de pluralismo é também a razão básica principal da difusão de crises subjetivas e intersubjetivas de sentido. Podemos dizer com certeza que nos países modernos, altamente industrializados, isto é, onde a modernização progrediu mais e onde a forma moderna de pluralismo está plenamente desenvolvida, as ordens de valores e reservas de sentido não são mais propriedade comum de todos os membros da sociedade. O indivíduo cresce num mundo em que não há mais valores comuns que determinam as diferentes áreas da vida nem uma realidade idêntica para todos. A comunidade ou grupo é cheio de sentido, mas não é mais o sentido de todos os concidadãos.

Para Ciampa, quanto maior for a complexidade da sociedade, tanto maior será a pluralidade de formas de vida e a individualização das histórias pessoais *(Cf.* 2002, p. 143). Vivemos numa sociedade complexa, na qual a identidade presbiteral é afetada e também a identidade do presbítero. Habermas constata em seu livro "Entre Naturalismo e Religião" que "*o conflito entre convicções religiosas próprias e políticas ou propostas de lei, seculares, só pode surgir porque o cidadão religioso já aceitou antes, apoiado em boas razões, a constituição do Estado secular. Ele não vive mais, enquanto membro de uma população religiosamente homogênea, numa ordem estatal legitimada religiosamente. Por isto, as certezas da fé, religiosas, estão entrelaçadas com convicções falíveis de natureza secular, tendo perdido, há muito tempo, sua suposta imunidade em relação a moventes 'não movidos, (unmoved), porém não 'inamovíveis' (unmovable)"* (2007, p. 146). Todavia, convicções existenciais enraizadas na religião esquivam-se, por meio de sua referência à autoridade dogmática, a um núcleo intocável de verdades infalíveis da revelação.

Querer um projeto único de "identidade presbiteral" para todos os presbíteros é trabalhar na linha Kantiana dos *a priori.* Quem menciona uma identidade numa perspectiva Kantiana - *os a priori da vida social*, ele o faz desintegrado da sociedade moderna. Segundo BAUMAN, *"quando a identidade perde as âncoras sociais que a faziam parecer 'natural', predeterminada e inegociável, a 'identificação' se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam desesperadamente um 'nós' a que possam pedir acesso"* (2004, p. 30). Desta forma, ao problematizar a 'identidade presbiteral' precisamos ter cuidado para não tirar as "âncoras" da sociedade moderna e fazê-lo só com as "ancoras" tradicionais e metafísicas. Os indivíduos e grupos modernos não são meramente carregados pela tradição e costumes instituídos, sua fidelidade se baseia em opções tomadas a partir de uma pluralidade de opções que lhes são oferecidas pela sociedade moderna. Segundo CAMPOS[43], "*os grupos confundem-se numa gigantesca massa e, paradoxalmente, após um profícuo desenvolvimento do eu, da razão e da subjetividade, durante a construção do projeto da Modernidade, parecem superar o coletivismo das sociedades tradicionais" (2007, p. 318).* Além do mais, a sociedade contemporânea prima pela possibilidade de escolher, levando sempre mais em conta a consciência individual. Da mesma forma, aqueles que abraçam a vida presbiteral, se o fizerem integrados na modernidade, necessariamente deverão poder discernir com liberdade sobre as múltiplas possibilidades de "ser", sendo, assim, mais sujeitos "instituidores" do que sujeitos "instituídos".

Para Habermas, existe o pensamento pós-metafísico que não se limita à herança da metafísica ocidental[44]. Este pensamento pós-metafísico é tomado por Habermas como um

[43] - Zuleica Dantas Pereira Campos é mestre em Antropologia e doutora em História pela Universidade Federal de Pernambuco – Unicap. É professora adjunta III do departamento de História e membro do colegiado do mestrado em Ciências da Religião da Unicap.

[44] - O pensamento pós-metafísico, para Habermas, vai além da metafísica ocidental: *"E nesse processo, o pensamento pós-metafísico não se limita à herança da metafísica ocidental" (2007, p. 160).* Habermas cita Hegel e Kant como exemplos mais bem sucedidos em pesquisar as heranças complexas da "helenização do cristianismo". Os conceitos de precedência grega, tal como "autonomia" e "individualidade", ou ainda os conceitos romanos de "emancipação" e "solidariedade" há muito tempo foram preenchidos com significados de procedência judeu-cristã. O pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião: "*porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender. Ele insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade*

caminho para o diálogo com o mundo moderno, o mundo pluralista. Somente os participantes e suas respectivas organizações religiosas podem decidir a questão se uma fé "modernizada" continua sendo uma fé "verdadeira". De outro lado, um secularismo fundamentado à maneira científica não tem, no final das contas, melhores razões do que o conceito compreensivo da razão, delineado pelo pensamento pós-metafísico. No mundo secular, isto é, no mundo científico, os argumentos só podem ser aceitos quando fundamentados mediante o uso da razão, enquanto as verdades da fé, dentro do meio religioso, são aceitas sem os questionamentos racionais. Assim, algo pode ser irracional para o mundo científico, mas perfeitamente aceito e vivido no meio religioso. O meio religioso, quando não consegue dar razão aos dados da fé, ele as delega para a revelação.

A psicologia do dia-a-dia atribui autonomia responsável pelas ações de cada indivíduo. No cotidiano da vida e, até mesmo, em suas escolhas corriqueiras ou mais profundas que marcam uma decisão de vida, está a autonomia do indivíduo. Ser autônomo é ser livre para escolher. A liberdade de escolher, segundo Habermas, pressupõe um espaço intersubjetivo: "*A pessoa que age por liberdade já se movimenta em um espaço intersubjetivo, onde outras pessoas podem interpretá-la" (2007, p. 207).* Um ator não se sentiria livre se não pudesse, quando necessário, prestar contas dos motivos de seu agir. A liberdade de escolher necessariamente pressupõe possibilidade de metamorfose. Resta perguntar se um indivíduo quando "representa o papel presbiteral", sendo "ator" deste papel, teria espaço suficiente dentro da Igreja Católica para prestar contas dos motivos de seu agir e, fazendo isto, teria também possibilidade de escolher seu próprio modo de representar o "papel presbiteral". Teria ele autonomia para escolher, mesmo quando entende que há um chamado de Deus, como que implícito na sua escolha?

A liberdade só pode ser atribuída aos sujeitos que agem quando suas ações puderem ser interpretadas como a execução de um determinado propósito, isto é, como exteriorização da vontade. Podemos ver nestas possibilidades de escolha uma certa racionalidade. O que distingue a vontade de uma pulsão cega são, para Habermas, os argumentos. Ora, há muitos tipos possíveis de argumentos capazes de levar a uma decisão refletida. Uma vez que a vontade se movimenta em meio a argumentos, o indivíduo pode ser interrogado sobre "seus argumentos". Tal formulação, deslocada para a perspectiva de Freud, dá a entender, todavia, que a racionalidade da vontade oferece bases para pensar a responsabilidade. Este olhar nos permite perceber que quem age, tendo consciência de sua liberdade, entende-se como autor de suas ações. Nesta consciência da autoria Habermas afirma que há "*dois aspectos distintos, a saber, o de que eu tomo uma iniciativa e o de que sou eu e somente eu que tomo tal*

---

*contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional o que não é nas doutrinas religiosas" (2007, p. 162).* O pensamento pós-metafísico é uma atitude que os "cidadãos seculares" adotam para tratar a religião. O pensamento pós-metafísico *"corresponde precisamente ao enfoque epistêmico que cidadãos seculares precisam assumir quando, em debates públicos, estão dispostos a aprender com as contribuições de seus concidadãos religiosos, as quais, dado o caso, possam ser traduzidas para uma linguagem acessível em geral" (2007, p. 162).* Quem lançou as bases do pensamento pós-metafísico foi Kant: *"Ao traçar as linhas demarcatórias entre o uso especulativo da razão e o transcendental, Kant lançou as bases do pensamento pós-metafísico mesmo que ele continuasse a utilizar os nomes de uma 'metafísica' – da natureza e dos costumes" (*2007, p. 236).

*iniciativa" (2007, p. 208).* Compreender o presbítero como construtor de sua própria história é compreendê-lo como autônomo e livre, o que significa, em primeiro lugar, poder ser ele, "somente ele" que toma a iniciativa. O presbítero, como membro de uma sociedade complexa, uma sociedade de múltiplas possibilidades de escolhas, buscando ser "autor" de suas ações presbiterais, necessariamente estará sujeito a uma constante possibilidade de individuação e metamorfose.

A possibilidade de agir livremente, ou a escolha livre de nossos presbíteros, numa sociedade pluralista, representa uma emancipação do presbítero. Quando o indivíduo consegue um crescimento em sua liberdade, de modo a poder dizer que sua decisão é de sua autoria, esta liberdade consequentemente, lhe possibilita um processo de metamorfose para ser o que "escolheu ser". Nossos presbíteros vivem numa sociedade da liberdade de poder escolher o quê e como se quer ser. Esta liberdade é de natureza subjetiva. Assim, a subjetivação é algo que dá ao presbítero um senso de liberdade e de não ser manipulado por nada. Se não houvesse esta subjetivação da escolha, haveria a objetivação. Nas palavras de Habermas, "*A objetivação do entorno exterior intensifica a auto-objetivação no interior do próprio sujeito" (*2007, p. 226). Tal objetivação seria prejudicial ao presbítero, pois ele ficaria tolhido em toda a sua liberdade de escolha e, não sendo livre para escolher, consequentemente seria menos responsável. Ainda mais, ele estaria em desacordo com as visões de mundo pluralista, na qual cada indivíduo tem o direito de configurar sua vida conforme orientações valorativas próprias, de modo a ter uma conduta de vida própria.

A liberdade de escolha possibilitada pela sociedade pluralista evita a instrumentalização do presbítero. A instrumentalização, nas palavras de Habermas, "*nega ao outro a posição de uma pessoa insubstituível, que toma, por conta própria, posição crítica, dizendo 'sim' ou 'não' e que age de forma correspondente, por vontade própria" (2007, p. 230).* A vontade livre é uma vontade determinada por bons argumentos. Os argumentos não valem de modo absoluto, porquanto são, naturalmente, argumentos comunicáveis. Além disto, a comunicação de argumentos realiza-se pela mediação da linguagem, de tal sorte que o 'sim' ou o 'não' dos participantes segue determinadas regras gramaticais. Desta forma, cada indivíduo participante da escolha livre pode prestar conta de suas escolhas. Assim, pensar as possibilidades de um presbítero a partir de uma sociedade pluralista é pensar um presbítero com autonomia de escolha do "modo de ser presbítero" e capaz de ter bons argumentos para prestar contas de suas escolhas.

### 1.2.2 – Metamorfose, um processo natural para o presbítero

A metamorfose é a resposta a um mundo que nos solicita a multiplicação de faces, das linguagens e das relações. Respostas estas, calorosas, nunca livres de temores e nunca avaras de amor. Sem compaixão por si e pelo outro, sem esperança e humildade, não é possível mudar a 'forma'.

Pensar a possibilidade de metamorfose da identidade presbiteral, dentro da Psicologia Social, nos moldes de Ciampa, é se colocar em oposição à ideia de uma estrutura estática do

presbítero, de um presbítero subordinado ao interesse da manutenção de uma sociedade religiosa ideal e de uma idealização da representação presbiteral.

#### 1.2.2.1 – Metamorfoses e utopias

As religiões vêm carregadas de utopias[45] que, uma vez abraçadas pelo indivíduo, em sua concretização exigem um processo de metamorfose. Contendo o presbiterato em si mesmo uma utopia de maior humanização, sua concretização exigirá um processo de metamorfose de cada indivíduo que abraça este projeto. Este modo de pensar a metamorfose parece esconder o que ora queremos analisar, que é a possibilidade de metamorfose também na identidade do presbítero, isto é, a possibilidade de pensar uma nova identidade presbiteral. O fato de o indivíduo se assumir como sendo presbítero, não quer dizer que não haverá mudanças na compreensão deste ideal. Havendo essas mudanças, consequentemente deverão ser concretizadas. Assim, os valores que o presbítero possa ter assumido como algo permanente, no seu processo podem ser questionados, analisados e até mesmo, perder a significação e ser ignorados. Isto não quer significar que o presbítero deixou de se auto-assumir como presbítero, mas que algo como idade, tempo, ambiente ou relações sociais tenha influenciado nessa mudança.

Ao dizer que é possível haver metamorfose na identidade do presbítero, precisamos ponderar se não estamos falando de metamorfoses da identidade presbiteral que realmente, são pouco perceptíveis ao longo da história. Um olhar mais atento leva-nos a perceber a existência de metamorfoses mais lentas na identidade presbiteral, pois estas seguem mais o ritmo da própria instituição do que das transformações do mundo, enquanto a metamorfose da identidade do presbítero segue o ritmo pessoal e varia de indivíduo para indivíduo. Muitas metamorfoses da identidade do presbítero não são ou não podem ser socializadas, pois se chocariam com as orientações do magistério da Igreja. Além do mais, o magistério da Igreja, na maioria das vezes, só tem autorizado metamorfoses na identidade presbiteral quando julgadas compatíveis com as suas estruturas canônicas sancionadas ao longo da história. Qualquer outra forma de metamorfose, que se choque com essas estruturas, deve ser rejeitada. Mas o que ora nos interessa não é discutir as metamorfoses da identidade presbiteral, mas a identidade do presbítero que, por outro lado, pode levar a Instituição a aceitar mudanças na identidade presbiteral.

A identidade do presbítero sofre um processo de constante negociação entre diversos aspectos do eu, como tempos diversos e ambientes ou sistemas diversos de relações, nos quais cada um está inserido. Em relação a esses diversos aspectos do eu, a identidade, como

[45] - Utopia vem dos termos gregos *óu* (não) e *topos* (lugar). Significa literalmente "nenhum lugar". Segundo COSTA, socióloga brasileira, "*Corresponde na história do conhecimento a essa evocação, por uma aspiração, sonho ou desejo manifesto, de um estado de perfeição sempre imaginário. Na medida, entretanto, em que a utopia enfoca um estado de perfeição, ela realiza, por oposição, um exercício de análise, crítica e denúncia da sociedade vigente. O estado de perfeição ensejado na utopia é necessariamente aquele que se vive". (2005, p. 33).* Mas, apesar de seu caráter de evasão da realidade, a utopia aqui revela uma apurada crítica do presbítero à ordem social, podendo inclusive se transformar em autêntica força revolucionária, como indicam os grandes movimentos messiânicos vividos pela humanidade, ou seja, aqueles movimentos que têm por meta a revolução da humanidade ou a salvação do mundo, gerando, assim, um novo modelo de presbítero.

negociação, comporta a capacidade de responder por aquela multiplicidade e contraditoriedade de elementos que os compõem em cada momento. Podemos dizer que o ser humano está sempre escolhendo e descartando possibilidades de Ser, está sempre privilegiando uma parte de "si" e deixando de privilegiar outras. O indivíduo que abraça a identidade de presbítero deve, necessariamente, manter agregadas a essa identidade suas utopias de humanização, o que será tanto mais consciente, quanto mais puder negociar entre as partes, fazendo-as existir ou descartando-as. Segundo Melucci, Sociólogo e Psicólogo na Universidade de Milão, pensador social do século XX, a negociação "*comporta o contínuo ajustamento da perspectiva temporal e a capacidade de tecer novamente, por meio do presente, a ligação entre memória e projeto" (2004, p. 67).* Assim, na tomada de consciência de sua identidade de presbítero, de acordo com o tempo, idade, ambiente ou interações, novas negociações, necessariamente, se imporão como um processo natural de ajustamento.

Se atentarmos para a negociação, a identidade do ser humano apresenta-se como um processo no qual nada é definitivamente perdido, mas também nada é definitivamente adquirido. Existe, assim, uma experiência de si, na qual a provisoriedade e a reversibilidade tornam-se constitutivas da experiência. Deste modo, podemos dizer que não existe nem existirá uma identidade permanente para a vida toda do presbítero católico, porquanto nenhum ser humano tem identidade permanente. Não existe, no sentido de que a identidade seja precária e transitória, mas no sentido de que dependa de nossas escolhas. Assim, a identidade acaba sendo uma negociação do sujeito de ação e não é mais definida simplesmente pelo exterior, objetivamente, mas pelo indivíduo presbítero com capacidade de produzir e de reconhecer o sentido daquilo que faz.

É esta capacidade de escolher que revela, de modo evidente, a unicidade da experiência individual, a irresistível chamada para a individuação. Cada pessoa se auto-produz de acordo com o seu tempo ou época e se divide com os outros na busca permanente de sua individuação. A continuidade da experiência individual, segundo Melucci, "*não pode mais ser confiada a uma identificação estável com um modelo, um grupo, uma cultura – e talvez até mesmo com uma biografia" (2004, p. 68).* A individuação se dá na capacidade de mudar a 'forma', de redefinir-se no presente ou de tornar reversíveis escolhas e decisões, de renegociar. A identidade pode ser renegociada porque existem sujeitos de ação que não são mais definidos pelo exterior, objetivamente, mas que têm a capacidade de produzir e de reconhecer o sentido daquilo que fazem. Desta forma, podemos pensar a identidade do presbítero como um contínuo mudar de 'forma', de 'modelo', de 'fisionomia'. Psicossocialmente essas contínuas mudanças na vida do presbítero, de acordo com os tempos, as relações, o ambiente, são metamorfoses. A vida é metamorfose, como diz Ciampa (Cf. 2001, p. 113).

#### 1.2.2.2 – Metamorfose e a identidade presbiteral na tradição da Igreja

A resistência à mudança, à abertura pode representar psicossocialmente um fechamento, algo bem diferente de seguir a tradição. A tradição é, assim, um projeto material, político e histórico. Um olhar mais atento, a partir do entendimento da "psicologia do grupo" de

Freud, permite perceber que tem algo que influencia a estagnação da evolução e abertura do grupo nas políticas de identidades. Para Freud o grupo tende a ser tão intolerante quanto obediente à autoridade, tendo uma tendência a ser conservador, com uma profunda aversão por todas as inovações e progressos e um respeito ilimitado pela tradição (Cf.1969, p.83-92). Com relação aos presbíteros, embora estes estejam separados uns dos outros, isto é, cada um em um lugar de trabalho nas diversas partes do planeta, o sentimento de grupo perpassa todos eles. Sendo assim, parafraseando FREUD, eles são capazes de *"elevadas realizações sob forma de abnegação, desprendimento e devoção a um ideal" (*1969, p. 89) e por outro lado, como teme seus responsáveis, no caso os bispos ou superiores, tendem a um conservadorismo e a uma profunda aversão pelas inovações e progressos e um respeito ilimitado pela tradição. O sentimento de grupo de um lado traz padrões elevados de comportamentos morais, mas, como diz FREUD, "*a capacidade intelectual de um grupo está sempre muito abaixo da de um indivíduo" (*1969, p. 89-90)[46], pois um grupo é um rebanho obediente, "*que nunca poderia viver sem o seu senhor. Possui tal anseio de obediência, que se submete a qualquer um que se indique a si próprio como chefe" (*1969, p. 91).

Não podemos também deixar de falar que a tradição e a transmissão têm influência sobre nossa maneira de entender os fatos históricos. O que decide se algo é verdadeiro é a tradição. A tradição decide pela tradição. Assim, a problemática da autoridade está em jogo. Quem tem autoridade para dizer que isto é e está de acordo com a tradição e que aquilo não é, pois não está de acordo com a tradição? Olhando para a história da Igreja, vemos que existe continuidade e descontinuidade na sua história e ambas influenciaram na construção da identidade presbiteral[47]. A continuidade, por um lado, é boa, pois mantém a unidade da história. Mas, se podemos falar de descontinuidade no passado, muito mais na modernidade se fazem perceptíveis essas descontinuidades. A sociedade moderna, sociedade mais complexa, tem favorecido maior rompimento de continuidades. Ciampa observa que, talvez, as "*sociedades mais tradicionais, mais conservadoras, produzam identidades com aparência de não-transformação muito mais convincentes; em sociedades capitalistas, que podem ser caracterizadas por uma grande mobilidade (social, geográfica, ocupacional, familiar etc.), isso pode suscitar dúvidas"* (2001, p. 179). A descontinuidade na identidade presbiteral, a partir de um ponto de vista histórico, está muito mais em relação às transformações do mundo, à mudança do tempo, às novas relações sociais, sendo, assim, quase que um processo normal de evolução da história humana; já a descontinuidade na identidade do presbítero está, na maioria das vezes, em referência ao processo de individualização do presbítero. Mas ambas as descontinuidades são metamorfoses, diferenciando-se apenas nas razões que as motivam.

---

[46] - FREUD, em suas reflexões, quando fala da "Vida mental Coletiva", fala da inibição coletiva da inteligência nos grupos: "*Diz que as mentes de inteligência inferior fazem com que as de ordem mais elevada desçam a seu próprio nível (...) a intensificação da emoção cria condições desfavoráveis para o trabalho intelectual correto, e ademais, porque os indivíduos são intimidados pelo grupo e sua atividade mental não se acha livre, bem como porque há uma redução, em cada indivíduo, de seu senso de responsabilidade por seus próprios desempenhos" (*1969, p. 96).

[47] - Para ERIKSON, mesmo que falando mais de infância, as continuidades e descontinuidades da própria natureza biológica influenciam na formação da identidade: "*Durante toda a infância, ocorrem cristalizações probatórias de identidade que fazem o indivíduo sentir a acreditar (para começar com o aspecto mais consciente da questão) que conhece, aproximadamente, que é – só para acabar descobrindo que essa certeza do eu volta a ser vitimada, uma e outra vez, pelas descontinuidades do próprio desenvolvimento" (*1972, p. 160).

São metamorfoses no sentido em que ambas são transformações de algo que já existia e que apenas passa a existir de outro modo, sem nunca deixar de ser identidade presbiteral ou identidade do presbítero. A primeira sendo necessária para a continuidade da história e a segunda para a individualização da existência humana. Sobre a necessidade de rompimento na identidade presbiteral, um texto de Libânio ilustra bem este fato, quando afirma que "*há um círculo vicioso que deve ser quebrado do lado que tem maior chance de modificar a situação. E este é certamente a concepção mesma do ministério ordenado" (in BENELLI, 2005, p. 12).* A quebra, ou a descontinuidade, aparece aí como um processo normal de evolução da história.

Na caminhada pós-conciliar, a identidade dos presbíteros foi assumindo novas configurações na fidelidade ao espírito do Vaticano II e aos seus desdobramentos na América Latina, de modo especial no Brasil. As mudanças na vida presbiteral dos presbíteros brasileiros vêm sendo condicionadas pelas orientações do magistério da Igreja Católica e são tão acentuadas nos últimos tempos que são perceptíveis por décadas: de 1960 a 1970 - Igreja, quem és? - O que dizes de ti mesma? Presbítero, quem és? A "Presbyterorum Ordinis" procura apresentar a identidade do presbítero a partir do novo modelo de Igreja[48]; de 1970 a 1980 - Presbítero, o que fazes? Presbítero, onde te colocas? Dentro da Igreja toda evangelizadora e ministerial, o presbítero não é "a síntese dos ministérios", mas o "ministério da síntese", da animação e coordenação dos carismas e ministérios dos cristãos[49]; de 1980 a 1990 - Presbítero, como vives?- O que sustenta teu ministério? Surge a necessidade da espiritualidade[50]; de 1990 aos dias de hoje - Presbítero, qual o sentido de tua vida e missão? De quem és sinal? Na Igreja mistério, comunhão e missão (Cf. PDV 16) o presbítero é sacramento do Cristo Cabeça, Pastor, Servo e Esposo da Igreja. O acento não recai na ação, mas no ser sinal sacramental (Cf. GODOY, 1997b, p. 29-34).

O próprio curso da vida oferece um itinerário de transformações pelas quais cada presbítero deve passar na construção de sua identidade. Essas transformações são as metamorfoses que caracterizam o curso da vida. Em cada fase da vida, cada presbítero vai fazendo suas escolhas, como que rompendo com a tradição. Essas escolhas não são abarcadas totalmente pelo conhecimento racional. Trata-se de exigências que modificam as fronteiras entre interior e exterior e que acentuam a necessidade de um olhar sobre si mesmo,

---

[48] - Segundo BARROS, monge e teólogo brasileiro, "*Antes do Concílio Vaticano II, de acordo com a teologia tridentina, era frequente alguém ser ordenado padre para celebrar a eucaristia" (2001, p. 23).* O presbítero que emerge do Vaticano II, segundo BARROS, é despojado das vestes sagradas, das insígnias, dos privilégios e de poder sobre a sociedade civil. Não se lhe reconhecem "vicarias divinas" nem títulos altissonantes como "alter Christus", "sacerdos in aeternum". As principais tentativas de superação da crise foram: 1. Busca de posição e influência social através da conquista de diplomas para garantir uma profissão civil qualificada e bem remunerada; 2. Casar-se para deixar de ser considerado estranho e levar uma vida normal como qualquer cidadão e membro de Povo de Deus; 3. Aprofundar a própria identidade a partir das orientações do Vaticano II e da sensibilidade aos "sinais dos tempos". BARROS acrescenta que "*o Vaticano II se recusou a usar o título de Alter Chistus para os padres" (2001, p. 23).*

[49] - Na Igreja "comunidade - carismas e ministérios" supera-se a oposição criada pelo binômio hierarquia X leigos. O presbítero não se situa acima, mas no âmbito da comunidade dos discípulos e discípulas de Jesus. O sacerdócio comum é anterior e mais abrangente que o sacerdócio ministerial. O ministério ordenado está a serviço do sacerdócio de todos os batizados. Por isto, na Lumen Gentium, o capítulo sobre a hierarquia vem depois do capítulo sobre o povo de Deus.

[50] - Para GODOY, a chamada de atenção da CNBB fez um bem imenso para os presbíteros: "*O êxito da evangelização depende, em grande parte, da espiritualidade e da mística de quem evangeliza*" (1991, nº 186). Para maior aprofundamento confira o artigo de GODOY, in Vida Pastoral, nº. 196, setembro-outrubro de 1997a, *Presbíteros na década de oitenta.*

consciente de que existe como entidade psicofísica individual e responsável pela escolha. Este enfoque auto-reflexivo orienta a busca pessoal de um contato mais próximo com a experiência interior. Quanto mais complexa a sociedade, mais complexas serão as possibilidades de escolha.

Para enfrentar as incógnitas das mudanças de si, o presbítero tem necessidade de multiplicar os pontos de vista, porque, se não houver a capacidade de percepção e representação, se não houver emoção, a "nova forma" não se desenhará. As passagens no curso da vida, as grandes cadências do ciclo biológico e social ainda nos recordam de que toda a riqueza de possibilidades não nos poupa do destino da idade, do crescimento, do envelhecimento e da morte. É dever de cada presbítero encontrar a forma para atravessá-las.

As experiências de passagens, de muitas passagens diárias da vida, exigem olhares distintos sobre si. Entre o percurso da busca e as mudanças de si existe um ponto de encontro que chamamos encontro do mundo interior com os conteúdos mutáveis das experiências exteriores. A presença de um mundo interior é mantida, ainda que mudem os conteúdos vindos dos ambientes. Elas assinalam, assim, a evolução dinâmica, a metamorfose da vida de cada presbítero. Cada presbítero se torna, neste processo, como que o árbitro e o regulador do ritmo dessas passagens, o único capaz de estabelecer a sua medida.

Para o presbítero católico muitas transformações do mundo não são postas porque a igreja não lhe abre muitas possibilidades de escolha. A delicada dobradiça que permite a passagem entre o lado de dentro e o de fora é o ponto de encontro entre os sinais interiores e exteriores. Quando o campo de possibilidade de escolha se amplia, o problema dos limites surge como um nó inevitável da vida individual e coletiva: problema de escolha, incerteza e risco que renova, no cenário complexo da experiência de limite e liberdade. Como o presbítero já tem sua figura definida anteriormente pela própria religião, isto é, não lhe compete criar um novo modelo, mas apenas adequar-se ao modelo proposto, sua metamorfose deve se dar obrigatoriamente no acatamento passivo do modelo proposto. A possibilidade de escolha do presbítero católico é limitada, ela consiste em aceitar o modelo e ficar dentro da instituição e ter a possibilidade de promoção ou rejeitar e correr o risco até de ser excluído do meio eclesiástico ou ser punido, ou perder toda possibilidade de promoção[51]. Para a confirmação desta tese não precisamos ir muito longe, basta olhar alguns presbíteros que se despontaram na história, como Santo Tomás (1221-1274), São João da Cruz (1542-1591), Antônio Vieira, missionário Português em terras brasileiras, (1608 -1697) - Cícero, famoso padre do nordeste brasileiro (1844-1934), Teilhard de Chadin, Rahner, Antoniazzi, isto para citar somente alguns já falecidos, podemos citar presbíteros que estão na ativas como Gustavo Gutiérrez, presbítero Latino Americano (1928), Libânio, teólogo brasileiro (1932), Comblin, teólogo belga que trabalha na América Latina (1923), Jon Sobrino, Leonardo Boff que se afastou do ministério presbiteral, para citar também, somente alguns. Muitos além de não ter recebido nenhuma

[51] - Segundo PAULA, *"Quanto mais um indivíduo se aproxima da condição prototípica de seu grupo, ou seja, quanto mais se amoldar ao conteúdo normativo derivado do protótipo, mais ele será estimado e considerado pelos outros integrantes do grupo" (2006, p. 33)*

promoção, ainda foram punidos, bem como outros que foram reconhecidos somente alguns anos após a morte.

A falta de flexibilidade no mundo católico é sanada, na maioria das vezes, com o convite dos representantes do magistério da Igreja a que todo discípulo de Cristo deve abrir mão de sua individualidade para acatar a vontade de Deus em sua vida. Assim, a flexibilidade que, face às mudanças constitui a característica-chave dos sistemas funcionais, sendo a garantia de sobrevivência e um antídoto à destruição, fica descartada. Mas dentro deste sistema fechado vemos uma estabilidade, muita vezes aparente, em que os membros presbíteros, ou alguns, sofrem em silêncio e a pressão das estruturas que não os deixa evoluir.

Dentro desta perspectiva é que entendemos o acatamento passivo ou silencioso de muitas normas da Igreja e os poucos que ousam questionar. Questionar, assim, é, muitas vezes, correr o risco de ficar fora da instituição. Quem decide o perfil da identidade presbiteral não é o indivíduo, mas o próprio magistério da Igreja Católica. Mas será que todas as mudanças do mundo não levam o magistério da Igreja Católica à reformulação na questão da figura do próprio ministro ordenado? Segundo COMBLIN, teólogo latino-americano, o que impera é a homogeneidade: "*De fato, a homogeneidade do clero é extraordinária: um único modelo e exatamente o mesmo para todos os países de todas as categorias sociais e culturais, para os analfabetos e para os cientistas. A mesma formação, as mesmas leis, o mesmo comportamento individual e social para a humanidade inteira" (1969, p. 8).* Mas é bom lembrar que, para haver crescimento e evolução do próprio grupo, é necessária uma certa "elasticidade" dentro do grupo, no sentido de permitir o nascimento e o crescimento do "diferente". O poder ser "diferente" suscita a competição que pode levar à correção das possíveis falhas do grupo e maior criatividade e atualização do grupo, de acordo com a evolução da sociedade. Já a homogeneidade pode ser um empecilho a tudo isto. De outro lado, a homogeneidade pode levar a um maior comprometimento com o grupo.

#### 1.2.2.3 – Metamorfoses e emancipações do presbítero brasileiro

Um olhar histórico em 500 anos de presbítero brasileiro na tentativa de perceber algumas metamorfoses e emancipações da identidade presbiteral quer ser luz para compreender psicossocialmente o presbítero do presente e projetar o do futuro.

Uma primeira etapa do presbitério brasileiro é o da cristandade colonial que vai mais ou menos de 1549 a 1759. Durante essa era, conforme afirma SERBIN (Cf. 2008, p. 42), "*as ordens religiosas dominaram a Igreja brasileira".* Este período é tido como o período da presença das ordens Jesuítas, bem como dos Dominicanos, Franciscanos e Beneditinos, sendo escrita a história colonial mais pelos Jesuítas. O clero diocesano permaneceu na obscuridade e como afirma SERBIN (2008), "suas bibliografias não foram muito além de uma simples lápide funerária". Os presbíteros diocesanos começam a despontar a partir de 1759 a 1840, dando ao Brasil independente um cunho mais político, ajudando o Brasil a se consolidar como Nação-Estado.

Do período Colonial temos, por parte dos presbíteros, a legitimação do empreendimento colonial, dando nomes cristãos ao território brasileiro, cidades e povoados. A conquista levou os presbíteros a todas as esferas da vida colonial brasileira. Destacam-se nesta época os jesuítas que foram muito hábeis em comunicar-se com os índios. Os presbíteros diocesanos eram depreciados nesta época. Eles tinham mais a missão de manter a fé implantada pelas ordens religiosas. Os presbíteros religiosos tinham a grande missão de celebrar missas, batizar os colonos, os escravos, catequisar os índios, bem como acompanhar os bandeirantes nas expedições pelo sertão. Cabia aos religiosos também controlar as missões, erigir escolas para os filhos da elite e aos presbíteros diocesanos celebrar missas, batismo, confissões, funerais, além de cuidar da formação moral das famílias, cuidar das paróquias[52]. Segundo SERBIN, "*entre os seculares emergiu uma divisão hierárquica conhecida como alto e baixo clero, baseada na posição eclesiástica, nas escalas de pagamento e na geografia, com prevalência das áreas urbanas" (2008, p. 45).*

Ao lado das paróquias cresceu o catolicismo popular baseado nas irmandades. Muitos presbíteros se aventuravam fora da estrutura paroquial para ministrar os serviços religiosos a essas organizações. As paróquias eram como um posto avançado de controle da coroa. Muitos que buscaram a vida presbiteral nessa época o fizeram, antes de tudo, por carreira, ter um filho presbítero era, na maioria das vezes, uma honra para as famílias católicas, uma oportunidade de poder estudar com o apoio da Igreja e ter um amparo financeiro, sendo funcionários públicos. Os presbíteros participavam dos cabidos, como também tomaram parte da burocracia do Estado, tornando-se íntimos da elite colonial. Segundo SERBIN, "*os padres procuravam reproduzir no país o sistema de ética, estrutura familiar, casamento, sexualidade e outros aspectos fundamentais da civilização cristã ocidental. Regulavam os costumes e exerciam uma espécie de poder de política moral" (2008, p. 46).*

A evangelização, tarefa básica dos presbíteros, muitas vezes se deu em meio à violência contra os índios e escravos africanos e os nascidos de descendentes mestiços, acontecendo num clima de medo do fim do mundo. O catolicismo brasileiro desenvolveu-se jogando com o medo das pessoas. No Brasil Colonial a Igreja caminhava com total apoio do Estado, codificando em padroado. Isto fez da evangelização um assunto oficial do Estado e, portanto, uma forma de dominação que muito atropelava os ideais cristãos. O papa tinha concedido à coroa portuguesa o controle sobre os assuntos espirituais. Assim, os reis escolhiam os bispos e até os párocos e capelães. No Brasil colônia houve apenas oito dioceses. Segundo SERBIN, "*o padroado garantiu o monopólio religioso ao catolicismo" (2008, p. 48).*

Outro dado que se insere neste quadro um pouco "obscuro" do presbítero diocesano é a baixa formação intelectual. Boa parte da formação, que se arrasta ainda em muitas dioceses até hoje, foi dada pelos próprios presbíteros da diocese ou bispos e onde eram fundados

[52] - Paróquia provêm do grego para-oikia, ou seja, aquilo que se encontra perto ou ao redor da casa. A Organização paroquial começou a surgir no século IV, mas sua estrutura definitiva só se deu no Concílio de Trento. O Concílio Vaticano II acentuou o caráter pessoal, de comunidade, das diversas unidades eclesiais. Esse caráter é afirmado claramente no novo Código, em relação à paróquia (Cf. CDC. Cân. 515).

Seminários, a formação era mais informal em vista do presbiterato e não em vista de uma preparação intelectual mais abrangente. Os seminários de maior renome neste período foram os da Bahia, do Rio de Janeiro e de Olinda. Eles nasceram com o objetivo de padronizar os presbíteros, baseados na europeização e na disciplina. Muitos outros Seminários diocesanos erigidos após 1840 eram permeados por uma disciplina rígida, vigilância dos formadores, horários de atividades, obediência e celibato. Eles eram mais parecidos com os mosteiros e, obviamente, não preparavam os presbíteros para a pastoral. A batina era a marca do seminarista nessa época. As deficiências da Igreja institucional parecem ter afetado negativamente a quantidade e a qualidade dos presbíteros nativos. A pouca supervisão da instituição Igreja, segundo SERBIN, *"abriu-se as portas para o amplo envolvimento do clero na vida social. Padres e leigos viram-se em liberdade para praticar a fé com pouca supervisão" (2008, p. 50).* Nessa época a Igreja fornecia a principal arena para a vida social: as missas, as procissões, os casamentos, os batizados, as festas do padroeiro, as Semanas Santas, os dias dos santos criavam oportunidades de lazer, reconhecimento público e algum afrouxamento da escravidão. Muitos presbíteros residiam junto dos senhores de engenho e tinham grandes prestígios. Eles abençoavam as plantações, doutrinavam os escravos, empenhavam-se em fazer acontecer os casamentos, algo a que os senhores se opunham para não dificultar a venda de escravos.

No Brasil, para ser presbítero não era possível ser mestiço, índio ou escravo, mas sim ter pele branca. Segundo SERBIN, *"o surgimento de atitudes racistas não só barravam o sacerdócio aos não-brancos, mas também produziam uma cultura eclesiástica que tirava toda e qualquer atração possível da vocação religiosa para esses indivíduos" (2008, p. 55).* O fato de ser presbítero nascido no Brasil perdia o prestígio aos olhos dos irmãos europeus. Essa situação perdurou por muito tempo entre os presbíteros brasileiros. Mesmo mudando este quadro, nas funções mais importantes dos presbíteros brasileiros estavam os presbíteros religiosos e nas escolhas para bispo os religiosos e estrangeiros eram preferidos. Sobre a escolha para bispo, os presbíteros diocesanos brasileiros sofreram esta represália até os anos 1990. Isto se faz notar, quando no 6º. Encontro Nacional dos Presbíteros do Brasil houve uma manifestação para que esta prática fosse abolida.

No Brasil os filhos de mestiços não foram, até bem pouco tempo, considerados aptos para serem ordenados presbíteros, bem como os filhos de açougueiros, de pais com vícios de bebidas e de mães solteiras e filhos de africanos. Segundo SERBIN, "*A lei portuguesa impedia a ordenação de negro (...) O escravismo criou um estranho e trágico paradoxo para a Igreja. Os padres chamavam os africanos para o catolicismo, mas depois lhes impediam o acesso ao cerne da religião, o sacerdócio" (2008, p. 58;59).* Mas apesar das muitas objeções contra o clero local, como diz SERBIN, "*Apesar das muitas objeções contra o clero loção, apenas cinquenta anos depois da chegada dos portugueses na colônia já estavam sendo ordenados padres seculares no Brasil, entre os quais alguns mamelucos" (2008, p. 59).* A proibição de ordenação de índios e negros no Brasil resultou, em parte, na dependência de padres

estrangeiros. Segundo SERBIN, os presbíteros brasileiros foram pouco dados a observância do celibato, muitos tiveram amantes e filhos (Cf. 2008, p. 61-63).

Do que foi colocado até aqui, uma primeira metamorfose a acontecer entre os presbíteros brasileiros é a de se tornar um presbitério mais diocesano e virtuoso, mas isto parece que só se torna mais visível a partir de 1840 com a tentativa de alguns bispos em romanizar a Igreja do Brasil, buscando uma transformação de identidade do presbítero brasileiro. Isto pode ser notado com o surgimento dos Seminários e um forte incentivo a que os presbíteros passem a ocupar mais o serviço da missão que consistia em servir a Deus e aos fiéis, deixando de lado as funções de funcionários públicos.

No Brasil os presbíteros diocesanos sempre tiveram mais dificuldade em questões econômicas. Segundo SERBIN, "*a exiguidade das côngruas desincentivava as vocações. O mesmo efeito tinha a baixíssima remuneração oficial pelos serviços pastorais. Muitos seculares tornavam-se corruptos, cobrando preços extorsivos por seus serviços e, em alguns casos, acumulando grandes quantias. Outros cobravam mesmo antes de ministrar os sacramentos, ou impediam o sepultamento do corpo se alguém não pagasse os emolumentos" (2008, p. 65).* Os presbíteros continuavam essenciais na sociedade brasileira. Depois da independência, alçaram grande poder político, especialmente no interior.

Uma outra grande metamorfose dos presbíteros no Brasil é de serem presbíteros brasileiros. Segundo a pesquisa do CERIS de 2000, publicado no último volume do Anuário Católico, os presbíteros diocesanos, pela primeira vez ultrapassaram os religiosos. Em 1970 havia 5.040 presbíteros diocesanos e 8.052 religiosos, passando para 8.938 diocesanos em 2000 e 7.579 religiosos (Cf. VV.AA. 2001, p. 465). Nesta mesma estatística do CERIS, temos, em 1970, 7.650 presbíteros brasileiros e 5.535 estrangeiros e, em 2000, 13.309 brasileiros e 3.201 estrangeiros. Outro dado que chama nossa atenção é que os presbíteros brasileiros são bastante jovens. Em suma, no Brasil, nos últimos anos, vem existindo uma emancipação do "presbítero" como "posse" e "direito" dos estrangeiros e "pele-brancas", para ser de "posse" e "direito" dos nativos, dos mestiços, dos de pele não-branca. É o "metamorfismo" dos presbíteros do Brasil em presbíteros mais jovens e brasileiros.

Nesta caminhada histórica de 500 anos de presença e construção da identidade dos presbíteros do Brasil temos várias representações dessa identidade presbiteral[53], tais como: José de Anchieta (jesuíta), Manoel da Nóbrega, Antônio Viera, Henri Lascoste (vicentino francês), Antônio Feijó, Frei Caneca, Frei Coimbra, João Batista Ferreira, Cícero, Josimo, Leonardo Boff, Zezinho, Marcelo Barros, Antoniazzi, Leo Pessini, Valle, Jonas Abib, Marcelo Rossi, Fábio de Melo, Antônio Maria. Representações estas que vão de "a" a "z". Dado que

[53] - O padre Alberto Antoniazzi, teólogo que há muito tempo se ocupa dos assuntos relacionados ao presbiterado brasileiro, conhecendo pesquisas elaboradas, sobretudo na Europa, apresenta o perfil do Presbítero Brasileiro em quatro modelos: O padre pastor, o padre light, o padre midiático-carismático e o padre tradicional, este se inspirando num jeito de ser do padre de antes do Concilio Vaticano II. Em todos estes modelos, segundo Antoniazzi, há hoje uma tendência em buscar profissionalização, quer no campo pastoral ou de outras ciências. Esta é uma característica própria deste tempo, como também um crescimento no número de presbíteros com interesse em assumir a política partidária, se candidatando a cargos eletivos. Confira ANTONIAZZI, Alberto, Presbíteros: desafio da mudança, in Vida Pastoral, Fascículo 239, Editora Paulus, Novembro-Dezembro de 2004a. Os vários modos de representação presbiteral catalogados por ANTONIAZZI são: o presbítero pastor, o *ligth,* o midiático-carismático, o tradicionalista e o especialista e se encontram no livro: "Padre, você é feliz?", Org. Edênio Valle (2004).

chama nossa atenção são as poucas biografias sobre os presbíteros brasileiros e, de modo especial, a pouca expressão que certamente têm ocupado no cenário brasileiro, pois a maioria dos problemas sociais e presbiterais brasileiros são resolvidos por bispos, raramente os presbíteros são lembrados. Ser presbítero no Brasil ainda é não ter muita expressão. Um fato que vem revertendo esta situação são os Encontros Nacionais de Presbíteros do Brasil. Certamente esta é uma nova metamorfose pela qual o presbítero brasileiro deve passar.

A pesquisa do CERIS de 2000 sobre os presbíteros brasileiros traz que existem 16.634 presbíteros brasileiros, sendo 9.793 integrantes do presbitério diocesano e 6.841 presbíteros religiosos, sendo um presbitério mais jovem, entre 48 anos para os diocesanos e 56 anos para os religiosos (Cf. CERIS, 2000, p. 20), na sua maioria vindo da zona rural.

No Brasil urbanizado o lugar dos presbíteros vem mudando a cada dia. Segundo OLIVEIRA, o presbítero do Brasil caminha, nos últimos anos para um processo de romanização, com uma tendência a adotar um papel mais normatizado pelo Direito Canônico (in MEDEIROS & FENANDES, 2005, p. 43-61). Segundo a pesquisa do CERIS (2000), os presbíteros brasileiros estão mais concentrados nas regiões Sudeste (45%) e Sul (25%). A região Nordeste fica com 16%, a Centro Oeste com 9% e a Norte com apenas 3%. Passar por uma melhor distribuição é se metamorfosear em presbíteros mais presentes homogeneamente em todo território brasileiro. Os presbíteros atuais apresentam uma tendência maior na dedicação ao “serviço de Deus e aos irmãos” (58%) e um índice baixo de “amor aos pobres” e “desejo de lutar contra as injustiças sociais” (5 a 2%). É um presbitério que vem cultivando mais a espiritualidade (57%), tendo as celebrações eucarísticas como um dos principais valores que animam a vida presbiteral (67%), mais envolvidos em pastorais (76%), com uma presença muito pequena nos movimentos sociais (9%). Apenas 33% consideram a formação recebida no Seminário satisfatória, estando 58% em constante processo de atualização. Um presbitério que se sente realizado como presbítero (72%), com uma avaliação muito positiva de si, com 90% concordando que a convivência com as mulheres tem sido de forma madura e respeitosa, tendo 41% que já tiveram algum envolvimento afetivo com mulheres, 42% concordando que o celibato deveria ser opcional (Cf. MEDEIROS & FERNANDES, 2005, p. 23-37). Estes dados trazem importantes luzes para a compreensão da configuração da identidade do presbítero brasileiro revelando um contraste entre as normas do magistério da Igreja Católica e um grau maior de subjetividade, apresentando uma atitude mais crítica e reflexiva de acordo com o processo iniciado pela modernidade. Mas ainda permanece o contraste, quando vemos uma tendência aos valores tridentinos, como uma busca de segurança. Assim, o presbitério brasileiro é um presbitério que se seculariza e ao mesmo tempo parece apresentar uma tendência ao retrocesso tridentino, como na expressão de BENEDETTI (1999) “moderno e arcaico" ou um presbitério, como diz VALLE, que está mais preocupado em ser feliz (Cf. VALLE, 2004b, p. 81-118). Para Antoniazzi a felicidade do presbítero está na comunhão com a comunidade (Cf. ANTONIAZZI, in VALLE, 2004b, p. 118-142).

O presbítero diocesano brasileiro passou e passa por várias metamorfoses e emancipações: da europeização em mais brasileiro; do ser maioria de presbíteros religiosos para ser mais diocesanos; de presbíteros cheios de preconceito contra a própria raça para aceitação dos filhos da terra; de pouco virtuosos em presbíteros mais virtuosos, celibatários, obedientes, disciplinados. Assim, vemos um crescimento no reconhecimento de sua condição de presbítero diocesano e brasileiro.

### 1.3 – O pensamento pós-metafísico, as transformações da sociedade e as metamorfoses do presbítero

Ter uma política de identidade presbiteral única para todos os presbíteros do mundo inteiro sempre foi um desafio para a Igreja. Mais do que nunca, ela representa ponto crucial para a realização do Presbítero no mundo de hoje. Os pesquisadores das ciências humanas têm feito muitas tentativas para designar determinados modos de vida como exemplares ou universalmente próprios da espécie humana, mas a sociedade atual, sociedade da liberdade, da subjetividade e individualidade, tem garantido uma autocompreensão e formação pessoal, segundo capacidades e critérios próprios, que escapam, muitas vezes, a estas possibilidades de determinação. Isto tem levado às questões: como devemos nos compreender, quem somos e quem queremos e devemos ser? Como nos posicionar em face do mundo? Onde estão as certezas que dão fundamento e rumo à ação? Para que existimos? Quem é Deus em quem acreditamos? Ficamos perplexos ao tentar responder a estas questões, que constituem matéria-prima na definição da identidade presbiteral de cada indivíduo que, como ser-no-mundo, abraça a vida presbiteral.

A sociedade atual se caracteriza por mudanças rápidas e profundas. Não é fácil descrever de modo conciso e objetivo o conjunto das mudanças sociais e culturais que levaram à alteração profunda das sociedades ocidentais e dos países católicos, entre os quais o Brasil. Para compreender as atuais mudanças sociais e culturais é preciso relacioná-las com um longo e amplo processo de transformação das sociedades ocidentais que coincidem com o desenvolvimento do capitalismo. O capitalismo subtrai a economia ao domínio de outras esferas da sociedade e a torna um fim em si mesma, contribuindo, com isto, para acabar com a sociedade tradicional, que tinha como eixo a religião. A sociedade moderna pode ser vista como sujeita a um processo progressivo de ‘secularização’, isto é, de maior autonomia de esferas da sociedade anteriormente subordinada à religião. Este processo da maior autonomia pode ser observado também nos pensamentos filosóficos do século XVIII com o advento do Iluminismo e do Racionalismo. No século XIX é a estrutura política, o Estado, que se seculariza e se separa da Igreja. No século XX, sobretudo no final do século, vemos mais acentuadamente as mudanças de costumes, do comportamento e maior secularização e independência das normas religiosas. Este processo não leva ao desaparecimento da religião, mas seu deslocamento para o particular (Cf. VV.AA., 2001, p. 53-55). Neste contexto tem-se difundido, de um lado, uma mentalidade individualista que parece ser o prolongamento ou o resultado de uma ideologia liberal que acompanha a formação do mundo moderno e, de outro

lado, uma mentalidade do consumo, do prazer que está estritamente ligada ao dinamismo característico do estágio atual da economia capitalista. Segundo o psicanalista francês, NELMAN, esta é uma sociedade mais do gozo, do prazer que do sacrifício: "*Chegamos assim a mais gozar do corpo do automóvel que aproveitar o meio de transporte que representa" (NELMAN, 2003, p. 197).*

Para muitos teóricos a modernidade traz em seu bojo o desejo da autorrealização do espírito humano, a união entre razão e liberdade, a crença na capacidade racional do homem para desvendar os segredos da natureza e, por meio dela, promover a emancipação do homem rumo à felicidade. Também se denomina "filosofia da subjetividade" ou "da consciência/autoconsciência", ou seja, o sujeito cognoscente tem plena consciência das representações que tem dos objetos e das condições de possibilidade do conhecimento a priori dos objetos.

Para MANENTI, psicólogo, seguidor da psicologia do profundo de Rulla, na construção de uma identidade cristã, "*trata-se de tomar os valores cristãos como parâmetros autodefinidores" (*1993, p. 17). Os valores deveriam constituir o fundamento, ou seja, o ponto de partida para definir quem somos e quem devemos vir a ser. O problema da possibilidade de uma identidade pós-metafísica do presbítero não está na confirmação ou negação da fé, mas no modo como a fé deve ser o centro da vida desse presbítero. Assim, partimos da premissa de que os valores cristãos naturalmente deverão ser os princípios norteadores e integradores da vida do presbítero, caso contrário ele não seria reconhecido como presbítero católico.

### 1.3.1 – Constatação do impacto da modernidade na identidade presbiteral

O que temos de certo é que as mudanças sociais advindas do processo de secularização pelo qual passa a sociedade moderna levaram a modificar psicossocialmente a posição do presbítero católico na sociedade. A constatação de que tais fenômenos atingem em medidas diferentes a vida do presbítero é um fato que vem sendo pesquisado nas diversas áreas do saber: psicológica, sociológica e teológica. Um trabalho de grande envergadura sobre o processo de secularização do presbítero é o do Pe. Edênio Valle, em sua tese de Doutorado (1974), na qual pesquisa o processo de secularização dos presbíteros de São Paulo[54]. Temos também os estudos da CNBB que fazem uma análise dos impactos da modernidade na vida do presbítero: "V*ida e Ministério do Presbítero" – Pastoral Vocacional, Doc. 20, 1981; "Formação dos Presbíteros na Igreja do Brasil", Doc. 30, 1984; "Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil", doc. 55, 1995; "Carta aos Presbíteros", doc 75, 2004, "Vida e ministério dos presbíteros", doc. 88, 2004.* Estes estudos fazem uma leitura da realidade brasileira, dos impactos da modernidade na vida dos Presbíteros. Estes estudos são mais teóricos e acabam

[54] - Assim constata VALLE: "*A presente situação psico-sociológica dos sacerdotes, como descrevemos na introdução, se caracteriza pela ruptura do monolitismo etnocêntrico da organização eclesiástica com suas tendências institucionalizadas à associação seletiva. Paralelamente, há uma como descoberta da realidade 'mundana' por parte dos sacerdotes. Da identificação com os valores e perspectivas desta nova realidade 'extra eclesiástica' nascem, necessariamente, modelos e projetos pessoais e coletivos de inovação. Torna-se muito plausível que em uma tal situação as atitudes dos sacerdotes se orientem no sentido ou de uma adesão aos novos padrões secularizados ou de uma retenção do estilo religioso e organizacional de antes, com ou sem adaptações" (1974, p. 99-100).*

por falar do presbítero a partir dos postulados dos documentos da Igreja. Como trabalho de pesquisa de campo mais rico sobre os presbíteros brasileiros temos as pesquisas da CERIS de 1968 e 2004, bem como de VALLE (2004) publicado em "padre, você é feliz?" e sobre os presbíteros casados a pesquisa liderada por RIBEIRO, J. P., PASQUALI, L., SPAGNOLO, F. & SCHMITT, Padres Casados – Depoimento e pesquisa (1990). Como grande fonte de pesquisa sobre a caminhada dos últimos 30 anos dos presbíteros brasileiros temos os documentos dos Encontros Nacionais de Presbíteros do Brasil (2001). Temos outros trabalhos de pesquisa mais na linha bibliográfica como de Padre Antônio José da Almeida: "*Nossa resposta ao amor", 2001;* os trabalhos do padre Celito Moro: "*A formação Presbiteral", 1997.* Tais trabalhos contemplam as transformações sociais e culturais do mundo, mas não fogem aos trabalhos e orientações da CNBB e dos outros organismos da Igreja. Em âmbito de América Latina, temos os estudos do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano): *La Formación Sacerdotal, 1982,* nos quais se fala do presbítero no mundo moderno, com ênfase na missão e na doutrina. Como grande fonte de pesquisas temos os documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II, que têm norteado a maioria dos trabalhos atuais: *"Presbyterorum Ordinis" e "Optatum Totius",* nos quais o verdadeiro presbítero é aquele que se assemelha a Jesus Cristo. Nesta mesma linha de pensamento, temos a "*Pastores Dabo Vobis",* 1992, do Papa João Paulo II, que tem servido para muitas citações nos trabalhos sobre a formação dos presbíteros, sobre a pessoa e missão do presbítero. Nos documentos do Papa João Paulo II, o grande modelo para o Presbítero é o Cristo Bom Pastor, o Presbítero é um "*Alter Christus*". Da Congregação Geral do Clero temos: *O Presbítero: mestre da Palavra, ministro dos sacramentos e guia da comunidade em vista do terceiro milênio, doc. 173, 1999; O Presbítero – pastor e guia da comunidade paroquial, 2002.* Os fundamentos para o desenvolvimento destes documentos são: Vaticano II, Catecismo da Igreja Católica, os documentos anteriores produzidos pela própria Congregação e os pronunciamentos e documentos do Papa João Paulo II.

Todos estes trabalhos são de suma importância e vêm demonstrando a preocupação da Igreja em discutir a vida e a ação dos presbíteros no mundo. A vida da Igreja depende, em grande parte, do trabalho dedicado e generoso dos presbíteros. Daí termos uma vasta literatura sobre este assunto. Mas a impressão que se tem é de que o modelo de presbítero que foi imposto, desde o início do cristianismo até ao século VI, permanece sem alteração, não trazendo soluções para os novos problemas da modernidade. Sabemos que a modernidade trouxe muitos problemas para a humanidade, mas também tem aspectos positivos que podemos destacar: o espírito científico, a importância da subjetividade e da individualidade, o resgate da afetividade e da sexualidade humana, a ética da vida, a busca da felicidade e da realização pessoal. Estes dados têm favorecido um maior questionamento do ser humano em face de sua identidade no mundo.

Segundo Habermas, toda religião é, "*no início, 'doutrina compreensiva' ou ainda, 'imagens de um mundo', (comprehensive doctrine), inclusive no sentido de que ela pretende ter autoridade na configuração de uma forma de vida em sua totalidade" (*2007, p. 127). Num

mundo secularizado, a religião foi obrigada a renunciar a pretensão que visava ao monopólio da interpretação e configuração abrangente da vida. Não só mudou o lugar da religião, como também o papel de um membro da comunidade. No Estado Moderno, cada indivíduo é visto como cidadão, sua integração não pode reduzir-se a um simples *modus vivendi e* tal diferenciação não pode esgotar-se numa simples adaptação a esta sociedade. A sociedade paga um tributo pela mudança do lugar da religião, ao mesmo tempo em que lucra com isto. Do mesmo modo, as religiões institucionalizadas pagam um alto tributo por isto, ao mesmo tempo em que também lucram. A sociedade pluralista liberal exige maior tolerância dos crentes e não crentes, como, por exemplo: a emancipação da mulher, as regras mais ou menos liberais das regulamentações do aborto, a questão dos homossexuais. Desta forma, a religião pode prestar sua contribuição ao mundo, como também deve estar aberta para receber as contribuições das ciências para suas discussões públicas.

De fato, na história da Igreja Católica, desde o final da época antiga, é ao 'padre' ou presbítero que é confiada essencialmente a liturgia e a pastoral. No contexto de uma concepção sacral da sociedade, acentuava-se o caráter do "sagrado" do presbítero e sua situação com relação ao mundo "profano"[55]. A sociedade atual se caracteriza por mudanças rápidas e profundas. Essas transformações têm atuado como geradora de novos modos de vida, deixando no esquecimento alguns, fazendo caducar outros. Isto não acontece somente no mundo secular, o mundo religioso também tem sofrido os impactos dessas transformações. O instrumento preparatório dos Encontros Nacionais de Presbíteros fala que muitos presbíteros: "*Podem até experimentar a desagradável sensação de terem sido educados para um mundo que já desapareceu e de não terem condições de se adaptarem ativamente às novas formas de exercícios da profissão, da prática do relacionamento humano, do comportamento ético, de vivência religiosa, do exercício da cidadania"* (2001, p. 50).

Uma confirmação da desorientação que as mudanças trazem para muitos e da complexidade e imprevisibilidade do mundo de amanhã é a experiência de previsões diferentes sobre o futuro. No caso mais específico do Presbítero, percebe-se que ele tem buscado ser mais sujeito consciente de sua própria liberdade e de seu destino. Os presbíteros vêm questionando-se enquanto homens e enquanto ministros e dispensadores dos dons de Deus.

### 1.3.2 – A Idade Moderna e a metamorfose do presbítero

Os presbíteros, numa sociedade em constante processo de mudança, não estão imunes psicologicamente ao questionamento das práticas presbiterais que se inserem mais na linha da repetição de doutrinas, rituais e valores muitas vezes gerados em tempos que não mais existem. O ideal que movia o presbítero da Idade Média era o da ascese, da obediência[56], ortodoxia e moralismo. Tudo ligado ao poder, ao status, ao controle da

[55] Segundo Pereira, "*O candidato à vida religiosa é sedento do sagrado. Para ele é isto que dá sentido às coisas, partir do profano e transformá-lo em algo sagrado sem, evidentemente, negar o primeiro" (*2004, p. 110).

[56] - A obediência foi algo muito bem trabalhado na classe presbiteral na Idade Média. O correlato da obediência é a desobediência que se circunscreve pelo imperativo da punição. Para BRIMAN, comentando as pesquisas da CERIS

consciência das pessoas. A Igreja era uma voz dominante e o presbítero era o porta voz desta Instituição, como ponta de lança. A mesma vigilância que os presbíteros tinham sobre o povo, o Bispo tinha sobre o seu presbitério.

A Idade Moderna se caracteriza pela autonomia, segundo a qual cada um vive com maior liberdade a vida pessoal. A Idade Moderna apresenta outros parâmetros de comportamento, além dos ditados pela Igreja. As próprias leis civis permitem coisas aceitáveis na sociedade, que conflitam com as exigências da Igreja: por exemplo, o divórcio, a lei do aborto, o casamento entre homossexuais.

O que vemos é que no mundo moderno os presbíteros têm encontrado sempre mais dificuldades para definir ou identificar os pré-supostos básicos a partir dos quais deveriam orientar toda a sua vida. Comparativamente com outros tempos, a ação presbiteral tem envolvido um conjunto de questões que a tornam bastante complexa. Para o exercício do ministério presbiteral, espera-se que ele possua identificação com a doutrina eclesiástica e postura de acordo com as orientações do magistério da Igreja. Seguir as orientações eclesiásticas para o ministério presbiteral parece, na maioria das vezes, ter que anular os sentimentos pessoais, as aptidões intelectuais e, além do mais, as próprias características pessoais. Este dado só é possível ser percebido mais claramente à luz dos avanços das ciências sociais e psicológicas.

Nos anos de formação em preparação para o presbiterato, o objetivo é que os candidatos aprendam o comportamento adequado às 'normatividades' da Igreja. Após a ordenação, não tem sido fácil, para muitos, manter um padrão de comportamento sem muita alteração do que foi aprendido no tempo de preparação. Sendo admitidas pelo presbítero alterações em seu comportamento, é possível gerar dissonância entre aquilo que a Igreja esperava que ele fosse e o que ele, de fato, se autoriza ser como presbítero. No dizer de Silvia Lane, a Psicologia Social tem instrumentais que favorecem a compreensão dessas mudanças: "*A Psicologia se preocupa fundamentalmente com os comportamentos que individualizam o ser humano, porém, ao mesmo tempo, procura leis gerais que, a partir das características da espécie, dentro de determinadas condições ambientais, preveem os comportamentos decorrentes" (2004, p. 8)*. Os novos comportamentos são compreendidos, por Silvia Lane, como parte de um processo de individuação. Desta forma, muitos comportamentos dos presbíteros, até contrastantes com os compartilhados socialmente no mundo da vida e reconhecidos como autênticos pelo magistério da Igreja Católica, podem representar um processo natural e até necessário para a individuação do presbítero. Novos comportamentos podem significar novas aprendizagens forjadas pela necessidade do processo de individualização.

---

de 2004, "*a postura de temor do presbítero face às autoridades eclesiásticas reenvia ao imperativo da obediência que marca a ferro e fogo as instituições hierárquicas. Portanto, o imperativo da obediência e o temor correlato da punição circunscreveriam o imaginário do presbiterato, que se revela nesta negativa em se pronunciar sobre certos aspectos de sua existência pessoal e pastoral" (in* MEDEIROS & FERNANDES, 2005, p. 69-70). Tanto as Forças Armadas quanto a Igreja são instituições altamente hierarquizadas, que se fundam na obediência de seus membros aos seus chefes hierárquicos, de maneira que a punição pode se fazer sempre presente no imaginário psicológico dessas instituições.

O presbítero católico pertence a um presbitério e deve viver sua fé com um tipo de integridade e implicações que marcam e transformam sua vida na medida em que permanece nesta jornada de fé. A história de cada presbítero é uma história com o seu presbitério na busca do seguimento e imitação de Jesus o Bom Pastor, mas cada história é uma história individual, na qual se formaram as cicatrizes espirituais que, inevitavelmente, marcam e transformam sua vida. A história de vida de cada presbítero é sempre uma história individual, embora ele tenha parâmetros da Igreja pelos quais deva orientar sua vida. Quando o presbítero, em sua caminhada, permanece fiel no seguimento do Evangelho, nos períodos bons e nos períodos ruins, descobre que também tem algo a falar, algo a dizer de si mesmo, algo a dizer de suas dores e alegrias, de seus sonhos e buscas, de sua luta e esperança, como também de suas frustrações, quedas e conflitos, é sinal de que está tomando consciência de que houve um processo de metamorfose em sua história. Segundo Ciampa, "*a metamorfose é a expressão da vida. Como tal é um processo inexorável, tenhamos ou não consciência dele" (*2001, p. 113). Compreender a identidade presbiteral como um processo constante de metamorfose é assumir a história pessoal de vida presbiteral como um processo permanente de sujeito da própria história.

### 1.3.3 - A necessidade do pensamento pós-metafísico para pensar a identidade presbiteral na modernidade

Falar do pensamento pós-metafísico na configuração da identidade presbiteral é, antes de tudo, perguntar pelas possibilidades que se têm, dentro da Igreja Católica, de pensar esta identidade a partir deste pensamento; é perguntar também, dentro da Psicologia Social, pelas possibilidades de pensar a identidade presbiteral que se configura no embate imposto com o mundo secular. Segundo Habermas, na sociedade atual "*a religião é obrigada a se firmar em um entorno cada vez mais dominado por elementos seculares*" e, ainda, "*a sociedade continua a contar, mesmo assim, com a sobrevivência da religião"* (2007, p. 126). Mas tal sociedade gera consequências no trato político entre crentes e não-crentes. Nesta sociedade impõe-se a ideia de que a "modernização da consciência pública" abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Isto leva, de ambos os lados, a "*um processo de aprendizagem complementar*" (HABERMAS, 2007, p.126). O processo de aprendizagem complementar como uma determinação psicossocial da modernidade exige a abertura e aceitação, e, em muitos casos, a aceitação da postura proposta pelo pensamento pós-metafísico, pois ele se apresenta como capaz de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques emotivos desejados, mas também os convida a "flexibilização". É dentro deste contexto que entendemos o pensamento pós-metafísico na configuração da identidade presbiteral[57].

[57] - Habermas faz uma citação de Adorno que vem colaborar para o pensar nas possibilidades de mudanças na identidade presbiteral a partir do mundo secularizado: "*Nada do conteúdo teológico subsistirá sem modificação. Cada um deverá sofrer a provocação da entrada no século, no mundo profano"* (2004b, p. 150). O pensamento pós-metafísico de modo algum é pós-religioso, mas parte do raciocínio de que no seio de uma sociedade pluralista: "*Em*

Sem o pensamento pós-metafísico, segundo Habermas, não é possível pensar a individualidade na modernidade: "*A passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem traz vantagens objetivas, além de metódicas. Ela nos tira do círculo aporético onde o pensamento metafísico se choca com o antimetafísico, isto é, onde o idealismo é contraposto ao materialismo, oferecendo ainda a possibilidade de podermos atacar um problema que é insolúvel em termos metafísicos: o da individualidade" (*2002c, p. 53). Desta forma, para podermos pensar a individualidade do presbítero católico precisamos lançar mão do pensamento pós-metafísico. O pensamento pós-metafísico é uma saída para a compreensão da individualidade do presbítero como indivíduos "criativos e capazes de fala e ação". O pensamento pós-metafísico abre espaço para pensar uma identidade presbiteral "não como suposta ou dada", mas sim, uma identidade construída intersubjetivamente, salvando o presbítero da homogeneidade ou da impossibilidade de ser "si mesmo".

Encontramos em Mézerville, psicólogo, professor e pesquisador da Universidade de Costa Rica, em seus trabalhos sobre a Maturidade Sacerdotal e Religiosa, um esforço por integrar enfoques afins, propostos pela psicologia e pelo magistério, a respeito da conceituação da maturidade e do processo de desenvolvimento das pessoas, tanto no plano humano como eclesial[58]. Seu enfoque é muito rico, mas vai mais na linha da maturidade. E não queremos aqui confundir maturidade com identidade pós-metafísica. Entretanto, aproximamo-nos das etapas da maturidade humana como processo de integração social que se opõe ao isolamento. A maturidade leva à abertura para o outro: *"Quem achou a própria identidade e, em consequência, desenvolveu a aptidão para a reciprocidade, torna-se pessoa capaz de gerar vida" (MÉZERVILLE, 2000a, p. 27).* Pensar uma identidade presbiteral pós-metafísica de modo algum quer supor que o pós-metafísico deva ser assumido sem crítica, além disto, o pensamento pós-metafísico, por si mesmo, supõe a criticidade. O que queremos afirmar é que o pensamento pós-metafísico pode trazer intuições de maior inserção do presbítero no mundo secularizado, como "cidadão do mundo". Pensar assim a possibilidade de uma identidade pós-metafísica para o presbítero supõe aceitar, como possível: uma crescente busca de integração social do presbítero; uma postura crescente de diálogo com o mundo[59]; uma crescente atitude crítica em face da sociedade e dos valores religiosos que ele representa; uma crescente atitude de serenidade e confiança na responsabilidade de todos na

---

*primeiro lugar, a consciência religiosa precisa assimilar cognitivamente o contato com outros credos e religiões. Em segundo lugar, ela tem de se adaptar à autoridade das ciências, que detém o monopólio social do saber sobre o mundo. Por fim, ela deve se abrir às premissas do Estado constitucional, que se funda numa norma profana. Sem esse impulso para a reflexão, nas sociedades que foram modernizadas sem cautela, os monoteísmo desenvolvem um potencial destrutivo"* (2004b. p. 139).

[58] - Cf. MÉZERVILLE, Gaston, *Maturidade Sacerdotal e Religiosa*, v 1 e 2, Editora Paulus, 2000;

[59] - Para BARROS, o diálogo é um princípio norteador do caminho para distinguir entre um indivíduo fundamentalista e um indivíduo que tem um projeto libertador: "*O que distingue um projeto espiritual libertador de um projeto fundamentalista não pode ser o objetivo pelo qual todas as pessoas que lutam, seja em que frente for, creem estar lutando por um objetivo digno, correto e libertador. Não basta o caminho ser bom. Um caminho errado não levará a um fim correto (...) Qual é, então, o elemento que distingue os dois projetos? A única distinção é o diálogo como princípio norteador do caminho" (in SOTER, 2008, p. 74).* O diálogo leva a inclusão e a falta de diálogo leva a exclusão. O pluralismo cultural e religioso, vivido a partir do paradigma do diálogo, desafia o cristianismo a "desocidentalizar-se", o islã a tornar-se mais capaz de dialogar com a cultura dos países que o acolhem e assim por diante. Segundo BARROS, *"O termo diálogo só entrou no universo religioso, particularmente, depois da Segunda Guerra Mundial" (in SOTER, 2008, p. 81).*

preservação da vida; uma crescente retomada crítica da construção da identidade presbiteral ao longo da história e do seu papel de "representante religioso" requerido na sociedade moderna. De modo especial, pensar uma identidade pós-metafísica é pensar num presbítero que se individualiza como presbítero. Pensar um presbítero pós-metafísico não significa pensar um presbítero que, em muitos casos, é convidado a abrir mão de verdades religiosas, mas um presbítero do diálogo conforme a máxima evangélica: "Quando dois ou mais de vocês estiverem juntos em meu nome, eu estarei entre vós" (Mt 18,20). Esta máxima evangélica permite perceber que Deus está lá quando se vê o outro. Segundo WOLFF (2004)[60], formar presbíteros com uma mentalidade de diálogo é uma necessidade, mas também um desafio para a Igreja Católica na modernidade: "*Um dos grandes desafios da Igreja está em integrar a necessidade do diálogo com as igrejas e religiões na formação de seus presbíteros" (2004, p. 7).* No documento de estudos da CNBB, nº. 88, encontramos a indicação desse modelo: "*Prevalece, então, o modelo do presbítero, ecumênico, homem de oração, de união com Deus, missionário de espírito ecumênico, que vive junto ao povo e o acolhe" (2004, n º. 88, p. 23).*

A necessidade de pensar psicossocialmente um presbítero pós-metafísico em nossos tempos se faz, sobretudo, porque a mediatização do mundo moderno envolve sempre mais possibilidades de os indivíduos participarem na definição das regras, mesmo se não temos certeza de que todas essas consequências irão se desenvolver completamente. No momento, elas se apresentam como reais, isto é, possíveis. Além disto, um cristianismo pós-metafísico é uma concepção que pode tornar-se aceitável depois de perdidas as razões metafísicas para o ateísmo. Não há mais razões para ser ateu. Nossa identidade histórica Ocidental passa pelas Sagradas Escrituras, sobretudo o Novo Testamento, como o caráter unificador da nossa civilização cristã. Quanto mais pretendemos estar num ponto de observação absoluto, tanto mais dependemos da nossa historicidade e de um ponto de vista historicamente dado pelo acontecimento Jesus, que pregou, não as ciências positivas do mundo, mas o sentido universal da Caridade[61]. Hoje o conhecimento científico não tem que ter um relacionamento conflitivo com a fé cristã, porque esta não é um conhecimento das estruturas do mundo, é uma forma de as encarar e viver. Assim, o que deve contar mais é um dado prático que tem que ser entendido sob o conceito da Caridade que estabelece o seu relacionamento.

A crença iluminista pautou-se pela convicção de que o aprimoramento da razão poderia transformar a humanidade numa sociedade culta, eticamente correta, justa e igualitária. Contudo, esse ideal de cidadão livre e emancipado fracassou, porque a razão não libertou o

---

[60] - WOLFF, presbítero da Diocese de Lages – SC, em seu livro "Ministros do diálogo: diálogo ecumênico e inter-religioso na formação presbiteral" (2004), logo nas primeiras páginas afirma: "*Uma rápida análise dos documentos específicos referentes à formação nos seminários, nas dioceses e nos institutos e um breve olhar nos planejamentos das casas de formação em geral (masculinas e femininas), são suficientes para constatar que o conteúdo formativo apresenta consideráveis lacunas no que se refere à aplicação das orientações da Igreja sobre o diálogo ecumênico e inter-religioso" (2004, p. 9).*

[61] - Segundo a pesquisa realizada por PAULA, os entrevistados "*concordam que é mais importante a prática da caridade do que a Profissão de Fé" (2006, p. 67).* E ainda, "*os leigos também entendem que para o padre é mais importante uma ação caritativa do que a religião a que pertence. Entre os que de alguma maneira concordam com isto estão 67,7%. Em consonância com este resultado julgam também que o padre não deve dar mais importância à Profissão de fé do que ao serviço aos necessitados" (2006, p. 71).*

homem; pelo contrário, condenou-o à ordem burguesa, às leis do mercado, e o deixou instrumentalizar-se.

Uma possível identidade pós-metafísica não exclui a missionaridade[62] do presbítero, mas até reclama do presbítero um atitude de maior flexibilidade, de diálogo, de democracia, de tolerância, de escuta, de parceria, de busca de responsabilidade ética pela preservação da vida de ambas as partes. Em vez de diminuir, desorganizar a identidade presbiteral, ela o reorganiza, o direciona para a potencialização de uma identidade presbiteral com uma postura crítica da tradição religiosa, não diminuindo, mas até incentivando-o na missão de interpretar as passagens bíblicas, provocando a santidade dos seres humanos, de modo que fique claro que todos temos de trabalhar pelo desenvolvimento daquelas disposições morais que levam à concretização de uma vida de respeito e dedicação ao outro. Desta forma, as possíveis metamorfoses da identidade presbiteral, a partir do pensamento pós-metafísico, podem ser mais positivas e promissoras para o crescimento e o cumprimento da missão evangelizadora do cristianismo que se possa imaginar.

### 1.3.4 – O pensamento pós-metafísico e a responsabilidade ética do presbítero

A modernidade se caracteriza por não mais admitir um lugar seguro ou uma verdade absoluta; os conhecimentos são provisórios e os valores morais/éticos são expressões da cultura localizada no tempo. Da mesma forma a identidade na modernidade é afetada. PAULA afirma que é atribuído "*à identidade contemporânea um caráter provisório" (*2006, p. 36). A pergunta que se coloca é: o que a humanidade pode fazer? E, nessa mesma direção, o que cabe na representação psicossocial da identidade presbiteral? O século XXI coloca nas mãos dos homens toda a responsabilidade pelas suas ações no mundo e o presbítero está aí como "cidadão religioso" do seu tempo, também com esta responsabilidade. No livro, *O Futuro da Natureza Humana*, Habermas procura trazer para a discussão o problema da responsabilidade do ser humano perante o seu poder de intervenção na vida e o desafio da moderna compreensão de liberdade. Discute sobre o tratamento que se deve dar à pesquisa e à técnica genética; reflete a respeito do poder ser "si mesmo", de se autoassumir; bem como sobre a responsabilidade que cada um tem sobre si mesmo e sobre os outros; questiona o poder que um indivíduo tem na relação com o outro numa decisão de caráter irreversível, ou seja, a heterodeterminação pela modificação genética. Estes questionamentos de Habermas soam como uma reivindicação, por parte da sociedade secularizada, de abertura das religiões para a reflexão daquilo que diz respeito ao cuidado e permanência da vida sem, contudo, significar abdicação das suas convicções de fé, mas esforço conjunto de discernimento sobre o significado de ser livre, ser correto, praticar justiça, injustiça, direitos, deveres, contanto que não seja somente pela compreensão e justificativa religiosa, tampouco pela ideia de que existam fundamentos seguros e princípios universais de conteúdos valorativos que possam,

[62] - Segundo LIBÂNIO, *"O élan missionário, que teve diversos surtos vigorosos desde o início da implantação da identidade tridentina até hoje, recebe golpe duro, desferido pelas críticas de historiadores, de antropólogos. Questionaram-se fortemente o fato de levar uma cultura, mesmo sob a forma de religião ou fé, a um país ou etnia distintos, e impor-lhas"* (1983, p. 95).

por eles mesmos, indicar a maneira correta para se viver bem e ser feliz. Estas questões precisam ser discutidas com a ajuda de razões epistêmica num mundo intersubjetivamente compartilhado. Habermas, ao iniciar seu texto com uma questão retirada do romance de Stiller "O que o homem faz com o tempo de sua vida?" ou "O que devo fazer com o tempo de minha vida?", parece estar justamente chamando a atenção para o fato de que as respostas às indagações éticas precisam ser diferentes das que estávamos acostumados a oferecer, pois quando se respondia, tendo em vista o religioso, o caminho indicado era o da salvação, ao passo que, quando se buscava a filosofia, as respostas indicavam modelos de vida éticos (modelo digno de imitação para vida). O que Habermas postula é que a sociedade secularizada reivindica a participação na construção dos postulados éticos, mas agora construído intersubjetivamente.

Segundo GODOY, "*se retoma a identidade presbiteral numa ótica muito mais subjetiva, do direito de cada um ser feliz" (2007, p. 13).* O presbítero, em sua trajetória de vida, procura ser "si mesmo". Para isto ele repensa a "si mesmo", o que necessariamente o obriga a um processo de "conversão permanente" para ser "si mesmo". A possibilidade de poder ser si mesmo traz um sentimento de segurança psicossocial da identidade, e sua falta pode trazer muitos transtornos, como diz ERIKSON, "*Pois onde falta um sentimento seguro de identidade, até as amizades e os 'casos' se convertem em desesperadas tentativas de delineamento dos contornos esfumados da identidade por meio de mútuos reflexos narcisistas" (*1972, p. 168). Este processo de "conversão permanente" nós chamamos de processo de metamorfose, que pode ser assim ilustrada: Procura a si mesmo, repensa a si mesmo, converte em si mesmo.

Tem poder de ser "si mesmo" o indivíduo que é consciente de sua existência. Como isto acontece? O indivíduo apropria-se de seu passado histórico "efetivamente encontrado e concretamente rememorado" e, examinando a própria vida, é capaz de arrepender-se de seus erros e voltar a agir na sociedade sem o sentimento de vergonha; assim, passa a ver em si a pessoa que ele gostaria que os outros conhecessem. A avaliação crítica da história de vida permite a cada um constituir-se na pessoa que quer ser e conduzir a sua vida segundo o próprio governo. Concentrando-se em si próprio, o indivíduo vai se libertando da dependência de um ambiente dominador, podendo recuperar sua individualidade e sua liberdade. Nas palavras de Habermas: "*Na dimensão social, tal pessoa é capaz de assumir a responsabilidade pelos próprios atos e contrair compromissos com seus semelhantes. Na dimensão temporal, a preocupação consigo mesmo cria uma consciência da historicidade de uma existência que se realiza nos horizontes do futuro e do passado, simultaneamente entrecortados"* (2004b, p. 9-10).

Habermas entende que a filosofia não se julga mais capaz de dar respostas definitivas às perguntas que dizem respeito à vida correta porque não há como assegurar a totalidade da natureza ou da história. As sociedades, com suas respectivas culturas, foram se formando a partir de modos de vida que lhes são próprios e o tempo histórico-cultural não é igual para todos. Entre uma cultura e outra existe uma diferença temporal; por isto, pode-se considerar como de extrema agressividade a "necessidade globalizada" que uma modernização

acelerada impõe às nações. A imposição da globalização vai obrigando as pessoas a perderem sua identidade cultural, suas raízes, o que causa estragos profundos na autocompreensão dos sujeitos. Para FREUD, no capítulo sobre a "Vida mental coletiva", o indivíduo, ao fazer parte de um "grupo", tende a perder suas próprias características pessoais (1969, p. 97). Olhando o processo da globalização nesta ótica, a globalização se torna imensamente perigosa, pois tende a eliminar a autoconsciência de cada indivíduo, para firmar uma consciência global.

Mas podemos perguntar: será que há possibilidade de designar modos de vida exemplares para que todos sigam, uma vez que as culturas são muito diferentes? A resposta de Habermas lança luzes sobre este questionamento. Para ele "O que devo fazer com o tempo de minha vida?" só pode ser respondida pelo sujeito que a faz, ou seja, cabe a cada um decidir sobre a conduta de sua vida. Uma sociedade democrática deve primar pela liberdade, a fim de que os indivíduos possam, por si mesmos, desenvolver uma autocompreensão ética pessoal da "vida boa". As pessoas podem, em sua autocompreensão existencial, seguir modelos de vida da sua moral religiosa, de ensinamentos de cunho valorativos da tradição familiar ou da comunidade local. A filosofia, diz Habermas, "*não pode mais intervir no debate desses poderes de fé, fundada em seu direito próprio"* (2004b, p. 6). O que a filosofia pode fazer é analisar as propriedades formais dos processos de autocompreensão, sem assumir uma posição em relação aos conteúdos. Nas palavras do autor: "*Desse modo, ela desfaz a conexão, que é a única a garantir aos julgamentos morais a motivação para agir corretamente. As convicções morais só condicionam efetivamente a vontade quando se encontram inseridas numa autocompreensão ética, que coloca a preocupação com o próprio bem-estar a serviço do interesse pela justiça"* (2004b, p. 7).

As pessoas podem até argumentar muito bem sobre o que é certo, errado, justo, injusto; estar esclarecidas e convencidas da importância da moral religiosa para uma vida eticamente correta; as éticas deontológicas poderiam fundamentar de maneira convincente as normas e os julgamentos morais, mas isto tudo não garante a prática de tais julgamentos. A teoria do 'deontologismo' está fundada *"nas coerções exteriores à agency" (RICOEUR, 2006, p. 156).* O que, de fato, poderia garantir que as pessoas pratiquem a justiça, ajam corretamente, sejam honestas? Não se pode, a partir do texto, inferir que Habermas pense que haja garantia, mas, citando Kierkegaard e argumentando com base na sua proposta filosófica, parece claro que Habermas indica possibilidades para o agir correto por meio de elementos que permitam justificativas racionais.

Com base nessa reflexão, podemos entender que não se trata de desconsiderar os saberes espontâneos ou religiosos das pessoas. Ao contrário, é necessário considerar os saberes próprios do senso comum ou da vida prática das pessoas, porque esses saberes são orientadores da vida. A consciência religiosa das pessoas representa algo muito forte no sentido de motivação para a ação e, por isto, é preciso ter cautela também nesta situação. Um conhecimento novo que ignora o saber cotidiano dificulta nossa autocompreensão, "enquanto seres capazes de ação e linguagem".

Habermas considera essa compreensão ética de Kierkegaard pós-metafísica, porém não pós-religiosa, porque essa forma de existência ética está nas mãos do ser humano; é um esforço próprio de cada sujeito; não há tutela, mas um sentimento (motivação) de respeito para com Deus. Para Kierkegaard, segundo Habermas, o espírito humano só pode alcançar a compreensão correta de sua existência por meio da consciência do pecado. O ser humano tem um compromisso para com Deus, ao qual ele tudo deve; obstinado para ser "si mesmo", o homem reconhece-se finito e dependente em relação a um Outro (Deus) (Cf. 2004b, p. 9-10).

Para Habermas, se a compreensão for correta, a relação da transcendência de ser "si mesmo", ou de um poder transcendental, não está em Deus, do qual o homem em tudo depende, mas no *logos* da linguagem. As pessoas encontram-se inseridas histórica e socialmente num mundo da vida estruturado pela comunicação e é pela linguagem que o entendimento entre os sujeitos se torna possível. As pessoas buscam entendimento de si mesmas e sobre o mundo numa relação compartilhada intersubjetivamente*. "Nenhum participante individual pode controlar a estrutura ou mesmo o desenrolar dos processos de compreensão e de autocompreensão"* (2004b, p. 16). Os homens entendem-se uns com os outros, porque são sujeitos capacitados para a linguagem e para a ação. A ação comunicativa efetiva-se e tem força porque há nela pretensões e justificativas que podem ser aceitas pelos envolvidos. É neste sentido que se pode dizer que o processo de autocompreensão ética só pode ser adquirido num esforço comum. "*A partir dessa perspectiva, aquilo que nosso ser si mesmo torna possível surge antes como um poder transubjetivo do que como um poder absoluto" (*2004b, p.16). Em outras palavras, merecemos respeito porque convivemos uns com os outros e devemos lealdade à comunidade ou tradição à que pertencemos, não porque somos racionais, temos um fim definido ou porque somos filhos de Deus. Os sujeitos que julgam e agem moralmente supõem que entre si haja uma capacidade de imputação; eles atribuem a si mesmos e aos outros a capacidade de levarem uma vida autônoma e esperam uns dos outros igual solidariedade e respeito.

Habermas propõe o caminho da responsabilidade ética no pensamento pós-metafísico. Pós-metafísico não quer dizer rejeição da religião, mas a busca do consenso. Para Habermas, a religião não representa, na modernidade, uma orientação aceita e compartilhada por todos os seres humanos, um "freio" no seu entusiasmo pela ficção científica. *"Tenho a impressão de que ainda não refletimos suficientemente a fundo sobre essa questão. Sobretudo no que se refere à relação entre a indisponibilidade de um início contingente da história de vida e a liberdade para dar uma forma ética à própria vida, faz-se necessária uma análise mais profunda"* (2004b, p. 103-104).

O presbítero, enfronhado na defesa da vida, não pode se isolar dessa nova realidade que se impõe na modernidade. Nesse sentido, faz-se necessário que ele busque melhor compreensão desse "tempo" para poder ajudar a humanidade a agir de maneira mais consciente e responsável em relação às conquistas científicas. Não se trata, como pensa Habermas, de criticar os avanços do conhecimento científico, mas de querer saber se, efetivamente, essas conquistas afetam a autocompreensão como seres responsáveis. Se o

que resta para a humanidade é a responsabilidade, então é preciso que o presbítero lute para garantir a liberdade e, ao mesmo tempo, problematize a compreensão que se tem dela, com base na responsabilidade ética. Liberdade, direito, poder e responsabilidade precisam estar sempre em debate, pois quanto maior for o conhecimento, maior será a responsabilidade. Por isto, Habermas, ao tratar das novas tecnologias, afirma: "*Os filósofos não tem mais nenhum bom motivo para abandonar esse objeto de discussão dos biólogos e dos engenheiros entusiasmados pela ficção científica*" (2004b, p. 22). Quando dizemos que o que resta é a responsabilidade, estamos assumindo uma visão pós-metafísica e não pós-religiosa do mundo. Nesse mundo pós-metafísico, o presbítero, muitas vezes, não tem a possibilidade de recorrer à fé religiosa ou às leis divinas para exigir das pessoas, poderosas ou não, que não façam bobagens, que sejam solidárias, que cuidem do planeta e que protejam a vida. É neste dilema que entra uma postura pós-metafísica do presbítero, por estar ciente de ser portador de valores religiosos dos quais se pode fazer uso, não sendo suficiente para dizer que, necessariamente, a humanidade caminhará para a felicidade, protegerá a vida. A responsabilidade requer justificação racional, sensibilidade estética, conhecimento amplo, comunicação e amor – amor que representa o cuidado com a vida e que pode ser entendido como o sentimento de solidariedade, esta como garantia de sobrevivência da espécie. Pessoas não são coisas, objetos de pesquisa disponíveis à manipulação de terceiros.

O presbítero, representante de uma religião que, na pessoa de seu Mestre Jesus, apresenta-se como a portadora da vida: "*Eu vim para que todos tenham vida, a tenham em abundância"* (Jo, 10,10), faz parte da humanidade que tem o dever de cuidar das vidas que ainda habitam este planeta. Desta forma, ele deve ter condição de participar dos debates públicos, de argumentar, de propor que a tecnologia esteja mais a serviço da qualidade de vida. Os cientistas querem evitar doenças no futuro de uma pessoa, manipulando sua herança genética; contudo, parecem esquecer que algumas doenças ou a maioria delas, provêm da falta de cuidado com a vida. Se o homem aprendesse a cuidar da vida do planeta, muitas doenças desapareceriam e outras nem existiriam; talvez a sociedade ainda nem precisasse de células-tronco para a criação de órgãos, porque cada vez menos nasceriam pessoas com os órgãos comprometidos e a vida seria de qualidade. Compreender a identidade presbiteral também nesta ótica requer, psicossocialmente, uma nova representação da identidade presbiteral, tendo maior responsabilidade ética pelos cuidados da vida humana.

### 1.3.5 – Metamorfoses requeridas na identidade do presbítero a partir do pensamento pós-metafísico

O pensamento pós-metafísico representa uma direção contrária à racionalidade instrumental em prol somente de um valor econômico. Por isto, há a necessidade de serem colocadas em debate público as questões que interferem profundamente na vida humana e de exigir responsabilidade daqueles que detêm o poder. Além disto, no mundo da vida, é preciso investir-se no poder de assumir o próprio eu. Cada participante deve poder se apropriar da sua história de vida e examiná-la constantemente de um modo reflexivo e, na comunidade, discutir

essas questões ou conteúdos novos que modificam a autocompreensão dos homens como seres humanos. Num contexto plural com inúmeras diferenças, é preciso poder esperar dos estudiosos, dos "cidadãos religiosos", dos intelectuais, dos cientistas e dos governos uma postura de abertura, de flexibilidade, mas, também, de moderação e de responsabilidade.

O pensamento pós-metafísico vem como consequência do pluralismo moderno das imagens de mundo. Este é o conceito de razão comunicativa, uma razão dialógica, enraizada no mundo vivido, que se manifesta na capacidade de justificação de normas cujas pretensões de validade são levantadas em atos de fala. Deste modo, ela é uma razão procedimental, porque não está ligada a nenhuma fundamentação última, mas à facticidade do mundo vivido e, por isto, nega qualquer concepção cética da razão e, por conseguinte, da moral. O pós-metafísico não significa abandonar a teoria moral; pelo contrário, afirma que não é possível pensá-la sem o seu outro lado (ético) da moeda, o que se manifesta na investigação sobre o projeto de humanidade na modernidade.

O pensamento pós-metafísico leva-nos a pensar na necessidade de um processo constante de metamorfose da representação da identidade presbiteral na modernidade. Uma primeira metamorfose seria a da alteração do modo de pensar a representação presbiteral. O presbítero precisa se autocompreender como "cidadão religioso", representante da religião cristã, como alguém participante de uma sociedade secularizada que prima pela liberdade, pela democracia, pela tolerância. Para WOLFF, o presbítero do diálogo é um presbítero tolerante: *"A formação de atitudes dialógicas deve ir além da doutrina do diálogo (...) Isso implica desenvolver uma personalidade ecumênica nos ministros da Igreja, com atitudes de diálogo e tolerância" (*2004, p. 87). A segunda metamorfose está na aceitação da mediação intersubjetiva que os sujeitos entre si devem estabelecer na modernidade, a fim de se entenderem sobre algo. Tais metamorfoses da identidade presbiteral se fazem necessárias para que ele não seja um presbítero "desafinado" - na inversão de Marx Weber que usou a expressão "desafinado religiosamente" - no exercício de seu ministério na modernidade ou melhor, afinado nas questões religiosas mas desafinado nas questões sobre modernidade.

Pensar a identidade presbiteral pós-metafísica é pensar estas metamorfoses que possibilitem ou tenham capacidade de possibilitar maior integração do presbítero na sociedade moderna; com sensibilidade ética e capacidade de vivência de grupo; com capacidade de perceber os aspectos conflitivos e injustos da realidade que o cerca e, com base numa experiência dialógica sobre os princípios de valor, possa analisar, criticar e julgar as normas vigentes na tentativa de construir formas mais justas de vida para si mesmo e para os outros. Deste modo, o pensamento pós-metafísico se apresenta como possibilidade de levar o presbítero a um Deus amor e não a um Deus poder, como na expressão de Nietzsche: "Democracia é o cristianismo tornado natural", no qual o amor se torna a única lei.

Aquele que se torna presbítero, não se torna presbítero para representar um outro presbítero do passado, mas para concretizar em sua vida e em seu tempo, o amor de Deus, do qual o cristianismo se apresenta como grande portador. Psicologicamente ninguém deve se tornar presbítero porque quer representar o papel de presbítero, mas por ter fé e acreditar num

Deus amor. Ao olharmos para cada presbítero deveríamos enxergar o cristianismo que é maior que o presbítero. Os presbíteros, como representantes do cristianismo, devem apresentar uma religião de misericórdia, amor, caridade. Cada religião tem seu aspecto individual e social e o aspecto social do cristianismo é a solidariedade, o amor, a preservação da vida para todos.

Pensar a identidade presbiteral numa perspectiva pós-metafísica é pensar uma possível identidade que se constrói, sem a abdicação das convicções de fé, mas com abertura para a participação na sociedade secularizada, uma identidade que não se deixa suprimir, mas que alcança a criticidade e se abre para o diálogo, sem o qual não seria pós-metafísica. A construção da identidade presbiteral pós-metafísica pressupõe que o "sagrado não desapareceu nem se destrói" na vida do presbítero, porque ele recupera o antigo conceito da fé que busca o entendimento. Um presbítero com consciência pós-metafísica, num mundo como o nosso, em que encontramos tantas diferenças culturais, é fundamental para compreender que as concepções cristãs se incluem num mundo sócio-cultural que temos vivido no mundo ocidental. Assim, ele terá a coragem de propor o cristianismo, mas sempre aceitando o risco de encontrar formas diversas de compreensão, muito mais alargadas, marcadas pela caridade de Cristo. O pós-metafísico é muito mais razoável e mais cristão no sentido da abertura às convicções de outros. A questão de pensar um cristão pós-metafísico vem sendo pesquisada e problematizada por Gianni Vattimo, sobretudo em seu livro: *Credere di credere*[63]*.* Segundo Vattimo, a metafísica tem uma ligação com a manutenção do poder: "*Vejo uma possível redução da metafísica à estrutura de poder, mesmo se Heidegger não concordasse completamente com isso, uma vez que ele diria que foi graças à metafísica que a estrutura de poder permaneceu a mesma" (2006, p. 85)* e o pós-metafísico está ligado ao amor, à fraternidade, à responsabilidade ética.

### 1.4 – Metamorfoses e emancipações do presbítero

Falar de metamorfose e emancipação do presbítero católico é pensar um presbítero com possibilidade sempre maior de assumir a fé que professa, mas que se metamorfoseia e individualiza sempre mais em sua missão, sem nunca perder o referencial de onde partiu, mas também sem deixar de considerar o mundo da vida.

Pensar a possibilidade de emancipação do presbítero católico não significa abdicação nem rompimento com a tradição da representação psicossocial do presbítero compartilhada ao

63 - Gianni Vattimo, em *Credere di Credere*, Garzanti, Milano, 1996, fala das possibilidades de um cristianismo pós-metafísico. Neste livro Gianni Vattimo fala que há pontos de discórdia entre as propostas da Igreja e concepções sociais como a Bioética: a Igreja pretende fundá-la sobre a sua concepção do conhecimento da natureza, do mundo e do homem, falando de Deus como criador. Mas daí a dizer que a Bíblia é a verdade sobre a criação material de um mundo material, os homens, os animais, etc., isto é que perturba os ateus, este querer sobrepor as teorias bíblicas aos conceitos das ciências positivas. Segundo Gianni Vattimo, hoje pouca gente pensa que o darwinismo é a verdade, mas propor os sete dias da criação será um pouco absurdo ou fundamentalismo, uma vez que se trata de uma linguagem metafórica para descrever a criação. Para ele o autêntico retorno ao religioso seria pós-metafísico, tomando consciência de que estamos no mundo para experimentar que temos muita liberdade e para fundar normas, não sobre a pretensão de saber tudo acerca da natureza (que não é um termo útil para raciocinar), mas sabendo que as leis estão sempre em nossas mãos. Ele não crê no direito natural, pois não se pode fundar a lei do Estado sobre o direito natural. Como cristão, diz ele, posso fundá-las sobre a caridade e, precisamente por causa da caridade, organizar a convivência. Com isto afirma que não quer desprezar a Igreja, mas que a Igreja faça menos pressão. Frente à secularização, a Igreja sente-se mais ameaçada e pressiona mais, o que provoca o efeito contrário ao pretendido.

longo da história da tradição católica, mas sim busca de acordo baseado em entendimento válido argumentativamente e com fundamento moral, para garantir com igualdade a liberdade subjetiva à identidade do presbítero. A emancipação é entendida aqui como abertura para o universo da fala argumentativa e não do agir estratégico. O agir estratégico tem como alvo o sucesso na consecução de determinada finalidade tendo como resultado atender aos interesses do poder burocrático. Já o agir comunicativo atende ao respeito às individualidades e à busca do consenso no entendimento mútuo.

### 1.4.1 – Emancipação e individualização do presbítero

O tema da emancipação e individualização se tornam de suma importância para o Psicólogo social, no sentido dele perceber como os seres humanos, de modo individual ou grupal, vêm conquistando, na modernidade, a emancipação e individualização. Nós faremos aqui uma tentativa de percepção das possibilidades de emancipação e individualização do indivíduo presbítero da Igreja Católica na modernidade. Para tanto, faremos uma rápida passagem pelas ciências sociais e psicológicas sobre a compreensão do conceito de indivíduo para depois falarmos de emancipação e individualização. Começando pelo behaviorismo, podemos notar nas correntes de pensamento a redução do indivíduo a um ser orgânico sujeito aos reflexos ou capaz de ser condicionado por certos estímulos. Desta forma, o indivíduo é visto como um ser reativo, sem iniciativa, condicionado pelo meio ambiente[64]. Do mesmo modo a psicanálise que, por sua vez, dividiu o indivíduo em um ser fracionado, recebendo, de Freud, a classificação de consciente, pré-consciente e inconsciente (*ego, superego e id).* Já a teoria psicogenética de Piaget trata o indivíduo como um ser ativo que, "*no final de sua psicogênese é cognitivamente competente para conhecer e reconstruir o mundo da natureza externa e das leis que a governam; que desenvolveu uma razão comunicativa (pensamento socializado) que lhe permite assumir o ponto de vista do outro e elucidar seu próprio pensamento, de tal forma que este outro o compreenda*" (FREITAG , 1991, p. 70).

A afirmação acima, de Freitag, torna mais claro o suporte que Habermas tem usado para a compreensão da identidade humana. Habermas lança mão da teoria da Ação Comunicativa para falar da construção da identidade. A teoria do "Eu" desenvolvida por Habermas está centrada no modelo psicogenético de Piaget. A tese de Piaget, da estruturação

[64] - De acordo com a corrente behaviorista toda atividade psicológica pode ser explicada sem recorrer às misteriosas entidades mentalistas. Um forte componente do cânone behaviorista é a crença na supremacia e no poder determinante do meio ambiente. Ao invés de indivíduos que agem de certa maneira por causa de suas próprias ideias e intenções ou porque seus aparatos cognitivos contêm determinadas tendências estruturadoras autônomas, os indivíduos são vistos como refletidores passivos de várias forças e fatores de seu ambiente. Segundo Ivan Pavlov a ciência do comportamento seria capaz de explicar tudo que o indivíduo poderia fazer. O behaviorismo exerceu o seu domínio durante as décadas de 1920, 1930 a 1940. Questões a respeito da natureza da linguagem, do planejamento, da solução de problemas, da imaginação humana só poderiam ser tratadas às escondidas com grande dificuldade, ou eram absolutamente rejeitadas. "*O behaviorismo falava a muitas necessidades da comunidade científica, inclusive algumas que eram bastante legítimas: desconforto com a aceitação da evidência introspectiva em seu valor aparente, sem qualquer medida de controle científico ou qualquer possibilidade de refutação; descontentamento com conceitos vagos ou genéricos como vontade ou propósito e o desejo de explicar o comportamento humano usando os mesmos construtos que eram aplicados (aparentemente com grande sucesso) ao comportamento animal. De fato, na esteira dos problemas que haviam surgido em decorrência da confiança no introspeccionismo, o behaviorismo parecia ser um sopro de ar puro durante as primeiras décadas do século. Não admira, portanto, que ele tenha se difundido rapidamente e conquistado as melhores mentes de uma geração de profissionais" (GARDNER, 2003, p. 27).*

do Eu, favorece a conservação de um "eu" autônomo, levando a versão positiva da emancipação social e da autonomia do Eu.

O termo emancipação liga-se de modo especial à passagem para a maior idade quando se trata de idade; se liga à libertação política e social, quando se trata de dependência política ou social; liga-se à autonomia econômica, quando se trata de assumir, por si mesmo, o gerenciamento da economia ou de se ter maior independência econômica. Para Habermas, a partir do século XVIII, "*quando Kant falou da 'saída do homem da menoridade culpada', conceitos tais como 'Aufklärung*[65]*' e emancipação passaram a se referir a processos mediante os quais experimentamos em nós mesmos de que modo nos modificamos a partir do momento em que aprendemos a nos comportar de modo racional sob pontos de vista formais (...) Visto que a emancipação significa a superação de visões estreitas nas quais 'caímos' devido a ilusões pelas quais somos, de certa forma, responsáveis, uma vez que elas não resultam de uma causalidade natural, nem das limitações do próprio intelecto*" (2005b, p. 163). Assim, a emancipação significa tomada de consciência daquilo que somos e uma alternativa em procurar melhorias práticas no interior das formas de vida. Neste sentido, ela representa um processo de auto-experiência na qual o indivíduo tem um ganho em termos de autonomia. Esta maior consciência permite saber com mais clareza "quem somos e quem pretendemos ser". Na conscientização emancipatória, está uma nova compreensão ética na qual aprendemos a nos ver, ao mesmo tempo, de modo diferente em relação aos outros. Emancipação não significa somente maior liberdade individual, nem felicidade, nem "*tornar as pessoas mais independentes" (*HABERMAS, 2005b, p. 166). Habermas, ao falar de emancipação em nossa época, lembra que devemos pensar "*na liberdade individual, na segurança social e na co-determinação política, que conferem à vida do indivíduo situado nas regiões mais aquinhoadas da esfera terrestre um valor mais elevado e uma atenção maior" (*2005b, p. 166).

A compreensão do conceito de emancipação a partir do Agir comunicativo proposto por Habermas, faz com que a emancipação deixe de ser "um fato extraordinário" para ser "*algo mais trivial, pois se refere àquilo que acontece ininterruptamente na prática do dia-a-dia" (*2005b, p. 164). Habermas critica a "dialética do esclarecimento" de Horkheimer e Adorno. Segundo Siebeneichler, eles "*interpretaram a dialética do esclarecimento no quadro de uma filosofia negativa da história, como sendo a história da perda progressiva da autonomia do sujeito, devido à implantação da dominação sobre a natureza interior, que deriva necessariamente do relacionamento instrumental, dominador, com relação à natureza exterior" (*2003, p. 34). Habermas também critica o esclarecimento popperiano, o qual estaria apoiado numa profissão de fé. Popper tem confiança apenas num dos momentos no qual a razão moderna, esclarecida, se cindiu. Ele confia apenas na força de crítica da ciência, tida como capaz de influenciar de modo esclarecedor no âmbito da política. Esta posição de Popper tem que pagar o preço do ceticismo moral e da indiferença com relação ao mundo estético. A

[65] - Aufklãrung significa Iluminismo ou Esclarecimento - (em alemão *Aufklärung*, em inglês *Enlightenment*, em italiano *Illuminismo*, em francês *Siècle des Lumières*, em espanhol *Ilustración*) e designam uma época da história. Para aprofundar sobre o tema vide HORKIMER & ADORNO, 2006.

teoria de Habermas tem a vantagem de apresentar uma alternativa que parece mais promissora, por estar apoiada numa teoria hermenêutica centrada num conceito amplo da razão, a razão comunicativa. A proposta de Habermas permite interpretar a sociedade como um complexo que abrange simultaneamente valores culturais e imperativos do sistema. Ou seja, a sociedade é mundo da vida e mundo do sistema, ao mesmo tempo, não podendo deixar de sê-lo.

O complexo do mundo que se moderniza continuamente encontra-se numa crise paradoxal: de um lado, criam-se no interior, através da racionalização, espaços cada vez mais amplos para o mundo da vida cultural, para a comunicação e entendimento racional entre os homens, para a configuração de sua identidade racional. De outro lado, porém - e este é o reverso da medalha - há um desengate progressivo entre mundo vital e sistema, que rompe o equilíbrio e permite que os imperativos funcionais e formais do sistema racional, especialmente do sistema econômico e burocrático, tornados independentes, aninhem-se imperceptivelmente nos poros da comunicação e se infiltrem no mundo vital da cultura, racionalizando-o e fragmentando-o em elementos dispersos, destruindo valores e elementos que talvez não consigamos mais regenerar. Habermas, acreditando na razão como saída para a crise moral da sociedade, vê nela a capacidade de formar de modo racional nossa vontade, ensinando que, para podermos viver bem, devemos querer a emancipação dos indivíduos e grupos através do entendimento comunicativo. Assim, a emancipação se dá no mundo da vida, mediada por processos de comunicação voltada para o entendimento e para o consenso.

Para Habermas, a sociedade contemporânea dispensa cada vez mais a necessidade de uma fundamentação filosófica, principalmente de uma fundamentação metafísica. Esta é substituída paulatinamente pela ciência, pela crítica da arte e do direito positivo aliado a éticas profanas orientadas por princípios racionais cognitivistas (Cf. SIEBENEICHLER, 2003, p. 54-57). Esta sociedade que se seculariza sempre mais tem também dispensado os postulados da ética religiosa. Esta nova configuração da sociedade tem afetado todas as instituições que se apresentavam com uma proposta definitiva da sociedade e com uma proposta de identidades sólidas. A dissolução dos mundos vitais tradicionais reflete-se na decomposição das cosmovisões religiosas, das ordens estratificadas e das instituições aglutinadas de funções, que ainda cunham a sociedade em seu todo. Mas isto pode significar simplesmente um processo de transformação natural da sociedade moderna e não emancipação que, como diz Habermas, não passa de um processo considerado *"destradicionalização*" (Cf. 2002c, p. 232), pelo qual o mundo da vida se decompõe sob a crescente pressão de distanciamento progressivo dos valores tradicionais.

Trazendo o conceito de emancipação para pensar a possibilidade de emancipação do presbítero católico numa visão psicossocial vemos que a emancipação do presbítero não significa, necessariamente, ruptura com normas morais nem com a tradição da Igreja Católica, mas sim, um assumir criticamente normas morais e a história que envolve os postulados da identidade presbiteral. Assumir criticamente supõe aceitar que muitos valores de norma moral foram agregados à identidade do presbítero ao longo da história, valores que se cristalizaram

como forma absoluta de ser presbítero. A emancipação do presbítero católico, neste sentido, se dá na tomada de consciência desta cristalização histórica e busca de superação de visões estreitas nas quais pode ter 'caído' a representação da identidade presbiteral devido a ilusões pelas quais a sociedade passava na época em que se deu a cristalização, consistindo, assim, a emancipação, na quebra da força mítica do destino, através da configuração de uma nova identidade que se dará necessariamente de forma racional. Neste sentido, a emancipação do presbítero católico pode até contemplar um projeto de renovação e inovação da vida presbiteral. Mas, a nosso ver, a efetiva emancipação do presbítero é, por seus fundamentos e sua função psicossocial, algo radicalmente diferente e superior à libertação das regras. Vale dizer que emancipação são as determinações fundamentais que demarcam o processo de tornar-se presbítero.

A colocação apriorística do princípio da emancipação como possibilidade de superação de algumas possíveis visões, às vezes "estreitas", "limitadas", "distorcidas" ou até "estereotipadas", na configuração da identidade presbiteral, pela qual ela pode ter 'caído' ao longo da história, não por uma causalidade natural, nem por limitações do próprio intelecto, mas devido às ilusões, muitas vezes, idealizadas de perfeição presbiteral, significa possibilidade a experiência de poder modificar, de modo racional, os pontos de vistas tidos como passíveis de mudanças. Este princípio está baseado numa visão antropológica e humana da configuração da identidade presbiteral, sendo esta entendida como configuração construída por um longo e complexo processo histórico, psicossocial e cultural, em vista de responder às necessidades da época. Desta forma, a emancipação quer significar tomada de consciência daquilo que o presbítero é e uma alternativa em procurar melhorias práticas no interior das formas de vida, no sentido de poder "alcançar" quem se quer ou deseja ser como presbítero na modernidade.

A emancipação, assim considerada, significa permitir a compreensão de um processo evolutivo da formação da identidade presbiteral e, consequentemente, esclarecer e criticar épocas históricas particulares. Mas ela traz o seguinte problema: em que apoiar o processo de emancipação, se se excluir a identificação pura e simples da emancipação com o progresso da sociedade? É preciso recolocar a questão: em que apoiar o processo de emancipação da identidade presbiteral se não nos apoiamos nos caminhos hegeliano da dialética do conhecer-se a si mesmo nem na via de Marx, que apoiava a emancipação do gênero humano numa crítica da economia política, os quais tornavam possível uma diferenciação entre interesses que promovem a emancipação e os interesses que a impedem? Nossa postura, fugindo do aparelhar a emancipação do presbítero católico na mesma via do progresso da sociedade, segue a via de Habermas. Para Habermas a única via capaz de tornar o interesse em maioridade é a via do Agir Comunicativo, o interesse em comunicação livre de coações através da linguagem. A linguagem, como mediadora universal da comunicação, torna-se assim o critério do processo de emancipação de cada presbítero. A comunicação linguística entre falantes e ouvintes constitui, pois, uma "força" à qual o presbítero deve a sua maioridade. Porque a comunicação é a figura de uma vida verdadeira. A interrupção da comunicação é a

figura de uma vida falsa, porque não apenas faz silenciar o falante, mas torna-o sem linguagem, isola-o na solidão.

Segundo Habermas, "*o conceito de identidade do Eu não tem evidentemente um sentido apenas descritivo*" (1983, p. 50). Habermas continua argumentando que a organização simbólica do Eu reclama para si exemplaridade universal e que uma organização autônoma do Eu não se instaura absolutamente de modo regular, quase como resultado de processos naturais de amadurecimento, mas termina por ser, na maioria dos casos, um objetivo não alcançado. Ao afirmar que o conceito de identidade não tem apenas um sentido descritivo, Habermas acena para a compreensão da totalidade de cada indivíduo que ultrapassa as questões biológicas ou deterministas, neste caso das correntes behavioristas, segundo as quais o ser humano era visto apenas como estímulo e resposta ou como um ser dominado por forças ocultas. Nesta compreensão da estruturação do Eu, Habermas parece estar mais perto de Freud, embora depois se distancie dele, mas afirma: "*Se pensarmos nas implicações normativas de conceitos como força do Eu, desestruturação das partes do Superego mais distantes do Eu, restrição do âmbito funcional de mecanismos inconscientes de defesa, percebemos que também a psicanálise indica como exemplares determinadas estruturas da personalidade*" (1983, p. 50). Para Habermas, somente a teoria crítica da sociedade conserva fielmente o seu conceito de Eu autônomo. Se a psicanálise conserva uma visão idealista do Eu, condicionando-o à dinâmica psicológica, na qual há apenas uma adaptação, em parte consciente, em parte regressiva do indivíduo para poder viver em sociedade, a teoria crítica da sociedade oferece uma versão positiva da emancipação psicossocial e da autonomia do Eu. Emancipação e individualização se dão como que necessárias para a maturação humana[66].

A individualização é um processo que vem enriquecer todos aqueles que buscam esta possibilidade como projeto de vida. Tal projeto se torna complexo para o presbítero católico, pois a individualização como pessoa supõe naturalmente emancipação como presbítero. Ao se ter um presbítero capaz de falar e agir, com uma consciência mais autônoma, com independência em face da sociedade e seus símbolos, quer dizer que se tenha também um presbítero capaz de falar e agir, com uma consciência mais autônoma, com independência em face da Igreja e seus símbolos. Segundo COZZENS, "*O desafio para eles é ser homens leais à*

[66] - A individualização é, segundo HABERMAS, uma crescente independência do indivíduo com relação aos sistemas sociais, aprendendo a questionar a validade das normas de ação e de papéis-sociais, suspendendo as ações coercitivas e, por sua vez, buscando de modo argumentativo esclarecer as questões práticas, agindo com autonomia de princípios, ou a partir de princípios universais (Cf.1983, p. 53-59). Os pontos de convergência são, segundo FREITAG, os seguintes: "*a) a competência para agir e falar, constatáveis em sujeitos adultos, resultantes da integração de processos maturacionais e de aprendizado; b) o processo de formação desses sujeitos 'competentes', caracterizado por uma sequência irreversível de estágios do desenvolvimento, que se estruturam seguindo uma certa ordem que pode ser reconstruída racionalmente; c) A descontinuidade dos processos de formação das competências. A passagem de um estágio para o outro estaria marcada por uma fase de crise ou desestruturação que, uma vez superada, resulta em um novo equilíbrio no estágio subsequente, hierarquicamente superior; d) a aquisição de autonomia crescente (face à natureza externa, face à cultura e sociedade externas, e face à natureza interna: pulsões, desejos) no decorrer dos processos de formação das competências; e) a transformação de estruturas externas em estruturas internas (via internalização), como um dos mecanismos centrais do processo de formação (aprendizado); f) a identidade do "Eu", produto simultâneo da socialização e da individualização, como ponto terminal do processo da formação. Caracteriza-se pela competência interativa, assimilando símbolos do sistema social, e pela independência face à sociedade e seus símbolos quando retrabalhados pela consciência (1991, p. 82-83).*

*Igreja e, ao mesmo tempo, à sua própria pessoa" (*2001, p. 35). Essa fidelidade à Igreja e à consciência implica certa tensão psicológica na vida do presbítero.

Um presbítero que se individualiza naturalmente é um presbítero que buscou a emancipação. A individualização é comparável a uma nova obra de arte. O futuro da arte está relacionado ao futuro do museu. Esperamos que todas as pinturas do museu sejam iguais? Assim não haveria necessidade de museus! Assim, também, há um tipo de paralelo, entre esses, a identidade do presbítero e a obra de arte. Cada presbítero que se individualiza se torna psicossocialmente uma nova peça artística que tem seu valor pelo brilho de sua individualização. Neste ponto, podemos entender os presbíteros canonizados. Foram canonizados por que foram considerados, dentro do cristianismo, como verdadeiras concretizações, no tempo e no espaço, de algo que é maior do que eles, que é o amor cristão, que cada presbítero deve representar.

Mas em se falando de emancipação do presbítero católico, os discursos argumentativos dos presbíteros e as novas posturas alcançadas ao longo do processo de emancipação, adquirem validade pelo simples sentido emancipatório para cada um e, por que não?, para todos os indivíduos enquanto membros de uma "sociedade mundial". Através de um texto inédito de Ciampa citado por Kiyan, no qual ele fala da relação da Psicologia Social, através do sintagma identidade-metamorfose-emancipação, com o desenvolvimento histórico do pensamento filosófico, tal reflexão é mais bem esclarecida. "*Deste modo, tanto quanto a discussão da questão do desenvolvimento do sujeito, também a discussão da questão do desenvolvimento da sociedade aparece como relevante e indispensável para o estudo da identidade como processo de metamorfose, na perspectiva do paradigma da filosofia da linguagem, torna-se fundamentalmente a questão de sentido do desenvolvimento do indivíduo e da sociedade, que pode ser discutida (aqui de forma genérica e talvez esquemática) como a questão do sentido de emancipação humana, que aparece nas ideias de 'vida boa' ou de 'vida que merece ser vivida' (como discussões filosóficas sobre ética e moral) e nas ideias de 'políticas de identidade' ou 'identidades políticas'(como discussões políticas sobre a formação de identidades e integração na sociedade de indivíduos e coletividade)" (in KIYAN, 2005, p. 164-165).*

Kiyan (2005), em sua tese sobre "*A identidade do sacerdote católico",* problematiza a emancipação do presbítero católico em relação à norma do celibato: "*A adesão ao celibato pode apontar em direção a um processo emancipatório na exata medida em que evidencie um processo pessoal que livremente coincida com a atitude esperada no exercício do papel do padre. Por outro lado, a transgressão da regra celibatária pode igualmente ser considerada emancipatória se, dentro de uma 'ética universal da linguagem', o sujeito envolvido se convencer de que a disciplina do celibato não faz sentido pessoal para a execução ética de seu papel funcional. Por último há que se considerar que o padre que abandona o sacerdócio para casar não se emancipa da norma: ele rompe com ela, mas adere a outra, filiada pela mesma instituição, ou seja, o sacramento do matrimônio" (*2005, p. 33). Desta forma, a emancipação não é uma libertação da regra, mas possibilidade de fazer acontecer de modo

dialogal o que se pretende. No caso da norma do celibato presbiteral, a emancipação não seria libertação da regra do celibato, pois aí pode estar somente uma vontade individual e emancipação não significa contemplação das vontades individuais. De outro modo, se percebe uma atitude de medo tanto do lado da Instituição quanto dos presbíteros em tematizar o celibato por temer, na expressão de VALLE, "a desordem da Igreja" (Cf. 1974, p. 95). O celibato, tomado como um valor e não como uma norma de vida, poderia mais facilmente ser "fonte de vida" para os presbíteros.

### 1.4.2 - Habermas e Ciampa e as possibilidades psicossociais de identidade presbiteral pós-convencional

Habermas e o Psicólogo social Ciampa se aproximam na compreensão da identidade humana. A aproximação entre Habermas e Ciampa está no ponto em que Habermas busca tirar a identidade de uma visão puramente descritiva e nos convida a lançar um olhar crítico sobre ela, um olhar para além das estruturas biológicas e deterministas e das forças ocultas que Ciampa compreende como um processo de metamorfose e emancipação. Tal compreensão da Identidade aplicada psicossocialmente ao entendimento da identidade do presbítero permite ver as metamorfoses e emancipações dos presbíteros com olhar mais positivo. Além do mais, permite perceber que muitas identidades presbiterais construídas no presente se aproximam de uma identidade pós-convencional.

#### 1.4.2.1 – Possibilidades de uma identidade presbiteral pós-convencional

Percebendo a riqueza da proposta de Habermas e suas consequências para a tematização da identidade do presbítero, vamos nos deter um pouco mais na compreensão destes postulados. A compreensão do desenvolvimento do conceito de identidade do Eu foi, segundo Habermas, elaborada em três diferentes tradições teóricas: na psicologia analítica do Eu (H. S. Sullivan e Erikson); na psicologia cognoscitiva do desenvolvimento (Piaget e Kohlberg); e na teoria da ação definida pelo interacionismo simbólico (Mead, Blumer, GOFFMAN e outros). Para Habermas, nenhuma das *"três orientações teóricas levou até agora a uma teoria do desenvolvimento convincente, que permitisse definir de modo exato e empiricamente rico uma noção, como a de identidade do Eu, que todavia é usada com frequência cada vez maior" (*1983, p. 54). A partir desta configuração, Habermas identifica seis pontos de convergência das três correntes teóricas mencionadas, que permitem o resgate do Eu no interior de contextos comunicativos claramente estruturados, nos quais ele centraliza a compreensão da identidade na individualização, os quais passamos a descrever, a partir dos três níveis de formação e estruturação do eu.

Para Habermas, existem três níveis na formação e estruturação do indivíduo: nível pré-convencional, convencional e pós-convencional. Nestes níveis, Habermas coloca também os estágios morais. Nos estágios morais, entra a formação das normas morais na estruturação do Eu. A teoria dos estágios morais Habermas toma emprestada dos postulados de Kohlberg. Essas normas ou competências morais referem-se à assimilação das normas sociais a partir

da ação, ao mesmo tempo em que se faz referência aos aspectos da identificação do ator ou locutor com a norma vigente.

#### 1.4.2.1.1 – Nível pré-convencional

No primeiro nível, o nível pré-convencional, o indivíduo ainda não tem competência de assumir a identidade do Eu. A criança apenas assume a norma moral no sentido de bom e mau, de justo e errado, mas esta assimilação da norma se dá apenas no aspecto físico, a partir de sua ação ou relação com o outro. Neste nível, a criança não tem as competências básicas do indivíduo autônomo: a cognitiva, a linguística e a competência para assumir papéis. Neste nível, segundo Habermas, as orientações de guia para a ação são integradas somente na medida em que são generalizadas na dimensão do prazer ou do desprazer[67].

Neste primeiro nível, Habermas fala do nascimento das normas morais na vida do indivíduo. Vemos que a criança ainda não tem dentro de si normas morais, mas as adquire no contato com a cultura do seu meio. Esta assimilação, porém, entra no nível somente da compreensão da noção de bem e de mal, de justo e de errado. Esta compreensão não é uma compreensão de domínio argumentativo, mas do nível físico ou físico-pragmático. Dependendo das consequências físicas, a criança tira sua conclusão se algo é bom ou mau, primeiro estágio. O mesmo se dá na questão de justo e errado, segundo estágio, no qual a noção de justo e errado são tirados pela criança a partir da sua relação com o outro. Nessas relações, a compreensão é tirada em termos de similaridades em que estão presentes a reciprocidade e a distribuição igual daquilo que se tem ou de que se necessita. Olhando para este primeiro nível pré-convencional, primeiro e segundo estágios, vemos que não entra nada de criativo ou de novo, nada de autonomia, o eu da criança apenas conclui a partir de seu contato físico ou de sua relação como outro (primeiro com a família e depois com as instituições da sociedade). O outro, neste caso, é apenas uma referência de identificação, não havendo uma identificação dela própria como Eu. Neste nível, conforme diz FREITAG, a identidade do Eu permanece fora da consciência moral, podendo falar assim de uma "identidade natural" (Cf.1991, p. 79-85).

Habermas afirma no nível I, pré-convencional, que só podem se tornar moralmente relevantes ações concretas e consequências de ações. Existe apenas reciprocidade incompleta entre atores quanto a ações particulares, pois as relações são baseadas no medo da punição ou do desejo de gratificação por parte da criança. Este estágio é caracterizado

---

[67] - Para HABERMAS, "*A criança é capaz de responder a regras culturais e às noções de bom e de mau, justo e errado, mas interpretando tais noções nos termos das consequências ou físicas ou hedonistas da ação (punição, recompensa, troca de favores), ou ainda nos termos do poder dos que enunciam regras e noções. Esse nível se divide nos dois estágios: Estágio 1: Orientação por punição e obediência. As consequências físicas da ação determinam se ela é boa ou má, independente da opinião ou do valor humano de tais consequências. O que se faz para evitar punições e a inquestionada deferência para com o poder são avaliadas segundo o seu direito intrínseco, não em termos de respeito por um ordenamento moral posto como fundamento e sustentado pela punição e pela autoridade (isso, na verdade, pertence ao estágio 4). Estágio 2: Orientação instrumental-relativista. Ação justa consiste no que satisfaz instrumentalmente os próprios carecimentos e, ocasionalmente, os carecimentos dos outros. As relações humanas são vistas em termos similares às relações de mercado. Estão certamente presentes elementos de fairness, de reciprocidade e de distribuição igual, mas sempre interpretados de modo físico-pragmático. A reciprocidade é uma questão de 'tu te inclinas a mim e eu me inclino a ti', e não de lealdade, gratidão e justificação*" (1983, p. 60).

como estágio natural, no qual há o "*abandono da fase simbiótica com a mãe (ou com a sua substituta), pelo aprendizado da distinção entre si mesma, seu corpo e o ambiente (embora demonstre dificuldade em distinguir os objetos físicos dos sociais), pelo egocentrismo e pela pouca socialização" (*FERREIRA, 2000, p. 110). Neste nível, os atores ainda não estão inseridos no universo simbólico propriamente dito. Neste primeiro nível a criança vai se tornando sensível às normas morais pelas sanções ou gratificações que recebe.

Na pesquisa realizada pelo CERIS, MEDEIROS & FERMANDES comentam, logo na introdução, a posição de Joel Birman, psicanalista, professor universitário, sobre o silêncio dos presbíteros, informando que na tradição psicanalítica trata-se do "não-dito" que é revelador por si só, havendo uma hegemonia do discurso tradicional, na qual o "não-dito" é explicado como a expressão de um medo: "*Medo de que a revelação de si provoque 'efeitos punitivos'. Nesta ótica prevalece, segundo Birman, a autoridade da hierarquia" (*2005, p. 11). E ainda: "*Não haveria aqui baixa credibilidade na proposta do corpo presbiteral para que se avance na reflexão sobre o mesmo; ou a não identificação estaria relacionada a algum tipo de receio em manifestar a própria opinião diante da autoridade eclesiástica?" (*2005, p. 38). Ou poderíamos ainda perguntar: não seria o "medo" uma manifestação do "estágio infantil" que, psicologicamente muitos presbíteros vivem seu ministério?

Não vamos problematizar aqui a possibilidade psicossocial de uma identidade presbiteral pré-convencional por ser uma fase na qual se primaria por um "infantilismo" muito grande do indivíduo, porém acenar que não faltam, em alguns casos, argumentos para dizer que existem indivíduos que abraçam a vida presbiteral numa "total ingenuidade" e vivem este ministério quase num nível pré-convencional, num "nível" que poderia ser considerado de "Infantilismo" muito grande. O pré-convencional supõe um nível muito baixo de liberdade e consciência do ideal presbiteral, estando mais num nível funcional do que de liberdade, de possibilidade de escolha. Se o ideal presbiteral foi abraçado desta forma supõe-se que não houve uma adesão de fé como um ato livre e consciente. A não possibilidade de escolher significa não autonomia. Como diz MANENTI: "*Sem um eu autônomo e defendido, não podemos sobreviver" (1993, p. 183).* Um presbítero pré-convencional, se podemos dizer que existe, seria um presbítero com uma consciência muito "angelical". A falta de autonomia pressupõe a não responsabilidade. Entender a identidade presbiteral num nível pré-convencional é entender a vida centrada no ego, com base no prazer ou desprazer, tendo sempre uma atitude centralista.

#### 1.4.2.1.2 – Nível convencional

No segundo nível, o convencional, a estruturação do Eu já passa por uma superação progressiva de antigas identidades e reconstrução de novas identidades. A identidade do Eu só pode ser assegurada no plano intersubjetivo, isto é, da ação e da linguagem. Neste segundo nível, de acordo com Habermas, a satisfação dos carecimentos é mediatizada pela doação simbólica operada pelas pessoas de referência primária ou pelo reconhecimento social

obtido em grupos mais amplos, dissolvendo a ligação egocêntrica com o próprio equilíbrio de gratificação[68].

Neste segundo nível, Habermas coloca a competência interativa, algo necessário na estruturação do Eu para assumir papéis e confrontação com as estruturas sociais externas (normas). Neste segundo nível, convencional, amplia-se o setor relevante para a ação: normas e papéis tornam-se parte do universo simbólico do ator e a reciprocidade começa a se referir às expectativas dos sujeitos, porém de maneira incompleta. Na medida em que a criança cresce, diminui o seu egocentrismo e a socialização vai acontecendo. No nível mental, a criança vai sendo capaz de fazer operações mentais cada vez mais sofisticadas. Para FERREIRA, "*Pode-se dizer aqui que o Eu infantil vai gradualmente incorporando as universalidades simbólicas de seu ambiente natural, refletindo, assim, nessa identidade em formação, uma penetração gradual das estruturas do agir comunicativo (...) Quando isso acontece, a identidade natural se rompe e dá lugar a uma identidade de papel" (2000, p. 110).* Neste nível, o ator é capaz de introjetar expectativas de comportamento, de interpretar diferentes tipos de papéis sociais e, consequentemente, de tomar parte nas interações como membro do grupo social. No campo moral o ator terá consciência de suas ações e das respectivas consequências, podendo corresponder às expectativas e cumprir seus deveres com responsabilidade.

Segundo VALLE, "*durante séculos, os sacerdotes católicos se distinguiam por um senso bem definido de identificação psicossocial com os modelos e os papéis que a Igreja lhes propunha" (1974, p. 2).* O contexto social em que o indivíduo entrava para ser presbítero, isto até meados do século XX, possuía uma figura bem definida do modelo de presbítero a ser imitado. Podemos dizer que este era um mundo marcado pelo convencional. Na sociedade contemporânea vemos os presbíteros assumindo cada vez mais atitudes desiguais, isto é, de abandono de uma perspectiva de um modelo convencional. Cada presbítero, ao assumir a vida presbiteral, parece fazer com um grau maior de imposição do seu "jeito próprio de ser". Segundo o documento de estudos da CNBB, 88: "*Partimos de uma constatação de fato, embora estejamos conscientes de que é único o sacerdócio de Cristo, há hoje no Brasil uma variedade de modelos de presbíteros. São tantos os modelos quantas são as eclesiologias existentes na prática" (2004, p. 21-22)*. Essas "novas identidades" poderiam ser classificadas como pós-convencionais? Grosso modo podemos dizer que sim, mas se fizermos isto estaremos correndo o risco de estar confundindo o processo de secularização pelo qual passa

[68] - Segundo HABERMAS, "*Nesse nível, o fato de satisfazer as expectativas da família, do grupo ou da nação a que um indivíduo pertence é percebido como algo avaliável pelo seu direito intrínseco, prescindindo-se das consequências óbvias e imediatas. É uma aptidão não só de conformar-se às expectativas pessoais à ordem social, mas de lealdade em face dela, uma aptidão dirigida no sentido de manter ativamente, de apoiar e justificar essa ordem e de identificar-se com as pessoas ou o grupo nela envolvidos. Nesse nível, temos os seguintes estágios: Estágio 3: A concordância interpesssoal ou a orientação "bom moço – moça bem comportada". Um bom comportamento é o que agrada ou ajuda os outros e é por eles aprovado. Há muita conformidade com as imagens estereotipadas do comportamento "natural" ou da maioria. O comportamento é frequentemente julgado pelas intenções: o fato de que alguém tenha "boas intenções" torna-se, pela primeira vez, algo importante. Recolhe-se aprovação pelo fato de se ser "bom e simpático". Estágio 4: Orientação "lei e ordem". Há uma orientação no sentido de autoridade, dos papéis fixos e da manutenção da ordem social. O comportamento justo consiste em cumprir o próprio dever, em mostrar respeito pela autoridade e em manter a ordem social dada em nome dessa mesma ordem" (1983, p. 60-61).*

ou pode passar o presbítero católico com o que de fato seria uma identidade presbiteral pós-convencional.

Para isto é importante fazer algumas distinções. Primeiro, entre uma identidade secularizada do presbítero católico e uma possível identidade pós-convencional. Segundo, entre uma identidade secularizada e uma identidade convencional.

Uma identidade secularizada do presbítero católico pode significar apenas uma adesão e acatamento pacífico dos valores e contra-valores da modernidade, significando, assim, um nivelamento do presbítero à sociedade secularizada. Desta forma, poderá ser "não convencional", mas somente em relação ao modelo proposto oficialmente pelo magistério da Igreja Católica. Nesta possibilidade corre-se o risco de descaracterizar aquilo que é tido oficialmente como essencial da identidade do presbítero católico, isto é, ser Profeta, Sacerdote, Rei e Pastor, pois não implica uma apropriação crítica do processo de secularização.

Uma identidade convencional do presbítero católico quer significar a possibilidade de um presbítero bem comportado, uma conformidade como o modelo oficial proposto pela Igreja, orientação pela lei e pela norma, papel fixo do presbítero, manutenção da ordem social, comportamento justo, respeito à autoridade e manutenção da ordem social da mesma. Este modelo é sustentado a partir do pensamento metafísico. Os possíveis complicadores deste modelo são: o autoritarismo, a não inserção no mundo, o fechamento à evolução da sociedade, o dogmatismo, a intolerância. Tomando a questão da autoridade para uma pequena digressão a partir de uma visão psicanalítica, vemos que, segundo ARAÚJO, "*autoridade não significa identificar autoridade com autoritarismo" (*in ARAÚJO, SOUKI & FARIA, 2001, p. 24). Mas como explicar a submissão ou a cumplicidade com o autoritarismo? Como explicar o autoritarismo de muitos presbíteros como também a submissão de muitos deles as normas da Igreja? Existe uma estreita relação entre a sedução e o desejo de ser seduzido, uma vez que a tentativa de dominação e desejo de submissão são dois aspectos fundamentais da realidade intrapsíquica e intersubjetiva. Assim, tanto a sedução quanto o desejo poderiam ser vistos como um dado estrutural inerente à "alma das coletividades". A necessidade de um "guia" estaria não só no psiquismo individual, mas também nos fenômenos coletivos. Esse mecanismo psíquico, individual ou coletivo, guarda uma ambivalência estrutural: "queremos ser livres e queremos ser protegidos". O custo político desta questão poderá ser a "castração" da vontade popular e o "abuso" do poder. Fazendo uma analogia com o presbítero, na história presbiteral, os presbíteros foram, na maioria das vezes, governados por leis vindas das autoridades eclesiásticas, leis metafísicas e exteriores a eles. A Igreja não se identifica com uma democracia sólida, embora carregue a ilusão de uma "fraternidade" ou o mito de uma "irmandade em Cristo". Mas também é verdade que os presbíteros têm consciência de que a Igreja é governada pelo magistério. Este dado traz, na sua contra face, ou parece levar a uma profunda crise ética entre os presbíteros, levando muitas vezes, a uma

"razão cínica"[69]. Na verdade, o que estes fatos geram é um tipo de individualismo, o individualismo generalizado pela "lei da vantagem", o que seria, numa linguagem hobbesiana, a "guerra de todos contra todos". Numa visão psicossocial, isto tem uma perspectiva sombria para os presbíteros e explica, de certa forma, alguns conflitos pessoais entre eles, bem como as dificuldades de convivência e o autoritarismo exercido por alguns deles. Desta forma, o tipo convencional de presbítero favorece muito pouco a maturidade psicológica e o comportamento ético.

Uma identidade do presbítero católico pós-convencional quer significar uma postura crítica do presbítero frente à tradição e ao processo de secularização da sociedade. Com relação à tradição, esta possibilidade pode trazer dificuldades em separar os dados da revelação, dos Atos dos Apóstolos e da organização dos primeiros cristãos daqueles que, ao longo da história, surgiram de interpretações da própria Palavra de Deus ou da tradição, com o objetivo de atender a uma determinada necessidade da cultura da época. Com relação ao processo de secularização, esta possibilidade também traz muitas dificuldades, pois, afinal, o que aceitar da modernidade e o que rejeitar...? Ela também poderia implicar algumas mudanças, por parte do magistério da Igreja Católica, de sua estrutura ou compreensão do modelo e função do presbítero.

Embora a vida e missão dos presbíteros, como diz VALLE, se "*definam em função de um ideal religioso que, psicologicamente, é mais do que apenas uma identificação com papéis e modelos ora tornados disfuncionais" (1974, p. 52-53),* na contemporaneidade, parece que é o religioso que se rende a "um poder mais alto"! Como muitos valores da sociedade secularizada podem estar implícitos nos modos de entendimento dos indivíduos que abraçam o presbiterato[70], o que pode acontecer é a possibilidade de se assumir o presbiterato com uma marca muito forte de subjetivismo, significando assim, uma legitimação, sem nenhuma criticidade do processo de secularização. Para ANTONIAZZI, corre-se o risco de se revelar nesses presbíteros "*uma forte influência da tendência contemporânea ao subjetivismo: escolho o modelo que me convém, no qual acredito, do qual espero uma realização pessoal" (*2004b, p. 43). Assumir desta forma o presbiterato não quer significar ser um presbítero pós-convencinal. O que pode estar havendo é ser apenas uma "secularização do presbítero" e não a configuração de uma possível identidade pós-convencional.

Assim, podemos dizer que muitos presbíteros que pensam estar vivendo uma inserção na sociedade moderna, como se isto fosse um modo original, sinal de adaptação na sociedade moderna, algo inovador, o que pode estar acontecendo é mais uma descaracterização da "função e missão" do presbítero ou do modelo de presbítero proposto oficialmente pela Igreja

---

[69] - A "razão cínica" pode ser compreendida como um modo de manifestação da indignação do presbítero contra o regime não democrático. Segundo BARUS-MICHEL, "*é reclamado o direito à expressão e o direito à democracia que eles buscam" (*BARUS-MICHEL, in ARAÚJO, SOUKI & FARIA, 2001, p. 30). Como o magistério é tido como autoridade sagrada, há muitas vezes um questionamento dessa autoridade sagrada e um pedido para que as decisões sejam tomadas de modo democrático. Mas em que se apoia a legitimação da autoridade sagrada? Segundo BARUS-MICHEL, "*A autoridade divide com os deuses a dimensão do sagrado"* (BARUS-MICHEL, in ARAÚJO, SOUKI & FARIA, 2001, p. 30).

[70] - Para VALE, *"é sabido que mesmo pessoas adultas não escapam à influência do meio cultural (dentro e fora da Igreja) no qual vive" (*2004, p. 72).

Católica, isto é, a imposição de "seu jeito próprio de ser", um "modelo" que prima, de preferência, pelo subjetivismo e pelo individualismo.

A hipótese de que o processo de secularização é um indicador mais plausível pelo qual passa o presbítero pode ser interpretada nos resultados da pesquisa de Edênio Valle, sobre a secularização do clero de São Paulo. Assim se expressa Edênio Valle: *"indicam uma consciência dos próprios direitos e responsabilidades e uma valorização da realidade profana como fonte de espiritualidade (...) dizem também respeito a atitudes secularizada, colhendo um estilo novo no comportamento dos sacerdotes: afirmação responsável da experiência autônoma do indivíduo e do grupo cultural; busca e revisão crítica da espiritualidade, necessidade de abertura a modelos comportamentais novos. Há também uma nota clara de rechaço à institucionalização e ao controle desde cima" (1974, p. 85-86).* Todos os fatores tipificados por VALLE representam mais um processo de secularização do que a configuração de uma identidade presbiteral pós-convencinal.

Para VALLE, um presbítero com postura convencional, tenderá naturalmente, a ser mais dogmático: "*os sujeitos de atitudes religioso-convencionais têm uma maior tendência ao dogmatismo que os sujeitos de atitudes sócio-políticas" (1974, p. 132).* Desta forma, podemos concluir que um presbítero, que se define por uma identidade mais convencional, naturalmente será mais dogmático, menos tolerante, ao passo que um presbítero que se define por uma postura pós-convencional terá mais possibilidade de ser menos dogmático e intolerante, consequentemente, assumindo uma atitude de abertura e de busca diante dos novos desafios da modernidade.

Para VALLE (1974), fatores familiares: como paternidade[71] (Cf. p.172-188), maternidade[72] (Cf. p. 188-207) e também fatores como idade mais avançada[73] (Cf. p.221-222) e situação sócio econômica mais baixa (Cf. p. 222-224), urbanização[74] e informação[75] (Cf. p. 224-228) podem influenciar em comportamentos mais convencionais, sendo estes presbíteros mais propensos a assumirem atitudes mais dogmáticas e conservadoras, embora tudo isso, como diz VALLE, seja um "*jogo complexo de interações*" (1974, p. 264).

Para SANTAGADA, presbítero Argentino, membro da OSLAM (Organização dos Seminários Latinos Americanos), a imagem de Igreja que o indivíduo leva dentro de si, consequentemente, fará emergir a imagem de presbítero para sua possível identificação:

---

[71] - Para VALLE "*os sacerdotes que percebem o pai como pouco severo (...) tendem a ser mais sacros que aqueles que o percebem como severo" (1974, p. 253).* Um referencial teórico para a discussão da função do pai nos é fornecida pela psicanálise. A questão foi originalmente levantada em *Totem e Tabu (1913) e psicologia de grupo e análise do ego (1921)* os mais citados. É neles que Freud fornece os dois modelos paradigmáticos do "pai", "líder" ou "chefe". Em *Totem e Tabu* ele retoma a lenda do pai primitivo tirano, um macho que tomava só para si todas as fêmeas da horda. Esse tirano negava aos filhos a possibilidade das satisfações libidinais, o acesso à sexualidade. Isso significava também que negava tanto aos filhos quanto às mulheres o acesso ao político, a toda instância de poder, de decisão ou participação (Cf. FREUD, 1974).

[72] - Para VALLE "*os indivíduos de atitudes religioso-convencionais tenderiam a uma maior identificação com a figura materna" (1974, p. 206).*

[73] - VALLE constata que a "*idade, como era de esperar, é a mais importante das covariadas"* (1974, p. 266).

[74] - Para VALLE *"quanto maior o índice de urbanização, tanto mais intensa em todos os 3 subgrupos de dogmáticos a tendência a assumir atitudes de tipo secular" (1974, p. 254).*

[75] - VALLE constata que se os presbíteros "*vivem em pequenos centros tornam-se menos seculares, se vivem em S.Paulo, podem tornar-se mais seculares" (1974, p. 255).*

autoritário[76], litúrgico[77], líder[78] ou comprometido[79]. Dependendo da imagem de Igreja será sua possível identidade de presbítero. Nesta mesma linha de raciocínio temos o livro de GUERRE sobre a "Espiritualidade do Sacerdote Diocesano" (1987). Desta forma, temos outros fatores, além dos levantados por VALLE, a influenciar na formação de uma atitude mais convencional ou do presbítero, que são as imagens de Igreja que cada presbítero leva dentro de si.

Muitos dos adultos permanecem neste nível por boa parte da vida ou até por toda ela. Assim, é de se supor que grande maioria dos presbíteros se alinhem no nível convencional. Neste nível a tendência é a adaptação do presbítero às normas do magistério da Igreja para poder ser considerado um "bom presbítero". Desta perspectiva, reconhece a existência de relações sociais perante as quais deve tomar posição, cumprindo as exigências que a Igreja lhe impõe e assumindo seu papel social. Segundo PINZANI, "*as atitudes correspondentes a esse estágio são a gratidão, o respeito pelos adultos etc. O sujeito é movido pelo desejo (ou pela necessidade) de receber a aprovação do seu ambiente social (...) Ao mesmo tempo, abandona as atitudes centradas no ego dos primeiros três estágios e reconhece a importância da existência de regras para o funcionamento da sociedade" (2008, p. 34-35).* Neste estágio encontramos muitos presbíteros que orientam sua vida com base na tradição, num respeito dogmático das leis e regras sociais. A lei deve ser observada enquanto lei pelo simples fato de provir de uma pessoa dotada de autoridade.

Psicossocialmente uma identidade presbiteral que se prima, de preferência, pelo convencional terá mais possibilidade de segurança e proteção oficial do magistério da Igreja Católica no exercício do ministério presbiteral.

#### 1.4.2.1.3 – Nível pós-convencional

Segundo Habermas, "*a identidade do papel é substituída pela identidade do Eu, na exata medida em que o eu generaliza essa capacidade de superar uma velha identidade e aprende a resolver as crises de identidade, reconquistando em nível mais alto o equilíbrio perdido entre si e a realidade social modificada" (*1983, p. 25). Quando isto acontece, o Eu pode conservar-se igual aos outros, mas, ao mesmo tempo, absolutamente diverso, representando a si mesmo como um sujeito que organizou suas interações num contexto biográfico inconfundível. Na sociedade moderna, essa identidade do Eu pode ter como suporte o papel individual.

---

[76] - Para SANTAGADA o presbítero autoritário partilha de uma concepção de Igreja como instituição de salvação: "*Su modelo sacerdotal proviene de una concepción de la Iglesia como institución de salvación, que posee una potestad sagrada instituida por el mismo Cristo y se ejerce con distintas funciones establecidas por las normas canónicas" (1986, p. 19).*

[77] O presbítero litúrgico, segundo SANTAGADA é aquele presbítero que tem uma visão de Igreja sacramental: "*Su tipo sacerdotal viene de una visión de la Iglesia sacramental, que se hace sobre todo en el culto. Da lugar al deseo de ser hombres santos, castos, orantes, calmos, dominados, penitentes" (1986, p. 19).*

[78] - O presbítero líder é aquele que tem uma visão de Igreja como comunidade de comunidades: "*Posee una visión de la Iglesia como comunidad de comunidades, en la cual hay que pastorear al pueblo de Dios. Se siente moderador, jefe, hombre carismático que debe conducir a los suyos a participar activamente en la comunidad cristiana" (SANTAGADA, 1986, p. 19).*

[79] - O presbítero comprometido é aquele tem uma visão de Igreja como serviço: "*Para él la Iglesia se define, ante todo, por su actitud de servicio y su buena voluntad hacia los 'alejados', los oprimidos, los efectivamente pobres. Se ejerce aceptando que uno es la voz de los que no tienen voz" (SANTAGADA, 1986, p. 19).*

No nível convencional os indivíduos tendem a ser guiados mais por regras do que por princípios. Somente no terceiro nível, pós-covencional autônomo ou fundado em princípios, a reciprocidade é efetivamente realizada. É somente neste nível, que a identidade do papel é substituída pela identidade do "EU". Neste nível o ator é capaz de recusar, questionar ou contestar o que ele acha errado nos papéis apreendidos, uma vez que passa a perceber a diferença que existe entre as normas vigentes ou herdadas e a possibilidade de produzir normas, ou até mesmo de reformular normas já existentes. Neste nível, para Habermas, o ator se vê inserido na sociedade e, ao mesmo tempo, independente do contexto social e da sociedade[80].

Neste terceiro nível, o ator passa da identidade natural, pré-convencional e da identidade do papel, convencional, para a identidade do "Eu". O nível III é o da autonomia e de uma conduta consciente da vida, é do "Eu" por excelência. Neste nível pós-convencional, a reciprocidade é efetivamente realizada. O egocentrismo dos níveis anteriores é elevado a princípio, tornando-se a base para a interação social entre os sujeitos legais. Quando os atores são capazes de buscar o entendimento em sua interpretação cultural, os valores, normas, ideias são atribuídos aos indivíduos como qualidades do indivíduo. O consenso chegado após a interação sobre normas de ação lícitas e universais assume caráter moral universal. Na interação, cada indivíduo autônomo, com uma conduta consciente da vida, deve ser capaz de pôr à prova a generalização de sua norma. Como diz FERREIRA, "*É somente no âmbito de uma ética universal da linguagem que se torna objeto do discurso prático também a interação dos carecimentos, ou seja, daquilo que cada indivíduo crê ser entendido e afirmado como seus verdadeiros interesses" (2000, p. 116).*

Uma identidade presbiteral pós-convencional pode sinalizar psicossocialmente para um presbítero que se apresente de forma mais democrática, flexiva em sua atuação. Para Habermas, o mundo em que vivemos sinaliza para maior democratização. O Estado Moderno secularizado também deve *"servir para a criação de possibilidades para um pluralismo religioso pacífico" (*2007, p. 9). Criando espaço democrático de convivência e respeito e tolerância mútua, o Estado Moderno tem o dever de proteger o cidadão, seja ele religioso ou não. O etos do cidadão liberal exige, de ambos os lados, a certificação reflexiva de que

---

[80] - Para HABERMAS, *"Nesse nível, há um claro esforço no sentido de definir os valores e os princípios morais que têm validade e aplicação independentemente da autoridade dos grupos ou das pessoas que os sustentam e do fato de que o próprio indivíduo se identifique ou não com tais grupos. Esse nível tem também dois estágios: Estágio 5: A orientação legalista social-contratual, geralmente com acentuações utilitárias. A ação tende a ser definida em termos de direitos individuais gerais e de standards que foram criticamente examinados pela (e encontraram a aprovação da) sociedade em seu conjunto. Há uma clara consciência do relativismo dos valores e das opiniões pessoais e uma correspondente acentuação das regras de procedimento capazes de obter o consenso. Com exceção do que foi concordado constitucional e democraticamente, o direito é questão de 'valores' e 'opiniões' pessoais. O resultado é uma acentuação do 'ponto de vista legal', mas com uma insistência na possibilidade de mudar a lei em função de considerações racionais de utilidade social (ao invés de congelá-la, como o Estágio 4, o da 'lei e da ordem'). Fora do terreno legal, o livre acordo e o contrato são os elementos que determinam a obrigação. Essa é a moralidade 'oficial' do governo e da Constituição nos Estados Unidos. Estágio 6: A orientação no sentido dos princípios éticos universais. O que é justo é definido pela decisão tomada pela consciência, de acordo com princípios éticos autonomamente escolhidos, os quais apelam à compreensividade lógica, à universalidade e à consistência. Esses princípios são abstratos e éticos (a regra de ouro, o imperativo categórico); não são regras morais concretas, como os Dez Mandamentos. Em substância, são princípios universais de justiça, de reciprocidade e igualdade dos direitos humanos, e de respeito pela dignidade dos seres humanos como pessoas individuais" (1983, p. 61).*

existem limites para o saber. Numa esfera pública, os participantes do debate têm de se comprovarem para além dos limites fixados pelas visões de seus próprios mundos. O reconhecimento recíproco pode significar que cidadãos seculares e religiosos estejam dispostos a se ouvirem mutuamente em debates públicos e aprendem uns com os outros. Este modo de se comportar sugere um enfoque cognitivo que não pode ser imposto de cima para baixo. Desta forma, o presbítero católico deve estar preparado para entrar no debate. Ele tem de aprender a relacionar, do modo reflexivo e compreensível, suas próprias convicções de fé com o fato do pluralismo religioso e cultural. Os modos de pensar fundamentalistas, segundo Habermas, "*não se conciliam com a mentalidade a ser compartilhada por um grande número de cidadãos quando pretendem manter coesa a comunidade democrática" (2007, p. 10).*

O secularismo que emoldura a imagem do mundo científico insiste na ideia de que as religiões têm formas de pensamentos arcaicos em suas doutrinas religiosas e que isto foi superado pelo mundo científico. Para Habermas, o pensamento pós-metafísico não-derrotista estabelece *"relações falibilistas com os dois lados – e o faz estribando-se numa reflexão sobre os próprios limites e numa tendência à superação de limites, inserida nele mesmo. Porque ele desconfia tanto das sínteses das ciências naturais como das verdades reveladas" (2007, p. 13).* Para haver coesão entre o mundo religioso e secular é necessário haver flexibilidade. Mas isto não basta. Aí entra, para Habermas, o observador pós-metafísico. O presbítero católico deverá evoluir-se para ser um observador pós-metafísico. Ser pós-metafísico é ser pós-convencional. No pós-convencional, há o reconhecimento de que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais ou absurdas. As religiões, segundo a tese hegeliana, constituem parte integrante da própria história da razão. E o pós-convencional inclui na sua própria genealogia as tradições metafísicas e religiosas. De acordo com tal premissa seria irracional colocar de lado as tradições religiosas como irracionais. Desta forma, o presbítero católico como parte de uma tradição religiosa deverá estar em condições de dialogar com o mundo. Supõe-se que o presbítero pós-convencional seja capaz de dialogar com o mundo moderno gerando coesão e consenso.

Para Habermas o convencional, à proporção que faz uso da ideia reguladora do mundo, recai na ilusão de uma ordem do mundo hipostasiada. Além disto, o uso reificador da revelação como regulador da ordem do mundo confunde o projeto constitutivo de um *focus imaginarius* para o andamento da pesquisa com a constituição de um objeto acessível à experiência. O modo "transcendente" de conhecer e compreender os fatos, a história da humanidade, a vida e as decisões a serem tomadas ultrapassam os limites da experiência possível. Tal ultrapassagem de limites conduz a uma assimilação indevida do conceito de "mundo" como totalidade de todos os objetos experimentáveis capaz de representar um mundo como tal. Habermas fala da "destranscendentalização" de muitos conceitos e doutrinas como caminho que leva "*de um lado, à inserção de sujeitos socializados em contextos do mundo da vida; de outro lado, ao entrecruzamento da cognição com o falar e o agir"* (2007, p. 39). A destranscendentalização leva o sujeito a perder a posição que o mantinha para além do espaço e do tempo e se transformar em inúmeros sujeitos providos da faculdade de falar e

agir. Desta forma, o Presbítero pós-convencional possivelmente seria um indivíduo destranscendentalizado.

Segundo Habermas, na destranscendentalização "*as ideias teóricas da razão saem, de certa forma, do mundo estático do inteligível e passam e desenvolver sua dinâmica no interior do mundo da vida" (*2007, p. 44). No mundo inteligível, nos lembra Kant, nós temos apenas uma "ideia" e não um "conhecimento". A transposição da ideia cosmológica para a suposição de um mundo objetivo comum libera os recursos de mundo, outrora inteligíveis, para a aquisição de conhecimentos empíricos. Este posicionamento permite a continuidade entre a reflexão do conhecimento objetivo e as reflexões espontâneas dos interessados e as reflexões da sociedade atual, mas isto só é possível de acontecer através de sujeitos providos da capacidade de falar e agir. Sendo possível este posicionamento na construção da identidade presbiteral, implicaria a possibilidade de reflexão do conhecimento objetivo do magistério da Igreja Católica sobre a identidade presbiteral, da reflexão espontânea sobre identidade dos presbíteros vinda dos presbíteros e da reflexão sobre o "cidadão religioso", como representante da religião, no caso o presbítero católico, vindo da sociedade atual. Desta forma, a descentralização se abre como possibilidade de pensar uma identidade coletiva do presbítero em referência à tradição, mas sem perder o vínculo com o indivíduo presbítero e com o social, permitindo, assim, se necessário, inovação em algum grau nas formas psicossociais de representação dessas identidades.

RICOEUR, falando de "reconhecimento e identidade coletivas" e comentando uma obra de Jean-Marc Ferrey, "*Les Puissances de l'expérience. Essai sur lídentité contemporaine"*, traz uma percepção sobre o entendimento de "formas de identidade destranscendentalizadas": "*Para nós, o interesse desse trabalho de rearticulação das formas de identidade é o de não se limitar à narração e à identidade narrativa, cuja pertinência o autor não nega, tratando particularmente das categorias de 'evento' e 'destino'. A desconfiança acerca de um uso exclusivo da forma narrativa da identidade se baseia em sua aplicação à tradição e aos mitos fundadores. Ele vê, assim como eu também, na interpretação a virada crítica à qual devemos a racionalização das imagens míticas e religiosas do mundo. Mas a verdadeira reviravolta da análise ocorre com a referência, em linha abertamente habermasiana, à argumentação como força crítica" (2006, p. 152-153).* Assim, a reconstrução das formas de identidades coletivas está num nível mais alto, isto é, vinculado a filosofia da linguagem que em sua abertura criadora está em contraste com o encerramento do indivíduo ou instituição em pretensão à identidade formal e transcendental. Tal entendimento leva à compreensão de que, na possibilidade de uma identidade presbiteral "destranscendentalizada", deve-se pressupor a ação no nível das representações coletivas que mediatizam a instauração do vínculo social. Instauração esta, como potencial de reconstrução, fugindo à repetição e se revelando inovadora em algum grau.

A partir do momento em que há uma comunicação recíproca, em que os sujeitos são reconhecidos como capazes de falar e de agir e desejam, como diz HABERMAS, "*entender-se 'sobre algo' ou pretendem arranjar-se 'como algo' no trato prático, têm-se de poder 'referir-se',*

*a partir do horizonte de seu respectivo mundo da vida compartilhado, 'a algo' no mundo objetivo" (*2007, p. 39). A objetividade do mundo tem de ser interpretada no sentido de que ela nos é dada como um "mundo" que é idêntico para todos. Para falantes e autores o "mundo objetivo" sobre o qual eles se entendem e no qual podem intervir deve ser o mesmo. De um ponto de vista ontológico, o idealismo transcendental que concebe a totalidade de tudo que existe como um "mundo para nós", é substituído por um realismo interno. Somente a partir desta impostação é que é possível distinguir-se entre "realidade" representada na linguagem revelada como caminho certo e seguro para o homem e aquilo que ele tem de enfrentar no trato prático com sua "existência" no mundo.

Supõe-se que um presbítero pós-convencional seja racional. Para Habermas as tradições religiosas "*não são simplesmente irracionais e absurdas (...) Somente sob tal pressuposto, os cidadãos não religiosos podem tomar como ponto de partida a ideia de que as grandes religiões mundiais poderiam carregar consigo instituições racionais e momentos instrutivos de exigências não quitadas, porém, legítimas" (*2007, p. 12). Desta forma, podemos falar da fisionomia de um Presbítero Católico mais racional. Afinal de contas este modo de dizer não deveria causar nenhuma estranheza no seio do magistério da Igreja Católica uma vez que todo candidato para ser admitido como presbítero necessita cursar filosofia, que é uma ciência que prima pela busca da racionalidade do conhecimento.

Uma postura pós-convencional é uma postura que leva em conta os contextos do mundo da vida. Esta postura pós-convencional se apresenta, na modernidade, como necessária para a união dos esforços na preservação da vida. Assim, os representantes das religiões, na legitimação das doutrinas religiosas, nas disputas discursivas pela interpretação das verdades doutrinais deveriam sempre mais incluir os contextos do mundo da vida que se alteram constantemente. Assim, ao rever as interpretações das doutrinas reveladas e buscar sua atualização deve ser sempre mais incluído o mundo da vida.

No estágio pós-convencional o presbítero, se é possível pensar assim, desenvolve psicossocialmente uma concepção moral autônoma e independente dos padrões tradicionais, sem ceder à pressão que a sociedade exerce sobre ele a fim de que se adapte a tais padrões. Assim, este presbítero orienta-se com base em princípios, não apenas na autoridade da lei ou de pessoas. Neste nível o presbítero orienta-se com base em direitos e liberdades subjetivas e em padrões de comportamento sobre os quais há na sociedade consenso geral alcançado mediante argumentos, ou seja, sem apelar tão-somente à tradição[81].

A sociedade pós-convencional precisa de presbíteros capazes de colocar-se no nível moral pós-convencional, pois somente nele, como vimos, será possível reproduzir a solidariedade necessária para a integração social.

[81] PINZANI comenta que nos dois estágios propostos por Habermas, neste nível, "*o indivíduo reconhece a existência de interesses e opiniões diferentes e busca um acordo com os outros indivíduos a fim de alcançar um ponto de vista aceitável para todos (...) O próprio indivíduo decide quais são os princípios que devem orientar seu agir; não se trata de normas éticas concretas (ou seja, de normas tradicional ou socialmente aceitas), mas de princípios abstratos com base nos quais podem ser fundamentadas regras morais" (2008, p. 35-36).*

**1.4.2.2 - Identidade presbiteral pós-convencional e a questão da mulher**

Dentro da Psicologia Social científica, segundo STREY, "*os temas de gênero tenham pouca expressão e, no máximo apareciam como sexo, indicando as diferenças encontradas entre homens e mulheres em experimentos de laboratório ou de campo" (*2007, p. 181). Do mesmo modo, podemos dizer que dentro da história do cristianismo este quadro não é diferente e ainda mostra dificuldade em reverter-se. O feminismo levou à aparição de mudanças importantes no século XIX da qual uma delas é a presença das mulheres na cena política e social. A luta pela igualdade e da realização da igualdade para as mulheres se constitui no pilar do feminismo[82].

Uma identidade presbiteral nos moldes tradicionais da Igreja Católica se apresentava com possibilidade de oferecer referência mais forte para a sociedade; já uma identidade presbiteral nos moldes pós-tradicionais, naturalmente será uma "identidade fraca", porque se apresenta como caminho de desenvolvimento e integração apenas esboçado e deve se realizar num clima de incertezas e fragilidades, de busca de novos ajustamentos[83]. Pensar uma identidade pós-convencional é pensar psicossocialmente, além de um presbítero mais democrático, flexível, aberto às discussões do mundo moderno, também na possibilidade de acolher, no ministério presbiteral, a figura feminina. Na teologia Protestante a figura da mulher já não é problema para assumir o ministério presbiteral, mas não faltam também, teólogos católicos, que defendam esta possibilidade e a justificam a partir da organização dos primeiros cristãos, como HARING, SOBERAL, BINGEMER, MEYER-WILMES entre outros. Segundo SOBERAL, Teólogo: "*A participação feminina no culto sinagogal e do tempo tinha as limitações que a cultura religiosa havia imposto de acordo com a legislação vetotestamentária e as interpretações do judaísmo" (1989, p. 141).*

Para MEYER-WILMES (1999) algo que também é levantado e questionado com muita frequência é o fato de que a mulher "não é suficientemente valorizada na Igreja nem reconhecida pela contribuição que oferece". Num mundo em que, a cada instante, vai se firmando o repúdio contra toda e qualquer discriminação da mulher, a animação vocacional é convidada a rever tal situação. Ultimamente isso tem se agravado ainda mais devido ao crescente autoritarismo de alguns ministros ordenados. O mais angustiante é que se constata

---

[82] - Para Strey, Psicóloga, doutora em Psicologia Social (Universidade de Autônoma de Madri), professora do Instituto de Psicologia da PUCRS, para uma análise de gênero é necessário "*fazer algumas colocações sobre o movimento feminista, que está constantemente associado aos estudos de gênero. Esse movimento teve suas origens em vários acontecimentos: na revolução norte-americana, quando John Stuart Mill reivindica para as mulheres as promessas da Declaração de Independência; na Revolução Francesa, com a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã redigida por Olímpia de Gouges em 1791 (inspirada na Declaração dos Direitos do Homem) e 'A Reivindicação dos Direitos da Mulher' de Mary Wollstonecraft de 1792, um dos seus documentos fundamentais, que, sem outorgar direitos às mulheres, proporcionaram as bases conceituais e teóricas que permitiram a luta pela igualdade de direitos políticos e educativos. Abriu-se um espaço público às mulheres no qual puderam manifestar-se, ainda que o discurso e as práticas femininas se mantivessem calados durante um longo tempo" (2007*, p. 181);

[83] - Segundo COZZENS, *"O teólogo jesuíta Michael Buckley, quando reitor do The Jesuit School of Theology, em Berkely, propôs que o que a Igreja precisava em seus sacerdotes era alguns homens fracos. Ele pergunta sobre o seminarista preste a ser ordenado: 'este homem é fraco o bastante para ser um sacerdote?' Sua pergunta nos remete à humanidade de Cristo, que foi julgado um líder fraco e ineficaz de um movimento religioso constituído por camponeses judeus desestimulados e confusos, à fraqueza de um hesitante Pedro, à ambição de Tiago e João" (2001, p.111).*Um presbítero fraco, a semelhança de Cristo, neste caso, se apresenta com possibilidades, em sua liberdade e maturidade, poder pregar com convicção e paixão o Evangelho de Jesus Cristo na modernidade secularizada.

o problema, mas falta-nos coragem para assumir posturas mais coerentes. Portanto, a pergunta de fundo, que precisa ser feita com muita humildade, mas também com bastante coragem, é se as mulheres, pelo simples fato de serem mulheres, não são chamadas por Deus para diversos serviços e ministérios na Igreja. E o que está por detrás deste questionamento é a certeza de que "*a vocação para o ofício não é opção de alguns cristãos ou de algumas cristãs, mas constitui parte essencial da existência cristã, que busca adquirir forma como participação no serviço de Cristo*"[84]. Segundo STREY o sexo biológico com o qual se nasce não é determinante, em si mesmo, para o posterior desenvolvimento de responsabilidades ou papéis a desempenhar, sendo determinante o processo da socialização e outros aspectos da vida em sociedade e decorrentes da cultura, que abrage homens e mulheres desde o nascimento e ao longo de toda a vida, em estreita conexão com as diferentes circunstâncias socioculturais e históricas[85].

A figura da mulher é um grande desafio à vida e ministério do presbítero, que segundo BINGEMER teóloga brasileira, é o desafio *"de abrir as portas do coração a suas irmãs e companheiras mulheres e ajudá-las a tomar consciência da unção que também receberam no seu Batismo e que lhes dá o direito de participar na poesia do anúncio do Evangelho e no serviço alegre e disponível, carinhoso e amoroso, de todo o povo de Deus" (*2004, p. 123)[86]. Nós nos acostumamos a considerar a questão dos ofícios na Igreja como um assunto preferencialmente dogmático. Segundo MEYER-WILMES, citando Edith Stein, que se pronunciava sobre a questão da ordenação das mulheres em 1932: "*Do ponto de vista dogmático não me parece existir nenhum obstáculo que pudesse impedir a Igreja de realizar tal inovação, até o momento inaudita..." (in* MEYER-WILMES, 1999, p. 80). Até recentemente, o patriarcado era a forma prevalecente na hierarquia de gênero na civilização ocidental. No modo de pensar patriarcal, em virtude de serem simbolicamente masculinos os papéis presbiterais, a discriminação contra as mulheres recebe o reforço ideológico. Nesta teoria dá-se por suposto que cada pessoa cumpre seu papel. Segundo STREY, "*todas as sociedades explicam as hierarquias sociais através de origens divinas, de costumes ou naturais para as hierarquias sociais" (2007, p. 186).* Desta forma, a tendência é continuar propondo razões divinas para a continuidade da desigualdade dos sexos no exercício dos papéis presbiterais.

---

[84] - Cf. MEYER-WILMES, H., *"Da variedade de ofícios numa Igreja pós-moderna*", em Concilium 281 (1999/3), p. 78-100;

[85] - Para STREY, *"o sexo biológico com o qual se nasce não determina, em si mesmo, o desenvolvimento posterior em relação a comportamentos, interesses, estilos de vida, tendências das mais diversas índoles, responsabilidades ou papéis a desempenhar, nem tampouco determina o sentimento ou a consciência de si mesmo/a, nem das características da personalidade, do ponto de vista afetivo, intelectual ou emocional, ou seja, psicológico. Isso tudo seria determinado pelo processo de socialização e outros aspectos da vida em sociedade e decorrentes da cultura, que abrage homens e mulheres desde o nascimento e ao longo de toda a vida, em estreita conexão com as diferentes circunstâncias socioculturais e históricas" (2007, p. 182-183).*

[86] - Para BINGEMER, "*Sobre a corporeidade feminina pesa um estigma que vem de muito longe, do inconsciente coletivo da humanidade e que passa por todas as religiões, mas muito concretamente pela tradição Judaico-cristã (...) Apesar de toda a evolução trazida por Jesus, que teve as mulheres entre suas mais queridas amigas e destinatárias privilegiadas de seus milagres, que à diferença dos outros rabis admitiu mulheres em seu grupo mais próximo, que teve sempre carinho e ternura para com elas; apesar de inspirada intuição da primeira Igreja que instaurou como porta de entrada no Cristianismo um rito não sexista como o Batismo, inteiramente diferente da circuncisão, que passa necessariamente pela anatomia masculina; temos que admitir que a presença da mulher ainda é, em certos meios clericais, um elemento perturbador" (*2004, p. 122-123).

Para o Cardeal KASPER, "*Com o fato de que as mulheres tinham tarefas importantes segundo o Novo Testamento, mas não foram chamadas ao círculo dos Doze, nem ao círculo dos apóstolos no sentido mais estrito, a Igreja Católica justifica que não se vê autorizada a ordenar mulheres ao presbiterado" (*2008, p. 50). A mulher, na sociedade moderna, vem galgando cada vez mais postos que historicamente eram exclusivos do homem e isto tem levado muitos presbíteros e leigos ao questionamento do lugar da mulher nas estruturas da Igreja Católica e a busca de uma compreensão psicossocial mais abrangente do presbiterato. Isto podemos ver, no Brasil, nas pesquisas liderada por PAULA. Segundo PAULA, pesquisando 56 presbíteros e 204 leigos da Arquidiocese de São Paulo, "*75% dos padres não consideram que a extensão da ordenação às mulheres vá destruir a função sacerdotal (...) Considerando a igualdade entre homens e mulheres dentro da Igreja, entende-se que o padre deve aceitar mudanças para um maior equilíbrio entre os gêneros" (*2006, p. 65).

Pensar assim, um presbítero pós-convencional supõe que se possam vencer os modos tradicionais de narrar a figura presbiteral e possam buscar, a partir de outros textos bíblicos, a valorização da figura da mulher conforme afirma o texto bíblico: *"Pois todos vocês, que foram batizados em Cristo, se revestiram de Cristo. Não há mais diferença entre judeu e grego, entre escravo e homem livre, entre homem e mulher, pois todos vocês são um só em Jesus Cristo" (*Gl, 3,27-28). Num recente livro Dom Clemente (2008), bispo emérito de Nova Friburgo, defende a tese de maior valorização da figura da mulher dentro da Igreja. Admitir a figura da mulher dentro dos quadros presbiterais da Igreja Católica implica pensar em uma nova identidade presbiteral.

Mesmo que seja difícil pensar a reversão do quadro de subordinação das mulheres dentro dos quadros da Igreja Católica, nossa tarefa dentro da Psicologia Social é buscar uma explicação histórica e cultural para a situação das mulheres e dos homens ao longo da história do cristianismo. Como exemplo podemos ver nos estudos recentes mais críticos sobre o cristianismo que mostram que em suas origens parece que não existia um exclusivismo para as "funções sagradas", sendo independente do sexo. Nos Atos dos Apóstolos e nos escritos de São Paulo aparece muitas vezes o conceito 'oikos' ou 'oikia', a Igreja Doméstica. Algumas são chamadas pelo nome de uma mulher, como por exemplo, a casa de Estéfanas (Cf. 1Cor 16,15) ou um casal, Priscila e Áquila (1Cor 16,19). Em Cor 11,5 encontramos um texto falando que existia mulher orando e profetizando em Coríntios: "*Mas toda mulher que ore ou profetize com a cabeça descoberta desonra a sua cabeça".* Essa passagem se refere às normas pastorais ou disciplinais. As normas pastorais são suscetíveis de mudanças, conforme as pessoas, lugares, tempos e necessidades pastorais. Paulo elogia Febe, a irmã diaconisa da Igreja de Cencrea (Cf. Rom, 16,1). Com o mais alto elogio, Paulo fala de Andrônico e Júnia, parentes e companheiros de cativeiros, apóstolos eminentes (Cf. Rom 16,7). No final da epístola aos Romanos encontramos uma longa lista de mulheres dedicadas ao serviço do Reino. Nos Atos dos Apóstolos encontramos Pedro visitando a casa de Maria: "*Dando-se conta da situação, dirigi-se à casa de Maria, a mãe de João, o que tem o cognome de Marcos" (At 12,12).* Em Timóteo 3,11, temos a seguinte passagem falando dos diáconos: "*Também as*

*mulheres devem ser respeitáveis, não maldizentes, sóbrias, fiéis em toda as coisas".* Nas casas dessas famílias se celebrava a refeição eucarística com grande simplicidade e imensa alegria. As celebrações aí nos levam a abrir espaço para pensar que eram presididas por mulheres sem qualquer problema. Para Haring "*as questões acerca da 'validade' eram aí absolutamente desconhecidas" (1995, p. 68).* As mulheres que acompanharam Jesus em seu ministério público, aparecem no princípio associadas e integradas à comunidade cristã primitiva: *"Todos estes, unânimes, perseveravam na oração com algumas mulheres, entre as quais Maria, a mãe de Jesus, e com os irmãos dele" (At 1,14).*

**1.4.2.3 – Metamorfoses e políticas de identidade presbiterais emancipatórias**

Ao longo da caminhada presbiteral são muitas as mudanças que realizam o devir pessoal e religioso do presbítero católico. Algumas são de crescimento e evolução, outras de ajustes tardios. Todas essas mudanças estão em busca de sentido do próprio existir humano ou de resignificação de sentido de seu papel para os crentes. Conceber a identidade presbiteral como metamorfose, como movimento, como um processo sempre em construção dialética, isto é, de negação e de afirmação da identidade presbiteral, permite resgatar a possibilidade de cada presbítero construir sua identidade e fazer sua história. É este processo que possibilita a humanização do presbítero e é isto que faz existir, como diz CIAMPA, a história[87]. Como o presbítero é um ser social histórico, ele vai sempre construir história. É por isto que podemos dizer com o Conselho Nacional de Presbítero: "Presbítero do Brasil construindo história".

A Psicologia Social, segundo Lane, tem uma compreensão social e histórica do ser humano: "*o ser humano traz consigo uma dimensão que não pode ser descartada, que é a sua condição social e histórica, sob o risco de termos uma visão distorcida (ideológica) de seu comportamento" (1986, p. 12).* Desta forma, a história individual é considerada enquanto história social que antecede e sucede à história do indivíduo. Tal compreensão se faz essencial para pensarmos o presbítero católico como produto e produtor, não só de sua história pessoal, mas da história da identidade presbiteral, da religião e da sociedade. Este é o grande contributo da Psicologia Social que possibilita a emergência de novos sujeitos presbíteros, portadores de novos sentidos. Mas cabe perguntar: por que alguns comportamentos presbiterais são reforçados, enquanto outros são punidos dentro de um mesmo grupo social? Qual a política de identidade que o magistério da Igreja Católica tem usado na construção da identidade presbiteral?

A identidade não é algo isolado da pessoa e da "função" que o presbítero é chamado a exercer a partir da sua ordenação. A partir da ordenação, deve passar a existir uma Identificação da pessoa do presbítero com o papel de presbítero como uma simbiose, uma totalidade, a ponto de poder dizer "eu sou presbítero" ou, dizendo de outro modo, o indivíduo ordenado passa a se autodeterminar de ora em diante, como presbítero. Mas, como Ciampa,

[87] - Para CIAMPA, "*A história é a progressiva e contínua hominização do homem, a partir do momento em que este, diferenciando-se do animal, produz suas condições de existência, produzindo-se a si mesmo consequentemente"* (in LANE & CODO, 1986, p. 68).

podemos perguntar: "*Como se chega a dizer que identidade é metamorfose?" (2001, p. 130).* À primeira vista o que existe é uma interiorização[88] daquilo que lhe foi atribuído no processo de formação presbiteral. O processo de formação[89] presbiteral traz em seus postulados teóricos e

[88] - A interiorização implica em levar alguma coisa para dentro e a internalização a construção de significados pelos indivíduos daquilo que ele interiorizou. Segundo Vygotsky, que trabalha o processo de formação de conceitos, a internalização está ligada à formação das funções psíquicas superiores como internalização mediada pela cultura. Para Vygotsky o processo de internalização é fundamental para o desenvolvimento do funcionamento psicológico humano. A internalização envolve uma atividade externa que deve ser modificada para tornar-se uma atividade interna, é *interpessoal e se torna intrapessoal* (Cf. 1987, p. 40-41). Para Odair Sass a internalização é um processo consciente que permite "*suplantar a si mesmo, convertendo a si mesmo, como consciência de si, no seu outro"* (SASS, 2004, p. 240). Mais atento do que muitos psicólogos, Habermas distingue as noções de interiorização e de internalização, por vezes usados como equivalentes. Para Habermas a Interiorização consiste em levar para o interior as estruturas externas já organizadas e internalização é um termo mais apropriado para indicar o processo estruturante da experiência individual: "Mead trata de explicar este transito con la ayuda de un mecanismo que él denomina 'adopción de la actitud del otro', ('taking the attitude of the other'). También Piaget y Freud introducen el mecanismo de aprendizaje que representa la conversión de estructuras externas e internas (Verinnerlichung), el primero en el sentido de una 'interiorización' (Interiorisierung) de esquemas de acción y el segundo en el sentido de una 'internalización' (Internalisierung) de relaciones con un objeto social, con una persona de referencia (abandonada). De forma parecida, Mead concibe la internalizacion como subjetivización de estructuras objetivas de sentido, como su traslación al interior. A diferencia de lo que acontece en el caso de la relación reflexiva que se produce cuando un sujeto se vuelve sobre sí mismo para convertirse en objeto de sí mismo, el modelo de la internalización quiere decir que el sujeto se reconoce en algo externo al trasladar a su interior y apropiarse de aquello que se le enfrenta como objeto. La estructura de esta apropiación se distingue de la estructura de la relación reflexiva por el distinto sentido en que discurre: el sí mismo (self) no se relaciona consigo al convertirse en objeto de sí, sino al reconocer en el objeto externo, ya se trate de esquemas de acción o de esquemas de relación, lo subjetivo extrañado" (1987b, p. 19). Habermas critica Mead quando supõem que a internalização se dá quando os participantes de uma interação assumem os próprios gestos e as reações comportamentais do outro. Para Mead a internalização se dá quando o outro adapta sua atitude segundo as orientações do primeiro (Cf.1987b, p. 21-22). Habermas afirma que é preciso dar um sentido mais exigente para o termo internalização: "... cabe dar a la toma de actitud el sentido más exigente de una internalización de posturas de afirmación o negación de enunciados imperativos" (1987b, p. 23). Habermas busca em Tugendhat a solução para a questão da interiorização e internalização: "El primer organismo se relaciona ahora con el otro como con un destinatario que interpreta de una determinada forma el gesto que se le hace; y esto significa que de aquí en adelante hará su ademán con una intención comunicativa. Si suponemos, además, que lo dicho vale también para el segundo organismo, tenemos una situación en que el mecanismo de la internalización de la actitud del otro puede volver a operar, haciéndolo ahora sobre la actitud en que ambos organismos ya no hacen sus gestos intencione recta, como comportamiento adaptivo, sino que se están dirigiendo el uno al otro. Y en cuanto internalizan esta actitud de dirigirse al otro que ven en el otro, y la adoptan también frente a sí mismo, aprenden los papeles comunicativos de oyente y hablante: se comportan entre sí como un ego que da a entender algo a un alter ego" (1987b, p. 24-25). A internalização tem três etapas: a) A primeira etapa da internalização se dá quando há uma adaptação de uma atitude do outro participante da interação a um fragmento da estrutura objetiva de sentido, de sorte que ambos podem vincular os mesmos gestos de interpretação de um e de outro; b) A segunda etapa da internalização se dá quando o outro apreende o que significa utilizar um gesto com intenção comunicativa e se estabelece uma relação recíproca entre falante e ouvinte. Nesta etapa os participantes podem distinguir o tanto que o falante e o ouvinte representam o papel social e o tanto que este papel tem de influxo externo. Paralelamente, aprendem a distinguir entre os atos comunicativos que um dirige ao outro e as ações orientadas em vista de suas consequências, isto é, que visam a ação; c) A terceira etapa da internalização se dá quando há uma adaptação da atitude do outro que é determinante para que os participantes da interação não somente tenham interpretações objetivamente coincidentes, mas sim, atribuam aos mesmos gestos um significado idêntico. Nesta terceira etapa o gesto se torna significante para ambos. Na terceira etapa da internalização, cada um adota diante de si mesmo a atitude crítica do outro ante à interpretação falha de um ato comunicativo, esta se dá com o uso de símbolos criando novas convenções semânticas e símbolos. Assim, segundo Odair Sass, existe uma *"diferença entre as noções de internalização – em que há um 'sentido pessoal' na organização das estruturas externas – e de interiorização – que enfatiza a importação para o interior do sujeito das estruturas externas tal como se apresentam na experiência*" (2004, p. 260, nota de rodapé). Este modo de pensar abre espaço para a psicologia avançar em suas buscas e, se assim não fosse, a psicologia, como campo científico, seria dispensável. Temos por certo, então, que a internalização compreendida nos moldes de Habermas permite ir além da organização das experiências do indivíduo como reprodução pura e simples das estruturas externas – atitudes sociais dos outros – em que aquelas se realizam. Desta forma, temos por certo que são completamente distinguíveis, na experiência do indivíduo, a porção que faz parte do eu – que reage às atitudes dos outros – daquela porção que chega para "mim" e que deve ser processada e internalizada antes de ser integrada ao eu ou incorporada à conduta do indivíduo ou, ainda, tornar-se disponível para o indivíduo.

[89] - Por processo de formação entendemos o tempo em que o candidato passa no Seminário ou Casa de Formação se preparando para ser ordenado. Durante este tempo ele recebe orientação que deve propiciar ao candidato a organização ou reorganização do seu *Self* e da consciência de si mesmo de acordo com o papel ensejado. O processo de formação deve permitir ao candidato a internalização do papel de presbítero e primordialmente a organização das suas experiências. No processo de internalização há alterações profundas nos modos do

metodológicos uma "mística" ou uma estrutura objetiva, como que uma biografia ou modo de ser, de se comportar e de agir que deve ser assimilado de tal forma pelo candidato ao presbiterato que o leve a desempenhar o papel presbiteral com tal grau de identificação, a ponto de não mais poder dizer quem é "fulano" em sua individualidade, mas de ter um "presbítero" em sua totalidade concreta, isto é, o indivíduo que se organiza para formar uma totalidade concreta[90]: o *Self* Presbiteral. Segundo VALLE, o processo de formação não quer significar um processo de coerção, mas que leve a interiorização do modelo oficial de presbítero: "*Com isto não se pretende insinuar que se trate de um sistema de coerção. Ao contrário, no caso dos sacerdotes, o objetivo primário que a Igreja tinha em mente era não a conformidade com as regras, e sim a interiorização personalizada dos valores e dos modelos religiosos do grupo" (1974, p. 20).*

O indivíduo que abraça o presbiterato deve, de ora em diante, ter certos modos, costumes, valores, mística, que lhe permitam ser reconhecido socialmente como sendo presbítero. Para RODRIGUES, ASSMAR & JABLONSKI "*Todo grupo social possui normas sem as quais não seria possível sobrevivência (...) De maneira geral, podemos definir normas sociais como sendo padrões ou expectativas de comportamentos partilhados pelos membros de um grupo" (2005, p. 378).* O magistério da Igreja Católica atua como o primeiro e grande outro na aceitação e reconhecimento do indivíduo como presbítero. O reconhecimento público, por parte da instituição Igreja, se dá com o rito da ordenação presbiteral. Ordenando o candidato, ela o reconhece publicamente como presbítero o qual de ora em diante deve observar as normas comportamentais e doutrinais da instituição.

O rito da ordenação pode ser comparado ao nascimento de um indivíduo. O começo da vida é precedido por antecedentes biológicos, por desejos, talvez de um projeto a que chamamos parental. São os pais que transmitem a vida. A transmissão da vida é ela própria transmissão da legenda familiar, transmissão de uma herança de bens mercantis e não mercantis, transmissão, por fim, de um nome. Para RICOEUR, "*é essa contração do tesouro da transmissão na nominação que permite falar pela primeira vez em reconhecimento na linguagem: fui reconhecido (a) filho (a), qualquer que seja o rito familiar, civil ou religioso que possa escandir esse reconhecimento de que fui objeto pela primeira vez" (*2006, p. 207-208). O rito da ordenação é um reconhecimento, por parte da Igreja Católica, do indivíduo como presbítero. Como os pais transmitem a vida, o Igreja, representada pelo Bispo, transmite a graça do presbiterato. Na pessoa do Bispo é patrocinada ao indivíduo a graça do presbiterato. Graças a essa transmissão, no *ego* do presbítero, é despertado o sentimento de relação filial e, no bispo, de paternal. Esse sentimento se torna pleno quando a transmissão é vivida como

candidato realizar as suas experiências. Este é o processo da adoção da atitude do qual Mead fala. A adoção da atitude pode ser entendida como adoção do outro, isto é, do modelo de presbítero apresentado como representação social reconhecido socialmente. As formas diversas distinguíveis de apropriação da representação social do presbítero apresentado pelo outro decorre da organização das suas atividades sociais e não por um suposto e material amadurecimento biológico e intelectivo. A interiorização, conforme diz SASS, constitui a primeira fase no processo de apropriação dos papéis (Cf. 2004, p. 247).

[90] - PAULA, teorizando sobre a identidade social do presbítero, em sua tese de doutorado, fala do protótipo. Para ele o protótipo ocuparia o topo do exemplar da categoria e servir como parâmetro primordial para a definição da mesma. Desta forma, para se pertencer a uma categoria requer-se um determinado grau de similaridade com o protótipo (Cf. PAULA, 2006, p. 21-24).

reconhecimento mútuo, ao mesmo tempo paternal e filial. Existe ai uma semelhança entre a transmissão da vida pela família e a transmissão da graça presbiteral pelo bispo. Segundo COZZENS, "*Aqui, o triângulo edipiano revela o sacerdote recém-ordenado como o filho, o bispo diocesano como o pai e a Igreja, claro, como a mãe" (*2001, p. 79).

Mas existe uma diferença psicossocial entre a transmissão da vida por parte dos pais e a transmissão da graça do presbiterato por parte do bispo e essa diferença pode se tornar um fator de respeito ou de hostilidade no relacionamento entre bispo e presbítero. A diferença é que o filho (a), como compensação pelo patrocínio da vida e da autorização para ser nomeado, é autorizado a continuar a transmissão da vida e da nomeação e a ocupar, no momento apropriado o lugar do pai ou da mãe. Já o presbítero, uma vez que recebeu a transmissão da vida pode transmitir a graça divina através dos ritos sacramentais, menos a graça de poder fazer "outro presbítero", pois somente o bispo pode "ordenar" alguém presbítero. Aquele que é "ordenado" presbítero não pode transmitir a graça do "presbiterato" a outro indivíduo, mas apenas acolher, como "irmão no presbitério", o indivíduo ordenado pelo bispo. Não poder ordenar outro irmão presbítero, aparentemente, pode ser uma impotência provisória. Se passarmos do olhar exterior para a significação vivida psicologicamente pelo *ego* do presbítero, nessa sua impotência, a primeira vista provisória, nutrirá o desejo de poder romper esta impotência e possivelmente conquistar o lugar do "bispo". Segundo GOZZENS, "*O desejo de ser como seu pai – ser bispo – é cuidadosamente escondido. A lealdade cega e irrefletida à sua mãe-Igreja é envergada como uma insígnia de honra" (*2001, p. 84). Mas aí poderão se desencadeadas duas lógicas: o presbítero acreditando na possibilidade de poder ocupar o lugar do bispo, possivelmente, se esforçar para ter um relacionamento saudável com ele, pois somente este lhe poderá transmitir a graça de ser bispo; mas, na impossibilidade disso acontecer, o presbítero poderá passar a lidar com o bispo com reservas ou hostilidades. A reserva ou a hostilidade podem ser mais perceptíveis naqueles que perceberam a não possibilidade de conquistar o lugar de "bispo". Por isso vale o ditado: "todo presbítero leva dentro de si um bispo adormecido". Havendo conflito no relacionamento o caminho para a solução está no fortalecimento das relações intersubjetivas através da qual um consenso mínimo de respeito é previamente garantido. A relação intersubjetiva pressupõe que ambos são reconhecidos mutuamente e por isso se respeitam. O caminho da intersubjetividade se apresenta como possibilidade do presbítero ser homem de si mesmo e homem da Igreja.

O "personagem" ordenado presbítero não deixa de ser o mesmo, isto é, a sua individualidade não muda, mas o fato de ter sido reconhecido publicamente como presbítero pelo rito da ordenação ganha uma abrangência ou magnitude tal que permite ao outro (instituição Igreja ou não), de ora em diante, reconhecê-lo como presbítero e, de certa forma, cobrar que o candidato se comporte como presbítero. Desta forma, a identidade presbiteral passa pela confirmação, pelo reconhecimento do outro. Aqui podemos falar do controle de condições de vida do Grupo ao qual Ciampa se refere: "*Grupos sociais lutam pela afirmação e pelo desenvolvimento de suas identidades coletivas, no esforço de controlar as condições de vida de seus membros; indivíduos buscam a transformação e o reconhecimento de suas*

*identidades pessoais, na tentativa de resolver conflitos em face de expectativas sociais conflitantes. A questão das políticas de identidade de grupos envolve a discussão sobre autonomia (ou não), que se transforma para indivíduos em indagações sobre autenticidade (ou não) de identidades políticas, talvez refletindo duas visões opostas, dependendo de se colocar a ênfase na igualdade – uma sociedade centrada no Estado – ou na liberdade – uma sociedade composta de indivíduos" (2002, p. 134).*

O próprio reconhecimento do outro pressupõe uma confiabilidade na pessoa que assumiu o papel de Presbítero. Isto não quer dizer que a identificação se dá de maneira total e plena com o processo da formação e com o rito da ordenação, pois a identidade presbiteral é um itinerário a ser percorrido ao longo da vida toda do candidato. Ela é um processo de metamorfose que deve se suceder paulatinamente naquele que abraçou o presbiterato.

A necessidade de uma identificação com o papel a ser desempenhado cresce sempre mais a partir do momento da ordenação presbiteral. Psicossocialmente os papéis facilitam a interação e, segundo RODRIGUES, ASSMAR & JABLONSKI, "*fazendo com que, a princípio, as pessoas saibam mais prontamente o que esperar umas das outras" (2005, p. 384).* A ordenação, parafraseando Ciampa, *"serve como uma espécie de sinete ou chancela, que confirma e autentica nossa identidade" (2001, p. 131),* tornando o símbolo de si mesmo. Ciampa usa a expressão "sinete ou chancela" referindo-se ao nome, o qual como que se funde no indivíduo ao qual ele se identifica. O mesmo podemos dizer daquele que é ordenado presbítero, que de ora em diante deve se identificar com esta representação, isto é, em seus atos e atitudes deve demonstrar o que ele assumiu ou passou a ser pelo rito da ordenação. A ordenação se torna, assim, um divisor de águas, no qual o indivíduo é reconhecido publicamente como possuidor das características presbiterais e de ora em diante, deve agir e viver de acordo com este papel. Dizendo de outra forma, é como se disséssemos que nasce uma nova identidade, uma identidade socialmente representada como presbítero. A representação presbiteral assumida pelo indivíduo não anula a individualidade. Mas aqui vale perguntar como Kiyan: "*Do ponto de vista emancipatório, rebelar-se, transgredir, ou simplesmente ignorar determinadas regras, poderia ser então considerado uma mola propulsora para a transformação da política identitária do grupo em questão, de forma a permitir maior autenticidade?" (2005, p. 15).* De certa forma, podemos dizer que psicossocialmente os papéis são desempenhados pelos membros do grupo de acordo com as características sistêmicas do grupo a que pertencem, não implicando um conceito estático, imutável e perene, embora para o magistério da Igreja Católica tenha mais uma conotação de estático, imutável e perene.

### 1.4.3 – As políticas de identidade presbiterais e a identificação presbiteral

Ciampa (2002), comentando GOFFMAN, esclarece que a política de identidade envolve desde o início um conflito entre autonomia e heteronomia, isto é, a "voz do indivíduo" e a "voz do grupo" e quanto mais discordantes forem as vozes em questão maior será o conflito existente. Essa questão, especialmente em um grupo como o dos padres católicos, leva

inevitavelmente a uma outra, isto é, a da autonomia[91] e a da autenticidade[92]. Mas como definir entre a autonomia do indivíduo, sua autenticidade e a voz do grupo, no caso do presbítero católico? Estaria o presbítero católico, uma vez ordenado, fadado para o resto da sua vida a sacrificar sua autonomia em nome do cumprimento de um papel, mesmo em caso de discordância de algumas atitudes, valores e costumes? E se assim o fizesse não estaria ele sendo inautêntico consigo mesmo?

Sabemos que as necessidades pessoais em geral chocam-se, muitas vezes, com as prescrições institucionais; que as normas de um grupo são expectativas legitimadas em relação às condutas de seus membros que lhes permitem serem reconhecidos e se reconhecerem como identidade de grupo. Quando algum membro do grupo e, em nosso caso, o presbítero católico, tem uma atitude contrastante com o grupo de pertencimento, observamos que ele se arroga o direito de viver de acordo com suas necessidades pessoais como um modo de ser autêntico com seus princípios, embora o magistério da Igreja Católica

[91] - Segundo Rousseau, autonomia é a obediência à lei que nos prescrevemos. Autonomia é segundo Kant o poder de si sobre si. Os dois conceitos: autonomia e liberdade não coincidem totalmente, pois quem faz o mal age livremente, decerto, mas sem autonomia. Autonomia é a liberdade para o bem: ser autônomo é obedecer à parte de si que é livre. É por isso que autonomia é um princípio moral: o egoísmo é o fundamento de todo mal. Ser autônomo é obedecer ao dever de se governar. Assim, autonomia é um processo, pois não nascemos livres, tornamos-nos livres (Cf. COMTE-SPONVILLE, 2003, VERBETE, Autonomia, p. 69-70). Kant contrapõe autonomia e heteronomia. Os ideais morais de felicidade ou perfeição supõem a heteronomia da vontade porque supõem que ela seja determinada pelo desejo da alcançá-los e não por uma lei sua. Para Kant a heteronomia é fonte de todos os princípios inautênticos da moralidade, pois todos os princípios da heteronomia, sejam empíricos ou racionais, mascaram o problema da liberdade da vontade e, portanto, da moralidade autêntica dos próprios atos (Cf. 2002, p. 55-56). Para Habermas a base da autonomia é a democracia. O sujeito autônomo, para Habermas é aquele que tem capacidade de crítica, é capaz de fazer sua elaboração pessoal, podendo dizer não e sim as propostas apresentadas ou criar seu modo próprio (Cf. 2002a, p. 7).

[92] - A autenticidade é um termo muito usado no existencialismo, oposto a "inautenticidade". A autenticidade é, sem sombra de dúvida, o estabelecimento da identidade, isto é, quando se estabelece do modo definitivo que é certa e positivamente o que se supõe ser ou dizendo de outro modo, a "mesmidade". Nos autores que se abrem a transcendência, como Kierkegaard, Barth e Jaspers e do movimento francês da "Filosofia do Espírito", a autenticidade manifesta-se na existência em conformidade com o que a eleva e valoriza no acesso à transcendência, ao passo que inautenticidade é a existência banal, despreocupada e decaída ao nível dos sentidos. Jaspers (1965) afirma: "*Enquanto não experimentou a sensação de ver-se soterrado e não optou por 'passar além', em direção à transcendência, o homem não é verdadeiramente ele próprio. Não passa do animal racional a que está acorrentado. Para contradizer essa imagem que o diminui, o homem foi chamado 'o ser que contempla Deus'. Somente em relação com a transcendência é que o homem toma consciência de ser livre, na forma de vida superior exemplificada por homens de todas as raças e todos os tempos" (*1965, p. 53). Para Sartre, a autenticidade refere-se a existência perfeitamente consciente da sua situação concreta e do seu próprio "nada". Para Ortega y Gasset (2002) a autenticidade e inautenticidade são como traços ontológicos da realidade humana (Cf. 2002, 93-99). Heidegger falou de autenticidade e inautenticidade como modos de ser básicos do *Dasein (Existência).* O *Dasein* pode ser autêntico ou inautêntico. Heidegger observa a esse respeito que a inautenticidade não é um modo de "ser menos" ou um modo "ser inferior" em relação à autenticidade (Cf. 2000, p. 34-38; 90-98). Deve-se, porém, advertir que a distinção e oposição entre autenticidade e inautenticidade não implicam nenhuma valoração preferencial. "*A inautenticidade faz parte da estrutura do ser tanto quanto a autenticidade"* (ABBAGNANO, 2000, Verbete Autêntico, p. 95). Na psicologia, a autenticidade é aplicada especialmente a existência humana. Diz-se então que determinado ser humano é autêntico quando é, ou chega a ser, o que verdadeiramente e radicalmente é, quando não está alienado. Ser autêntico é a rigor, o "eu insubordinável", isto é, o eu que não deixa de ser o que é. Mas o ser humano porque pode ser autêntico pode também ser inautêntico. Em outras palavras, a inautenticidade pode ser um dos traços fundamentais da realidade humana ao lado da autenticidade, e até se pode dizer, que a inautenticidade pode ser uma das formas de ser "si mesmo". Com efeito, as coisas não podem deixar de ser "si mesmas", de ser o que são, mas em contrapartida, o homem pode deixar de ser o que é. Quando o homem torna o que é, sua vida é própria, ele cumpre, assim, sua vida, seu "destino". Ser autêntico é amar a verdade que somos. Assim, a pessoa pode ser covarde, egoísta, bruto, etc., mas, pelo menos, tem o mérito de ser ela mesma, de ser autêntica, isto é, ser o que é, se não pode ser de outro modo. Desta forma, a autenticidade é uma virtude confortável, pois é uma boa-fé narcisista. Já no cristianismo autenticidade se liga a viver a vida do modo transcendente, de acordo com a vontade de Deus e não da carne. Assim, somente é autêntico aquele que vive de acordo com a vontade de Deus. Para Habermas, "*O indivíduo autêntico deve sua individualização a si mesmo; ele aceitou-se a si mesmo, por responsabilidade própria, como sendo este produto determinado de um certo ambiente histórico: podemos afirmar enquanto ele se escolhe a si mesmo como produto, ele se produz a si mesmo" (HABERMAS, 2002c, p. 199).*

possa entender sua atitude como uma inautenticidade. Mas podemos perguntar onde está a inautenticidade: na instituição ou no candidato?

Para esclarecer este conflito lançamos mão da pesquisa de Kiyan (2005) sobre o celibato sacerdotal, na qual os candidatos presbíteros entrevistados, embora cada um agisse de forma diversa com relação ao celibato, todos legitimam suas atitudes com discursos plausíveis (plausíveis no sentido de oferecer argumentos para justificar suas posições). Assim, Kiyan observa que cada candidato constrói seus discursos com um misto de subjetividade: "*Isso mostra que a subjetividade de cada um é levada em consideração, especialmente no que se refere (em nosso caso) à variedade das experiências religiosas. Ou seja, sentido pessoal e significado institucional sempre são considerados nesta discussão, inclusive por aqueles favoráveis ao celibato" (2005, p. 162).* De outra forma, podemos dizer que Kiyan percebeu diferentes discursos dos entrevistados de acordo com suas posturas. Cada discurso produzido pelo indivíduo representa ou pode representar uma nova consciência portadora de sentido individual e social, embora possa ser rodeado de ambiguidade como diz Kiyan (Cf. 2005, p. 162). O CERIS, (Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social), com o objetivo de traçar um perfil do presbítero brasileiro através de amostragem, realizou uma grande pesquisa, que teve sua primeira leitura no 10º. Encontro Nacional de Presbítero, em 2004. Segundo o dado do Censo anual da Igreja Católica do Brasil, publicado pelo CERIS, temos um contingente de 16.634 presbíteros, sendo 9.793 integrantes do clero diocesano e 6.841 do clero religioso. Na pesquisa do CERIS, feita por amostragem, na qual foram selecionados, ao todo, 1831 presbíteros – 1078 diocesanos e 753 religiosos, 41% destes acusam ter tido envolvimento com mulheres em sua vida presbiteral, 42% concordam que o celibato deveria ser facultativo para o clero (Cf. 2005, p. 32). Segundo OLIVEIRA, na pesquisa da CERIS, realizada em 1968, 80% dos entrevistados se manifestavam a favor do celibato facultativo (Cf. 2005, p. 51). Fica a pergunta: isto poderia ser classificado, psicologicamente, como uma nova consciência do sentido individual e social do celibato presbiteral na modernidade?

Para Habermas todo discurso deve apresentar seus argumentos para a pretensão de validade, buscando o consenso do grupo. Assim, ele afirma que: "*Os discursos religiosos encontram-se irmanados com uma práxis ritual, na qual os diferentes graus de independência são limitados, de um modo específico, em comparação com a práxis profana da vida quotidiana (...) A teologia também aspira, para as suas enunciações, a uma pretensão de verdade, des-diferenciada do 'espectrum' das restantes pretensões de validade. No entanto, para lá daquele grau de insegurança que representa, para o saber prático, cada rompimento de reflexão, a teologia não representa um perigo para o culto da comunidade enquanto se servir dos conceitos fundamentais da metafísica" (*2001b, p. 128). Assim, podemos dizer que muitos discursos possíveis sobre a identidade presbiteral, aqueles que se apresentam mais alinhados ao conceito fundamental da metafísica, terão mais chances de serem aceitos pela comunidade religiosa católica. Assim, entendemos as políticas de identidade oficiais do magistério da Igreja Católica, que são mais alinhadas aos conceitos metafísicos, tendo com preservação dos modelos mais tradicionais. Este argumento é usado, muitas vezes, para

justiçar o tradicional modelo de presbítero, no sentido de acreditar que somente assim estará, também, sendo resguardada a maior aceitação da comunidade.

Uma vez ordenado presbítero, já tendo alcançado o ponto máximo de portador de sentido para os crentes, como num processo de metamorfose, a identificação[93] do candidato com o papel a ser desempenhado, o presbítero pode e deve passar por muitas transformações. Podemos dizer que o "Ser presbítero" não lhe é dado como algo puramente natural e espontâneo, à margem do resto de sua vida, mas sua experiência nutre-se de elementos extraídos da realidade em que vive. Assim, cada presbítero, ao longo da vida, vai construindo seu 'ser presbítero', podendo até construí-lo em contraste com a comunidade de pertencimento, mas suas pretensões deverão passar pelo "crivo" da política de identidade do magistério da Igreja Católica, sendo-lhe possível ser legitimado socialmente ou rejeitado e até punido. O controle da identidade presbiteral acontece através do magistério da Igreja Católica, do grupo de presbíteros e da comunidade de pertencimento. Quase em todos os setores, o presbítero é controlado na representação do papel presbiteral. Desta forma, podemos concluir que o presbítero católico em sua trajetória de emancipação não fica imune ao "crivo" da política da identidade do magistério da Igreja Católica, nem ao controle do grupo de presbítero ou da comunidade, sendo como que inspecionado, avaliado e tolhido (em caso de discrepância) o tempo todo, pois ele cumpre um papel do qual a Igreja Católica é muito ciosa.

Segundo RODRIGUES, ASSMAR & JABLONSKI, é mais comum haver uma identificação do indivíduo com os objetivos e os ideais do grupo, pois "*membros de um grupo psicológico muitas vezes se identificam com os objetivos e os ideais do grupo"* (2005, p.389). Para manter a coesão e a união do grupo e, também favorecer um membro para que ele permaneça no grupo, segundo os autores citados anteriormente, há a necessidade *dos "membros se comunicarem entre si, principalmente no sentido de buscar a uniformidade" (*2005, p. 377). Para facilitar maior controle da identidade presbiteral o magistério da Igreja Católica tem sempre apresentado uma política de identidade bem definida a qual tende a facilitar maior coesão do grupo de presbítero, o que, psicossocialmente, não quer dizer que não possa haver influência no sentido contrário, qual seja a de indivíduos presbíteros ou de minorias de presbíteros modificando opiniões e atitudes da maioria dentro do grupo, o que é chamado de "influência das minorias". Se assim não fosse, como se daria as mudanças dentro do sistema? Os presbíteros seriam todos espécies de "robôs", marchando em monótona sincronia, incapaz até de se adaptar a uma realidade em mudança.

### 1.4.4 – O personagem presbítero e o presbítero

A palavra "presbítero" é, muitas vezes, usada para nomear o ser que se torna presbítero através do rito da ordenação presbiteral. Mas, perguntemos: o indivíduo torna-se algo que já era antes de ser presbítero? O fato de podermos pressupor um processo anterior

[93] - Se não há identificação, segundo Ciampa não há metamorfose, há simulação, clichê, teatralidade, mera reposição, sem identificação (Cf. 2001, p. 193-194).

de representação presbiteral, um desejo de ser um presbítero, ou uma "vocação ontológica[94]" ou um destino, pode ser tido como um algo já 'introjetado'' dentro do indivíduo desde antes de nascer? Isto é, estava "embutido" dento dele o "presbítero"? Ele realizou uma tendência ou uma vocação, ao ser ordenado? Estas questões nos levam apenas a conjecturas hipotéticas e casuísticas e não esclarecem a questão da vocação presbiteral nos moldes de entendimento pelo magistério da Igreja Católica[95].

Deixando a questão da vocação presbiteral para maiores aprofundamentos num outro momento, perguntemos pelo processo psicossocial emancipatório do presbítero. Para isso tomemos a diferenciação que Ciampa faz entre "personagem" e "identidade": "*identidade, que inicialmente assume a forma de um nome próprio, vai adotando outras formas de predicações, como papéis, especialmente. Porém, a forma personagem expressa melhor isto na sua generalidade. Um nome, efetivamente, nomeia uma personagem. No teatro isto fica claro: um ator representa 'Hamlet' e poderá dizer que é o seu papel. Um papel, de fato, pelo menos em termos de identidade, designa uma personagem" (2001, p. 134).* O nome nomeia a personagem. O papel pode ser o mesmo, mas a personagem pode ser diferente. Assim, o papel de presbítero, dentro do magistério da Igreja Católica, é o mesmo para todos os que anseiam por esse papel; no entanto, o modo de exercer este papel poderá ser diferente para cada personagem que abraça esta missão.

Continuando com Ciampa: "*A identidade então, assume a forma personagem, ainda que esta seja chamada pelo nome próprio, por um apelido, por um papel etc." (2001, p. 134).* O papel de presbítero não é algo isolado, mas está em relação à Igreja Católica. É o magistério da Igreja Católica que controla o papel presbiteral, padronizando-o. O papel, como atividade padronizada previamente, apenas identifica o que faz o indivíduo, mas não nomeia a

---

[94] - O termo "Vocação Ontológica" quer significar uma vocação "dada" ao ser humano antes do seu nascimento. O ser humano "desde sempre" é vocacionado. A essência precede a existência: antes de existir o indivíduo já tinha uma vocação. A "vocação ontológica" pode significar um chamado em vista de uma missão em favor da vida. A Igreja não emprega correntemente o termo "vocação ontológica", mas o seu significado está implícito na concepção de vocação nos documentos eclesiásticos. Segundo COMPAGNONI, PIANA & PRIVITERA (1997), após o Concílio Ecumênico Vaticano II, "*A vocação não se identifica, portanto, com algumas eleições, porém, constitui a dimensão fundamental da antropologia cristã e compreende a multiplicidade dos dons que a harmonizam em unidade no sacramento da igreja 'comunidade dos rostos'" (p. 1319).* Paulo Freire fala da "vocação ontológica" do ser humano, vocação de ser mais: "*Se a vocação ontológica do homem é a de ser sujeito e não objeto, só poderá desenvolvê-la na medida em que, refletindo sobre suas condições espaços-temporais, introduz-se nelas, de maneira crítica. Quanto mais for levado a refletir sobre sua situacionalidade, sobre seu enraizamento espaço-temporal, mais emergirá do consciente carregado de compromisso com sua realidade, da qual, porque é sujeito, não deve ser simples espectador, mas deve intervir cada vez mais"* (1994). Já a expressão "identidade ontológica do presbítero" é usada nos documentos eclesiásticos mais correntemente. A "identidade ontológica do presbítero" tem uma fundamentação tomista, na qual, a ordenação imprime caráter indelével, isto é, uma vez ordenado, o indivíduo se torna presbítero até a morte. Dom TEPE, no livro: "Presbítero hoje" (1994), nas páginas 23 a 35, trabalha esta compreensão da "identidade ontológica do presbítero". Para Dom TEPE "*a expressão 'identidade ontológica' não se refere a categorias filosóficas e, sim, teológicas. Nenhuma reflexão metafísica explica a 'identidade ontológica' do cristão. Alguém é cristão – tem a 'identidade ontológica de cristão' - pela fé em Cristo, firmada sacramentalmente pelo batismo. A identidade ontológica do padre é do mesmo nível e é expansão da identidade básica de ser cristão" (1994, p. 24).*

[95] - Pereira em sua pesquisa sobre a formação religiosa, no capítulo sobre "A vocação religiosa e suas transformações", afirma que "*Vários formadores entrevistados consideram que não existe vocação quimicamente pura, ou seja, que o ser humano não possui dois psiquismos: um para o sagrado e outro para o profano" (2004, p. 111).* Desta forma o desejo de pertencer ao presbiterato é atravessado por múltiplas razões: viver a dimensão do sagrado, experimentar uma nova vivência, favorecer transformações sociais, obter *status* e promoção social, adquirir estudo, conforto e ascensão econômica, buscar segurança afetiva ou fuga de problemas familiares ou emocionais.

personagem, como conclui Ciampa: "O *indivíduo não mais é algo: ele é o que faz" (2001, p. 135).* Por isso Ciampa fala da importância do nome em relação ao papel, pois o nome "nos distingue", "nos diferencia dos outros": "*o nome indica a identidade" (2001, p. 137).* No caso do presbítero católico, seu nome próprio é o que o distinguirá dos demais, pois o papel será o mesmo e o cumprimento deste papel é que o unirá aos demais presbíteros confundindo-se, até mesmo, com os demais ou se diferenciando pelo modo de representar este papel. O nome próprio é a localização na estrutura social (homem, mulher, época, família), já o papel se refere à função na sociedade. Esta compreensão da identidade do presbítero católico dentro da Psicologia Social permite perceber os diversos modos de cada um se comportar frente à Instituição Católica, frente à comunidade da qual faz parte e frente à sociedade universal da qual é membro.

A reflexão sobre identidade e personagem, a identidade, segundo Ciampa, "*é mesmidade de pensar e ser"* (2001, p. 143), já o modo de representar o papel pode mudar ao longo da vida de cada personagem e de personagem para personagem, pois cada um representará o papel de acordo com seus talentos, compreensão e assimilação do papel a ele confiado. Os papéis facilitam a interação social, fazendo com que, a princípio, as pessoas saibam prontamente o que esperar uma das outras, segundo RODRIGUES, ASSMAR & JABLONSKI, "*os papéis são desempenhados pelos membros de acordo com as características sistêmicas do grupo a que pertencem"* (2005, p. 385). Podemos então dizer psicossocialmente que cada presbítero, nos diversos modos de ser ao longo da vida, será sempre o mesmo, isto é, ele nunca vai deixar de ser o presbítero igual ou diferente dos outros presbíteros, mas será sempre o presbítero nomeado pelo nome próprio.

O papel é uma determinação objetiva que se deve subjetivar na vida de cada presbítero. Mas para que esta união seja perfeita ou gere menos conflito na vida do indivíduo, faz-se necessário que subjetivamente o indivíduo almeje, deseje, busque aquele papel de presbítero. A liberdade do indivíduo está em aceitar ou não este papel. Uma vez aceito, a inspeção e controle do papel é feita pelo magistério da Igreja Católica que detém o monopólio deste papel e também pela comunidade dos crentes na qual ele estará inserido. Procurando a unidade da subjetividade e objetividade, o presbítero deve relacionar seu agir com a finalidade, relacionando desejo e finalidade, pela prática transformadora de si mesmo, o que de alguma forma, na expressão de Ciampa, "*é tentar tornar-se sujeito" (*2001, p. 146).

Se o desenvolvimento da identidade dependesse apenas da subjetividade, como diz Ciampa, "*ficaria menos difícil (embora não fácil), mas depende também da objetividade" (2001, p. 201).* Com o rito de ordenação, há uma noção de identidade pressuposta. Antes de ser ordenado, o candidato já deve ser representado como alguém que tem previamente as características próprias do presbítero, o qual entra no grupo dos presbíteros pelo rito da ordenação. Posteriormente, essa representação é interiorizada pelo indivíduo, de tal forma que seu processo interno de representação é incorporado na atividade social, como presbítero da Igreja Católica.

Perguntando como Ciampa: *"Nos tornamos algo que já éramos e estava como*

*'embutido' dentro de nós?" (*in LANE & CODO, 1986, p. 61). No processo emancipatório do presbítero, existe uma questão complexa pois, como diz Ciampa, "*quanto maior for a complexidade da sociedade, tanto maior será a pluralidade de formas de vida e a individualização das histórias de vida (...) Com isso, os processos de formação de consenso ficam ameaçados por tensões, prejudicando ou impedindo a integração social; anteriormente os dissensos eram eliminados num nível arcaico, 'no modo de uma autoridade ambivalente que vem ao nosso encontro de forma impositiva " (*2002, p.143). Este fato se dá porque nas sociedades modernas parece que a razão se desligou das formas tradicionais de vida, passando a ser referida à felicidade, entendida de modo individualista e, também, os tradicionais padrões unitários de interpretação são substituídos por uma pluralidade de padrões de interpretações culturais.

Fazendo um parêntese, sabemos que a figura do presbítero como tal é uma criação da religião Cristã e sustentada pelo magistério da Igreja Católica. Sobre o papel presbiteral repousa um conjunto de valores que deve ser "incorporado" pelo indivíduo que abraça este papel.

Pensar a identidade presbiteral como metamorfose implica compreendê-la não como algo sobrenatural, mas como algo natural, histórico e cultural que pode ser conhecido, avaliado, analisado, projetado. Para Ciampa, o "*natural é a identidade ser metamorfoseada; não ser, ou é sobrenatural, ou é antinatural" (2001, p.148).* Mas ele continua argumentando que pensar a identidade é pensar o seu oposto, a não-metamorfose, o oposto seria a não transformação. Mas, uma vez que ao estudar a identidade de alguém se estuda uma determinada forma material, assim afirma Ciampa que a identidade é materialidade. Sendo a identidade materialidade, está implícita a própria lei da transformação: "*a possibilidade de transformação é uma propriedade da matéria" (*2001, p. 151). Assim, a identidade presbiteral é metamorfose, é transformação, é materialidade.

Para Ciampa, a identidade está articulada nas várias personagens que o indivíduo representa durante a sua história de vida, articulação de igualdades e diferenças, constituindo e constituída por uma história pessoal. Ciampa lança luz sobre esta questão quando faz a distinção entre identidade: "dar-se' e 'dado". Para ele "*o ator é eterno dar-se: é o fazer e o dizer" (2001, p. 155).* Ciampa mostra isto na história autobiográfica de Severina, na qual ela passa por várias personagens. São múltiplas as personagens que ora se conservam e ora se sucedem, ora coexistem, ora se alteram na vida de Severina. Estas diferentes maneiras de se estruturar as personagens indicam os modos de produção subjetiva da identidade. E Ciampa conclui que ela quer apontar "*o fato de que uma identidade nos aparece como a articulação de várias personagens, articulação de igualdades e diferenças, constituindo e constituída por uma história pessoal" (*2001, p. 156-157).

A identidade pensada como "dar-se", "fazer", abre espaço para a metamorfose, como um processo de produção. Já a identidade pensada apenas como "dado", só poderá ser entendida do ponto de vista representacional e deixa de lado o aspecto da constituição subjetiva da identidade. A identidade dada ao indivíduo já pressupõe um processo anterior de

representação, que faz parte do indivíduo representado. Ciampa clareia a noção de identidade pressuposta com o exemplo do nascituro: "*Antes de nascer, o nascituro já é representado como filho de alguém e essa representação prévia o constitui efetivamente, objetivamente, como filho, membro de uma determinada família, personagem (preparada um ator esperado) que entre na história familiar às vezes até mesmo antes da concepção do ator"* (2001, p. 161).

A identidade pressuposta introduz numa outra complexidade que deve ser sanada, que é, como diz CIAMPA, o da "re-posta": "*Uma vez que a identidade pressuposta é re-posta, ela é vista como dada e não como se dando, num contínuo processo de identificação" (*2001, p. 163). Aplicando esta compreensão à teoria do papel presbiteral, temos várias complicações, pois uma vez que o individuo foi identificado como presbítero, pelo rito da ordenação, é como se a produção de sua identidade se esgotasse. Desta forma o caráter temporal da identidade presbiteral fica restrito a um momento originário, como se fosse, no dizer de Ciampa, "*uma revelação de algo preexistente e permanente" (*2001, p. 163). Na verdade, o presbítero não nasce presbítero e a figura de presbítero é uma representação social, assim, ele interioriza a personagem que lhe é atribuída, se identifica com ela. Quem tem e mantém o controle desta política de representação presbiteral é o magistério da Igreja Católica.

Concluindo, uma identidade pressuposta é vista como algo "dado" e não se "dando" continuamente através da re-posição. A identidade como "dada" afirma Ciampa: "*retira-se o caráter de historicidade da mesma" (*2001, p. 163). A identidade presbiteral é, também, historicidade, pois não há presbítero fora da história. Como ser social, o presbítero não deve ser somente um "ser-posto", como fadado a "mesmice" de uma identidade presbiteral. O "ser-posto" é o ser dotado de certos atributos, de predicações, que lhe dão uma identidade considerada formalmente como atemporal, possibilitando à "mesmice" do passado. Para Ciampa: "A *mesmice de mim é pressuposta como dada permanentemente e não re-posição de uma identidade que uma vez foi posta" (*2001, p. 164).

### 1.4.5 – A emancipação do presbítero como possibilidade de fuga da "mesmice"

Para Ciampa, manter inalterada a identidade é impossível. O possível "*é manter alguma aparência de inalterabilidade, por algum tempo, como resultado de muito esforço para conservar uma condição prévia, para manter a mesmice" (*2001, p. 165). Assim, o ser humano se transforma inevitavelmente, é inevitável a mudança e consequentemente o será o personagem encarnado.

O papel presbiteral vem carregado de sentido e de significado e deve permitir estar concorde com a época histórico/social e cultural da sociedade da qual faz parte. Exemplo: seria absurdo pensar um presbítero para o mundo moderno nos moldes de São João Maria Vianney (1786-1859), quando não havia os recursos da informática, da técnica, nem as concepções de tempo e espaço nem as facilidades de deslocamento do mundo moderno. E se assim o fizermos, psicossocialmente estaremos fazendo uma transposição apenas ideológica ou imaginária ou agindo com uma certa rejeição dos postulados da modernidade, pois os dados da modernidade, de certa forma, já estão presentes, pelos menos em teoria, nos

presbíteros da modernidade – presbíteros da modernidade compreendidos aqui como presbíteros não alienados, mas capazes de viver dentro do tempo e da realidade e não fora do tempo[96]. Se o presbítero se colocar numa atitude de recusa por tudo o que é novo, numa época de mudanças como a nossa, pode, como diz ANTONIAZZI, "*ficar atrasado no tempo e afastado da 'modernidade'" (*2004b, p. 45).

De outro lado, qualquer presbítero, em qualquer tempo ou lugar, pode se ver representado psicossocialmente no Presbítero São João Maria Vianney. É como se disséssemos que existe uma "mesmice" de presbítero que perpassa todos os tempos e lugares. De outro lado vemos que a "mesmice" de ser presbítero é desafiada a se transformar, a se metamorfosear ao longo da história e na vida de cada indivíduo presbítero. A identidade presbiteral, pensada desta forma, abre espaço para pensá-la como metamorfose, como transformação. Se não houver metamorfose, a 'vida presbiteral' poderá ser "mesmice", caindo na possibilidade de ser apenas "re-posta" ao que lhe é dado como papel a ser desempenhado.

A metamorfose é um termo muito usado na biologia para indicar as mutações das espécies. Ciampa a usa para exemplificar as transformações do ser humano ao longo da história. Usando a analogia da metamorfose como mutação, vemos que as mutações não se dão de maneira abrupta nem com rupturas drásticas, pois, se assim acontecesse, perderia a identidade daquilo que era antes do processo de mutação ou alteração[97]. Assim, podemos dizer que a representação presbiteral vem sofrendo mutações ao longo da história da humanidade, como qualquer representação social. Mas podemos afirmar, sem sombra de dúvida, que a identidade presbiteral como representação da Igreja Católica não muda, pois um presbítero de hoje, mesmo tendo modos diversos de ser, costumes, comportamentos e atitudes contrastantes com os presbíteros do passado, seria capaz de reconhecer, nos presbíteros do passado, a identidade presbiteral semelhante à sua. A mutação, na representação da identidade presbiteral, pode se dar de forma conflitiva e até seletiva[98], como acontece nas mutações da natureza, mas sem deixar de ser a mesma. Somente neste sentido podemos compreender a representação presbiteral como "mesmice", pois de outro modo ela cercearia toda a dinamicidade de cada indivíduo que abraça a representação presbiteral.

Ciampa comenta que "*as atividades dos indivíduos identificados são normatizadas,*

---

[96] - Segundo PAULA, em sua tese de Doutorado sobre a "Identidade social do sacerdote Católico brasileiro, 2006", trabalhando com amostragem de 56 presbíteros e 2004 leigos, "*com relação a mudanças profundas na Igreja, entendem que o padre moderno deve desejá-las" (2006, p. 66).*

[97] - VELASCO, professor de fenomenologia da religião na "Universidad Pontificia de Salamanca", usa a expressão metamorfose mais no sentido de alteração. Vemos isto quando ele fala das mudanças, das transformações ou das alterações que as religiões institucionais, de modo especial o cristianismo, vêm sofrendo na modernidade. De certo modo a religião não desaparece na modernidade, mas sofre alterações. Essas alterações são mais perceptíveis no modo em que os indivíduos a buscam: "*Después de haber utilizado categorías como 'descristianización', desacralización', 'salida – al menos social – de la religión', hoy son muchos los estudiosos que se muestran reacios a hablar de la perdida o la desaparición de lo religioso como significado global de la evolución religiosa, y recurren a categorías como 'cambio', 'mutación', 'metamorfosis', como más adecuadas para captar y expresar el sentido y la orientación de la situación religiosa (...) asistimos no a la muerte de la religión, sino a su transformación. 'Metamorfosis' remite a la modalidad del cambio. Se trata de transformación del estado o de la forma de la realidad que sufre ese cambio" (1998, p. 9).* As alterações estão mais no modo como os indivíduos tem buscado a religião. E essas alterações no modo em que os indivíduos buscam a religião levam, necessariamente, a um processo de evolução das religiões.

[98] - Uma forma seletiva de encarar a identidade presbiteral é continuar sendo presbítero observando o aquilo que lhe convém e rejeitando o que não convém. Exemplo disso está nos presbíteros analisados por KIYAN (2005), na qual um presbítero continua sendo presbítero mesmo não observando a lei do celibato.

*tendo em vista manter a estrutura social, vale dizer, conservar as identidades produzidas, paralisando o processo de identificação pela re-posição de identidades pressupostas, que um dia foram postas" (*2001, p. 171). Aplicando esta percepção na compreensão e tematização da identidade presbiteral, vemos que a identidade presbiteral aparece como "dada" e não como um "dar-se" constante. Neste caso, existe uma aparência de não-metamorfose.

Para Ciampa a "*metamorfose é o desenvolvimento do concreto"* (2001, p. 197). Este modo de ver a identidade como metamorfose que concretiza, aplicado à identidade do presbítero católico, abre espaço para perceber, na Psicologia Social, que existe uma série de mudanças na identidade presbiteral, tanto por parte da Igreja Católica, quanto na trajetória de vida do presbítero católico.

Na história da Igreja Católica, as maiores mudanças da identidade presbiteral se deram com a passagem do presbítero casado para o celibatário[99] a exemplo dos monges; do surgimento do presbítero religioso e do presbítero secular[100]; da abolição do uso da batina[101]; da exigência de formação intelectual para a ordenação[102]; com o Concílio Ecumênico Vaticano II, o uso da língua pátria nos rituais etc. para não ficar alongando muito. Em se tratando das mudanças nas histórias de cada presbítero, vemos que também existe metamorfose na sua trajetória de vida.

Para compreender as diversas mudanças nas histórias de vida dos presbíteros lançamos mão do conceito de identidade como concretude proposto por Ciampa: "A *concretude da identidade é sua temporalidade: passado, presente e futuro" (2001, p. 198). A*

---

[99] - Três concílios introduziram o celibato. O Concílio de Elvira (304) exigiu o celibato como condição para selecionar o clero; o Concílio de Latrão (1.139) ampliou o celibato para o Ocidente e o de Trento (1563) legitimou a decisão. O celibato atendeu naqueles séculos razões até de ordem econômica.

[100] - Foi no segundo século depois de Cristo que os teólogos entenderam que *πρεσβύτερος*, vertido por presbítero, e *ἐπίσκοπος*, vertido por bispo, seriam dois cargos religiosos distintos. Presbítero (do grego antigo "πρεσβύτερος" de "πρέσβυς", "ancião"), nas igrejas cristãs primitivas, era cada um dos anciãos aos quais era confiado o governo da comunidade cristã. Mas é importante acentuar, que com a evolução da organização da Igreja, o presbítero, segundo ALMEIDA, "*já não é alguém de idade avançada ou madura, mas o homem que assume a evangelização e o ministério eclesial junto aos bispos, os que são considerados idôneos para a ação ministerial" (*2007, p. 47). Já outras denominações cristãs preferem dizer que presbítero (ou ancião, também chamado de pastor) é a qualificação religiosa reconhecida a um cristão dirigente de uma igreja local e Bispo designa o cargo que exerce. Em alguns casos, o presbítero com uma jurisdição regional é chamado de bispo. Em muitos dos casos, cada igreja local é governada por um *presbitério* (isto é, por uma comissão de presbíteros ou um corpo de anciãos) e não por uma hierarquia episcopal. Em alguns casos, o presidente do presbitério é chamado de pastor na igreja local. Sobre a atuação de um bispo vide: BROUCKER, José, *As noites de um profeta: Dom Hélder Câmara no Vaticano II*, Editora Paulus, 2008.

[101] - A batina é uma veste que pode ser usada por seminaristas, padres e bispos. Tem 33 botões na frente, que representam a idade de Cristo e 5 botões na manga, que representam as 5 chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo. Ela pode ser encontrada nas cores branca, cinza, roxa, preta e vermelha. A batina era uma veste litúrgica obrigatória para padres e significa a morte do padre para o mundo, o seu luto, com um colarinho branco representando a pureza. Era também uma forma de identificação. Após o Concílio Vaticano II, os presbíteros não são mais obrigados a usar essa veste para identificá-los. É bom lembrar que não foi abolido o uso da batina e que a exceção dada pelo Concílio Vaticano II não é de forma alguma um decreto de que não se deve, não se pode; pelo contrário, para o magistério da Igreja Católica, a batina continua sendo uma veste própria do padre e, na medida do possível, não deve ser dispensada.

[102] - A formação intelectual dos presbíteros, atendendo às orientações que decorrem da experiência milenar da própria Igreja, de cujo coração nasceram as universidades medievais, não impediram a decadência da formação do clero no século XVI. No tempo da Reforma passou a ser obrigatório a formação acadêmica para aqueles que desejavam abraçar o presbiterato, uma vez que os presbíteros não as frequentaram anteriormente. A partir do Concílio de Trento (1545-1563), conforme afirma LIBÂNIO, passou a ser obrigatória a formação intelectual para todos os que almejavam o presbiterato. Um dos resultados do concílio de Trento foi o estabelecimento da Missa Tridentina com o ritual oficialmente aprovado pela Igreja Católica, tentando acabar com as variações locais que existiam anteriormente (Cf. 1983, p. 38-71).

identidade como “concreto” é a identidade em sua totalidade. Assim a identidade como “concreto” é a síntese de múltiplas e distintas determinações, o desenvolvimento da identidade de alguém é determinado pelas condições históricas, sociais, materiais dada a cada indivíduo[103].

Para compreender psicossocialmente a identidade presbiteral como metamorfose, precisamos compreender a história humana como um contínuo processo de hominização do Homem. Esta hominização do homem pode ser percebida, ao longo da história, na construção de novos papéis sociais e mudanças no exercício dos papéis construídos, socialmente existentes na sociedade. Exemplos: o papel de governar. Na Antiguidade, tínhamos os Reis com poder absoluto, hoje é quase absurdo pensar em estabelecer uma monarquia; no entanto, o papel de governar não foi abolido, mas adaptado às novas necessidades e anseios da sociedade. Um outro exemplo: o cuidado da saúde. Antes tínhamos uma única pessoa com dotes de cura que assumia todas as formas de cuidado da saúde de seus membros, hoje temos pessoas formadas nas diversas áreas do cuidado da saúde, desde a enfermeira, a nutricionista, o psicólogo, o psiquiatra, o dentista, o pediatra etc. Podemos dizer que havendo uma metamorfose nestes papéis, foram melhoradas as possibilidades de governo e de cuidado da saúde dos seres humanos. Assim, pensar uma diversidade de modos de ser presbítero e aceitar que novas figuras sejam construídas socialmente, não seria abrir para uma possibilidade maior de atendimento espiritual do povo? Poderíamos supor, à guisa de curiosidade ou de indagação, sem outras pretensões, que o crescimento das outras religiões seria devido às poucas metamorfoses do papel do presbítero na história da humanidade, como vemos nos outros papéis sociais? Tais respostas podem ser temas para posteriores pesquisas. O que buscamos tematizar é que o ser humano é construtor de história e faz história. Então o presbítero, como qualquer ser humano, participa da identidade humana, que se realiza como história e como sociedade, nunca como indivíduo isolado, mas sempre como humanidade.

A identidade para Ciampa é “história”, pois não há personagem fora da história. Enquanto a morte biológica não vem, “*a identidade precisa ser representada” (Cf. 2001, p. 158).* Mas como o ser humano se representa? Representa-se *“desempenhando papéis, assumindo papéis” (2001, p. 177).* Mas precisamos fazer distinção entre representar um papel como profissão de qualquer profissional e a representação presbiteral do presbítero católico. A representação presbiteral exige que o indivíduo presbítero se comporte sempre como sujeito no desempenho do papel presbiteral e não apenas como alguém que reflete nos seus predicados*,* conforme afirma Ciampa na representação que Severina faz de si mesma diante do INPS, na qual ela se finge de “louca”, embora não fosse “louca” *(Cf. 2001, p. 178).*

Ao desempenhar o mesmo papel presbiteral o presbítero está representando, quando repõe no presente, o que é pressuposto em sua identidade. Toda aparência da identidade pressuposta, como diz Ciampa, é de estabilidade, de ausência de movimento e de

[103] - Segundo CIAMPA, a “*A identidade é concreta; a identidade é o movimento de concretização de si, que se dá, necessariamente, porque é o desenvolvimento do concreto e, contingencialmente, porque é a síntese de múltiplas e distintas determinações*” (2001, p. 199).

transformação[104].

Depois de firmada a materialidade da identidade, sua temporalidade e sua concretude, Ciampa retoma o termo metamorfose da identidade e equipara a metamorfose à identidade pós-convencinal de Habermas: "*no qual descobrimos semelhanças entre o que chama de identidade pós-convencional e o que chamávamos de identidade metamorfose" (2001, p. 204).* Desta forma podemos tirar as mesmas conclusões psicossociais para a identidade presbiteral na modernidade. Qual seria a identidade possível para o presbítero numa sociedade complexa? Ciampa coloca três modos possíveis da identidade pós-convencional se construir a partir dos postulados pós-convencionais: a reflexiva, a sem conteúdos fixos e a que tem garantia de estruturas comunicativas fluidificadas[105].

Se aceitarmos, mesmo que em suas linhas gerais, a descrição da identidade pós-convencional como desenvolvimento possível, dentro das modernas sociedades complexas e compatível com as estruturas universais do eu, como afirma Habermas: "*ela teria a forma de uma identidade não determinada previamente nos conteúdos e independentes de organizações específicas, ou seja, de uma identidade própria da comunidade dos que formam discursiva e experimentalmente o seu saber relacionado à identidade através de projeções de identidades concorrentes entre si, isto é, na memória crítica da tradição ou estimuladas pela ciência, pela filosofia e pela arte"* (1983, p. 103). Tais postulados, mesmo como possíveis, parecem que seria quase impossível para o magistério da Igreja Católica, uma vez que Habermas postula que esta identidade seria formada com isenção de organizações especificas e não determinadas previamente.

Não obstante, é possível continuar pensando a identidade presbiteral como metamorfose, pois na construção permanente da identidade presbiteral têm papel importante a evolução biológica, as capacidades intelectuais, os laços afetivos que se estabelecem, assim como o ambiente histórico/social e cultural no qual está inserido o presbítero, de forma especial a relação com os outros significativos a quem primeiro imita e de quem, posteriormente, integra atitudes, crenças[106] como que num processo permanente de metamorfose[107]. As metamorfoses sucessivas na identidade presbiteral e desenhada em seu

---

[104] - Para Ciampa "*talvez sociedades mais tradicionais, mais conservadoras, produzam identidades com aparência de não-transformação muito mais convincentes; em sociedades capitalistas, que podem ser caracterizadas por uma grande mobilidade (social, geográfica, ocupacional, familiar etc.), isso pode suscitar dúvidas" (2001, p. 179).*

[105] - Para CIAMPA, *"a) A identidade coletiva é hoje possível somente sob a forma reflexiva, ou seja, no sentido de se ser fundada na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para tomar parte nos processos de comunicação, nos quais a formação da identidade tem lugar como processo contínuo de aprendizagem (...); b) Para ser estável, essa identidade (...) não tem mais necessidade de conteúdos fixos, embora possa ter necessidades, de tempos em tempos, de ter conteúdos. Como importante destacamos que essa identidade pós-convencional baseia-se em sistemas de interpretação cujo 'status' (é) passível de revisão; c) A nova identidade não pode ser orientada pelos valores da tradição, mas tampouco pode se orientar de modo exclusivamente prospectivo. Como importante, destacamos que, para a participação igualitária e generalizada nos processos de aprendizagem criadores de normas e de valores, devem-se garantir estruturas comunicativas fluidificadas*" (2001, p. 224-225).

[106] - Ávila nos lembra que: "*As distintas etapas do desenvolvimento humano e religioso formam um processo sequencial no qual os passos supõem-se e sucedem-se, apesar de haver diferenças importantes entre os indivíduos em razão de variáveis tanto individuais como sociais, o que ocorre em todos os aspectos da personalidade, mas especialmente na religiosidade, na qual influem de forma decisiva o ambiente, o amadurecimento pessoal, a educação etc*." (2007, p. 136).

[107] - Durante muito tempo, compreendeu-se e estudou-se a etapa da identidade presbiteral adulta como uma etapa estável e sem mudanças importantes na personalidade, mas a partir de seu trabalho de docência e clínico, E. H. Erikson formulou sua concepção da evolução da pessoa humana, segundo a qual existem três momentos no

perfil em etapas são, na maioria das vezes, mais qualitativas do que quantitativas[108].

### 1.4.6 – Metamorfose e o processo de individualização do presbítero

O processo da individualização do presbítero possui dois aspectos diferentes que se complementam: um é o da autonomia, o outro é o de uma conduta consciente da vida. Ter uma conduta consciente é ser capaz de sair de uma sociedade existente, uma sociedade em conflito de valores e ideias, a fim de buscar um novo consenso sobre os costumes e uma nova formulação de ideias e valores, abstraindo-se de comportamentos pré-fixados, para chegar a novos comportamentos. Quando o presbítero assume isto de forma consciente, está crescendo na autonomia. A individuação crescente mede-se, não somente pela diferenciação da identidade singular, mas também pelo crescimento da autonomia pessoal. Existe uma ligação entre individuação e socialização. O presbítero autônomo será capaz de tomar os acontecimentos da vida da comunidade sob um ponto de vista que o distingue de qualquer outro presbítero.

A individuação só acontece quando a pessoa chega à responsabilidade de si mesma por si mesma. O Ciborgue de Donna Haraway[109] será sempre um Ciborgue, será sempre uma máquina, nunca terá consciência de si mesmo, ou será ele mesmo, mas sempre uma máquina dependendo de um fio, de uma bateria ou de uma conexão elétrica ou de uma prótese e, por isto mesmo, nunca terá responsabilidade sobre si mesmo. A individuação é o processo pelo qual o Eu, num processo evolutivo de transformação, chega a se tornar capaz de ser responsável e de assumir responsabilidade. O Eu individualizado é o Eu que se forma na relação com o outro.

---

desenvolvimento adulto: um no começo da etapa, outro no meio e um terceiro no final da vida, que denomina respectivamente intimidade, generatividade e integridade. A partir dessa concepção dinâmica do desenvolvimento e de outras influências, como a atual corrente cognitiva, foram desenvolvidos estudos que nos permitem tomar consciência de quão distante da realidade está uma concepção estável e sem grandes mudanças da vida adulta do presbítero. Segundo Ávila, "*para muitos adultos o tempo de ganho de identidade religiosa não se encerrou com a adolescência; e, mesmo quando essa identidade é alcançada, isso não significa que seja definitiva e imutável, mas que, pelo contrário, o adulto ao longo dessa etapa de sua vida evolui em sua religiosidade enfrentando e adaptando-se aos novos desafios que lhe propõe a vida adulta: matrimônio, vida consagrada, projeto profissional, paternidade, educação dos filhos" (*2007, p. 178-179).

[108] - As mudanças quantitativas, não radicais, graduais, se acumulam e finalmente pode haver um salto qualitativo como um processo de metamorfose, de transformação, de mudança. Ciampa alerta, para o perigo de pensar a metamorfose nas categorias do quantitativo e qualitativo, para não sermos induzidos ao erro de um pensamento mecanicista: "*A conversão de mudanças quantitativas em qualitativas pode induzir ao erro de um pensamento mecanicista - levar-nos a um determinismo que, de fato, é imobilismo e conformismo – pois, ingenuamente, podemos pensar que então é só aguardar o acúmulo de mudanças, deixar a história agir, esperar que a invencibilidade da substância humana, inevitavelmente, inexoravelmente, acabe por tornar cada um e todos sujeitos" (2001, p. 185).*

[109] - Donna Haraway, em Antropologia do Ciborgue, problematiza uma série de pressupostos do pensamento contemporâneo sobre a subjetividade, tecnologia, ciência, gênero e sexualidade. O Ciborgue, na análise de Donna Haraway, coloca em xeque os mitos da origem da natureza humana forçando a repensar a ontologia do próprio sujeito humano. Ao confundir o tecnológico com o humano ela nos faz pensar que a relação com a tecnologia não é apenas uma relação social, mas uma relação social fundamentalmente ambígua e indeterminada. A nossa relação com a tecnologia é muito mais complicada do que possamos imaginar, pois parece ser o fim da subjetividade do sujeito e o início de uma nova fase de seres agora 'artificiais', seres modificados geneticamente, sendo metade máquina com próteses, implantes, transplantes, ou aparelhos de pulsão de órgãos que não funcionam mais e metade tecido humano, mas que com a máquina passam a funcionar. O mundo do Ciborgue nos obriga a pensar não em termos de 'sujeitos', de mônadas, de átomos ou indivíduos, mas em termos de fluxos e intensidades, o mundo não constituído de unidades, 'sujeitos', mas inversamente, de correntes e circuitos que encontram aquelas unidades em sua passagem, onde são primários os fluxos e intensidades e secundários os indivíduos e os sujeitos. Cf. HARAWAY, Donna & SILVA, Tomaz Tadeu, *Antropologia do Ciborgue, Editora Autêntica, 2000.*

A individuação, segundo MONTEIRO[110], "*constitui o processo de constituição e particularização da essência individual e original que um de nós é; implica o desenvolvimento do 'individuum', como um ser único e original, não há copias" (2008, p. 58).* A individuação é uma obra de toda uma vida em contínua transformação, exigindo esforço de se gerar e se recriar sempre. Para o aprofundamento das possibilidades de individualização do presbítero católica na modernidade ficam as perguntas: sua individuação se dá porque o presbítero se diferencia dos outros presbíteros e assume livremente sua autonomia e conscientemente sua vida? Ou ela se dá por que o presbítero reconstrói um modelo "tido como ideal" dentro da tradição do cristianismo?

Para a tentativa de aprofundamento sobre as possibilidades psicossociais de individualização do presbítero católico lançaremos mão das teorias de individualização de Habermas, pois entendemos que a individualização proposta por este autor se apresenta com mais sintonia com a modernidade secularizada, possibilitando assim, mesmo com algumas lacunas, articular melhor o processo de individualização do presbítero na modernidade, o que queremos analisar.

Para Habermas, as visões ontológicas da vida, do mundo, dos acontecimentos podem restringir as realizações de produção do sujeito no mundo, limitando a fonte de espontaneidade que projeta o mundo, limitando a possibilidade dos indivíduos poderem se individualizar: "*A pré-compreensão ontológica reinante forma uma moldura fixa para a práxis dos indivíduos socializados no mundo. O encontro com elementos do mundo movimenta-se fatalisticamente nas trajetórias de contextos de sentido regulados previamente, de tal modo que estes não podem ser afetados por soluções bem sucedidas de problemas, por um saber acumulado, pelo estado de transformação das forças produtivas e pela ideias morais"*. *(*2002c, p. 52). A possibilidade de individualização com bases pré-fixadas de comportamento traz dificuldade de reconhecimento de "novos sujeitos" individualizados, bem como um entrave ou retardamento na evolução social. Isto porque as possibilidades de individualização com bases somente em dados metafísicos, pré-determinados, visam mais a restauração dos valores tidos como "exemplares" e não o surgimento de "novos sujeitos" autônomos e de uma conduta consciente de vida. Quando isto acontece, além dos entraves já levantados, os indivíduos que buscam "a moldura fixa" ou o "comportamento já fixado" podem desenvolver comportamentos extremos, tais como: extremo conservadorismo; os indivíduos só se distinguem consoante o grau de participação nas classes sociais; legitimação dos privilégios de cada classe social; controle excessivo sobre a liberdade individual.

Para um aprofundamento maior sobre a riqueza do processo de individualização com base na Ação Comunicativa e não em "modelos pré-fixados" vamos aprofundar um pouco mais a teoria de Habermas. A consciência do Eu é um processo que vai de fora para dentro e não de dentro para fora. Neste sentido é que entra a Ação Comunicativa proposta por Habermas. A Ação Comunicativa se dá mediada pela linguagem. A linguagem tem um papel

[110] - Dulcinéa da Mata Ribeiro Monteiro é graduada em Filosofia, Educação e Psicologia. Mestre em educação e analista Juguina.

importantíssimo na compreensão e estruturação do Eu. Para Habermas "*o homem pensa, sente, vive unicamente na língua e é por ela que deve ser formado" (*2004a, p.65). Tudo o que o indivíduo de uma comunidade linguística encontrou, no mundo em geral, traz a marca de uma "visão" do mundo como um todo. Existe uma ligação íntima entre 'a forma interna' da língua e uma 'determinada' visão de mundo. Deste modo, a fórmula da língua, como um órgão formador do pensamento, deve ser entendida como um fator que estrutura a personalidade do indivíduo. A linguagem constitui, assim, um meio pelo qual os conceitos, juízos, pré-juízos são formados e afixados a fim de facilitar as operações de pensamento e comunicar opiniões e intenções a outras pessoas.

Ao olharmos para os organismos humanos podemos observar algo que é natural a todo organismo que se liga, na maioria das vezes, ao instintivo. O instintivo exige apenas uma adaptação à realidade. Esta adaptação se dá de maneira natural ou por reação diante dos fatos ou necessidades da vida. Podemos ver isto em alguns 'tipos' de comportamento comum em alguns animais, tais como caçar, reproduzir, sobreviver, dentre outros. É possível destacar que o movimento de um organismo é resultado do estímulo ou reação comportamental a uma necessidade. O instinto não exige representação simbólica; já a linguagem, sim. O instinto não exige responsabilidade, já a linguagem é fruto de uma representação na conduta do organismo. O ser humano tem capacidade para a representação simbólica. Ele é capaz de representar em sua mente suas ações. Enquanto os animais são movidos por reações ou instintos, o ser humano é movido pela consciência. O grau de autonomia entre uma ação instintiva e uma ação representada simbolicamente é medido pala autonomia da Ação. Numa ação instintiva, a autonomia é quase nula, já numa ação representada há uma crescente autonomia. Quanto menos autonomia, menos poder de gerenciar a Ação se tem. Havendo autonomia, há individuação.

Para HABERMAS, Durkheim vê como única possibilidade do indivíduo poder chegar à individuação que é a fuga das normas impostas pela sociedade à qual ele se encontra submetido. Mas ele só pode fugir a isto através do próprio individualismo: "*Durkheim entende a individualização social como um crescimento das forças espontâneas que capacitam o indivíduo a ser ele mesmo; porém, ele só pode descrever essas forças apoiado em particularizações através das quais o indivíduo se desvia das determinações gerais do seu meio social"* (2002c, p. 184). Para Habermas a individualização proposta por Durkheim desvia o indivíduo do meio social. Assim como a compreensão de Durkheim não ajuda muito na compreensão do processo da individualização, também a compreensão de Hegel não acrescenta muito nesta compreensão. Para Habermas a individualização proposta por Hegel seria apenas graduação do ser: "*Seguindo a Escolástica, Hegel interpreta os degraus do ser como graduações da individualidade. Afastando-se, porém, de Tomás, Hegel descobre também no processo da história mundial a tendência à individualização progressiva do ente; como as figuras da natureza, as formações históricas do espírito são tanto mais individuais, quanto mais elevada for a sua organização"* (2002c, p. 185).

Para Hegel a individualização adquire corpo mais completo e visível nos deuses da mitologia grega. Hegel não consegue impedir a confusão do processo de individualização como o processo de diferenciação e assim chegar à essência da individualização. A teoria de Hegel deixa o indivíduo preso aos degraus do ser. Desta forma, Hegel não avança no processo de individualização do Ser, sobretudo por causa de seu paradigma filosófico da filosofia do sujeito.

Diante de tais colocações, Habermas diz que a teoria da individualização social encontra na psicologia social de G. H. Mead uma tentativa promissora de apreensão do conteúdo pleno da individualização, pois em Hegel a individuação depende da subjetividade crescente do espírito, ao passo que para Mead ela se dá através do processo de internalização das instâncias controladoras do comportamento que, de certo modo, emigram de fora para dentro, isto é, através de um processo intersubjetivo: "*No meu entender, a única tentativa promissora de apreender conceitualmente o conteúdo pleno do significado da individualização social encontra-se na psicologia social de G.H. Mead"* (2002c, p. 185).

Para Habermas, a individualização só é possível através do processo de socialização e vice-versa: "*nenhuma individualização é possível sem socialização e nenhuma socialização sem individualização" (*2002c, p. 35). Habermas propõe o paradigma da linguagem como caminho possível do processo de individualização, no qual é possível o entendimento recíproco: "*fundamental a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo"* (2002d, p. 414).

Segundo Habermas, Mead, baseado em Humboldt e Kierkegaard, tem o mérito de haver colocado a individuação como um processo linguisticamente mediado da socialização[111]. Assim, a individualização significa algo mais de personalidade, de singularidade e de poder ser "si mesmo", mas sem perder o referencial da cooperação social, sendo formada assim, em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado intersubjetivamente. Segundo Habermas, "*tal guinada coloca-nos nas mãos os meios conceituais básicos que permitem recuperar uma intuição há muito tempo tematizada no discurso religioso"* (HABERMAS, 2002c, p. 187). A intuição religiosa leva a compreender que o indivíduo se torna consciente de si mesmo na singularidade insubstituível e sem par de um ser individuado quando se encontra na maior distância em relação a si mesmo. Parece estar aí, o que *TOURAINE* chama de "*ambiguidade principal da modernidade"* (*2005, p. 150),* isto é, que a religião que tem função de proporcionar sentido à vida humana levando ao encontro do outro, possibilita também a individuação do ser humano[112].

Segundo HABERMAS, Mead foi o primeiro a refletir sobre o modelo intersubjetivo do Eu produzido socialmente (Cf. 2002c, p. 204). A ideia com a qual Mead rompe com o círculo de reflexão auto-objetivadora, impõem a passagem para o paradigma da interação mediada simbolicamente. Habermas apoia sua teoria da individualização no sociólogo Mead que foi o

[111] - Para HABERMAS, "*A individuação não é apresentada como a auto-realização de um sujeito auto-ativo na liberdade e na solidão, mas como um processo linguisticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma" (*2002c, p. 186).

[112] - Para maior aprofundamento das possibilidades de "si mesmo" na modernidade em TOURAINE, vide também do mesmo autor, "Poderemos viver juntos?" (2003).

primeiro a pensar o modelo intersubjetivo do Eu socialmente produzido. A consciência não é como havia sido concebida desde Descartes, passando por Fichte até Husserl, algo originário, inerente ao sujeito, disponível a ele (Cf. HABERMAS, 2002c, p. 192-217). Mead completou a virada linguística para o cerne da filosofia do sujeito, a saber, a identidade do Eu. Ao "eu", cabe em seu pensamento, um papel chave. Entretanto, ele não vê mais nenhum ponto de convergência aparente do pensamento, como em Fichte, pois para Mead, por traz do advento do sujeito, é possível reconhecer sempre a sociedade. Desta forma, pode ser assegurada uma identidade mais persuasiva do que a da comunidade atualmente existe, pois nesta identidade deve ser assegurada as vozes do passado e do futuro (Cf. HABERMAS, 2002c, p. 219).

Para HABERMAS: "*A guinada de direção a um modo de ver intersubjetivamente nos leva ao seguinte resultado, surpreendente no que respeita à 'subjetividade': a consciência que parece estar centrada no Eu não é imediata ou simplesmente interior. Ao contrário, a autoconsciência forma-se através da relação simbolicamente mediada que se tem com um parceiro de interação, num caminho que vai de fora para dentro" (HABERMAS, 2002c, p. 212).* Mead esclarece também a correspondência entre instituições sociais e o controle de papéis: "*O Ego assume as expectativas normativas de 'Alter', não as cognitivas" (HABERMAS, 2002c, p. 213).* As instituições são autorreferências para a construção do "eu". As instituições apresentam expectativas comportamentais, generalizada normativamente, que de certa forma imigram para o interior da pessoa. A instituição comporta como uma força conservadora na construção dos papéis sociais. As instituições apresentam formas coletivas ou generalizadas em normas reconhecidas e exercitadas intersubjetivamente e nas formas de vida de nossa sociedade. HABERMAS, comentando Mead, afirma: "*Somente na medida em que crescemos no interior desse ambiente social, poderemos constituir-nos como indivíduos capazes de agir de maneira responsável e desenvolver – pelo caminho da internalização dos controles socais – a capacidade de seguir por conta própria as expectativas tidas como legítimas ou de ir contra elas" (HABERMAS, 2002c, p. 215).* Desta forma, Mead, segundo Habermas, "*recorre a processos de diferenciação social e às experiências de emancipação, em relação a formas de vida estandardizadas, bem delimitadas e bem firmes em termos de tradição, as quais acompanham regularmente a integração e a passagem para grupos de referência e formas ampliadas de intercâmbio, ao mesmo tempo mais abrangentes e funcionalmente diferenciadas" (HABERMAS, 2002c, p. 216).* Esta compreensão resulta numa teoria da comunicação do processo de individualização.

O processo da individualização social a partir de Ação Comunicativa, nos moldes de HABERMAS, possui dois aspectos diferentes: "*Deles se exige cultural e institucionalmente, e em medida crescente, tanto a autonomia como também uma conduta consciente de vida" (2002c, p. 217).* Este modo de ver a identidade rompe com os processos convencias de formação da identidade, sob a pressão da diferenciação social e da multiplicação de expectativas de papéis conflitantes. Para Habermas, "*A necessidade de evitar convenções petrificadas imposta pela sociedade, sobrecarrega o indivíduo com decisões morais próprias e com um esboço individual da vida resultante de um auto-entendimento ético" (2002c, p. 217).*

O indivíduo que projeta na direção que aponta para "uma sociedade mais abrangente", apela a outros na suposição de que existe um grupo organizado de outros, que reagem ao seu apelo. Ao fazer isto está se apelando para uma atitude pós-covencional. Segundo HABERMAS, Mead a interpreta da seguinte maneira: "*Produz-se uma comunidade de comunicação ilimitada que transcende a ordem particular de uma sociedade determinada, no interior da qual os membros são capazes de sair da sociedade existente, quando se dá um conflito particular, a fim de buscar um consenso sobre costumes modificados de ação e uma nova formulação de ideias de valor" (2002c, p.218).* E ainda, "*Para os indivíduos, a individualização social significa que se espera deles uma autodeterminação e uma autorrealização que pressupõe uma identidade-eu de tipo não convencional" (2002c, p. 218).* Para Mead esse indivíduo que se individualizou, não se prende mais ao "tipo social", sendo, pois pós-convencional. Mas esta nova identidade tem que esperar o reconhecimento da comunidade. De acordo com isso, a identidade individualizada, que age autonomamente, só pode ser estabilizada se esse indivíduo for reconhecido pela comunidade como essa pessoa.

Olhando, a partir dos postulados acima colocados, a possibilidade de individualização do presbítero católico não deve ser tomada como um intimismo religioso nem como algo puramente subjetivo ou solitário, mas a partir da história de manifestação de Deus compartilhada socialmente no mundo da vida e da busca responsável de um consenso de individualização mediado intersubjetivamente. Somente desta forma ela adquire uma representatividade geral, pois individualizar é mais do que uma simples encarnação do tipo especial de uma raça, grupo, crença ou comunidade. Segundo GRUN & SARTORIUS, comentando C. G. Jung, a individualização do presbítero é fruto do seu amadurecimento[113] como pessoa: "*o amadurecimento significa assumir o caminho da individuação ou auto-realização" (*2006, p. 21).

Psicossocialmente, cada presbítero ao buscar se individualizar, deve trazer para dentro de si uma consciência de mundo que o leva a tomar consciência de si mesmo. Assim, a individualização está na tomada de consciência de si mesmo a qual abre possibilidade de traçar novos caminhos de forma responsável. A tomada de consciência de si como presbítero e a possibilidade de traçar seu próprio caminho estão condicionados à visão de presbítero do próprio indivíduo em referência à política coletiva de identidade presbiteral proposta pelo magistério da Igreja Católica sem prescindir do consenso da sociedade. Esta individualização se torna tanto mais rica quando mais for construída a partir da Ação Comunicativa e não somente de um "modelo pré-fixado" ou de um subjetivismo. Como exemplos de individualização bastante significativos, dentro da Igreja Católica, para citar somente alguns, temos: Santo Agostinho, São Francisco de Assis (que fundou as ordens mendicantes franciscanas), São João Maria Vianney (modelo exemplar de presbítero diocesano, pela sua vida de ascese e atendimento de confissões). Todos: Santo Agostinho, São Francisco de Assis

[113] - Por amadurecimento GRUN & SARTORIUS entendem: "*Coragem de assumir os próprios sentimentos e desejos pessoais; a coragem de se perceber e de mostrar-se como se é" (*2006, p. 22). Comentando Maslow, GRUN & SARTORIUS afirmam: "*as pessoas maduras caracterizam-se por não estarem presas às próprias necessidades, mas, antes, motivadas pelo desejo de serem úteis e de servirem a outras pessoas" (*2006, p. 47).

e São João Maria Vianney se individualizaram como pessoas religiosas, na sociedade de seu tempo, sendo considerados formas individuais e históricas de organização e elevação do espírito, pessoas que se diferenciaram no cumprimento de seus papéis. Por isto eles se tornam simbólicos para a comunidade religiosa. E assim, poderia citar muitos outros personagens significativos da história da Igreja Católica que se enquadram nesta mesma linha de pensamento. Mas não podemos deixar de precisar que estes fazem parte dos modelos tidos oficialmente como exemplares pela Igreja. Muitos outros presbíteros católicos poderiam ser considerados como pessoas que se individualizaram, só que não foram reconhecidos como tendo uma vida considerada como exemplar, ou não manifestaram a organização e elevação do espírito de modo a se tornarem dignos de ser considerados simbólicos para a comunidade religiosa.

A riqueza da intuição da religião católica no reconhecimento dos santos como pessoas singulares está em considerar como parâmetro para a individualização a maior distância do indivíduo de si e maior proximidade com o outro. É bom lembrar que o catolicismo trabalha com os valores metafísicos, dentro desta concepção a força individualizadora não está no indivíduo e sim na circunstância transcendental que faz com que cada singularidade seja capaz de representar mais singularmente Deus[114]. Para a Psicologia Social, pode existir uma multiplicidade de possibilidades de individualização, uma vez instaurado, conforme diz Habermas, o critério da centralidade da comunidade ou o fórum da comunidade mediada pela premissa da linguagem[115].

A individuação acontece a partir da comunidade ou em oposição a ela, isto é, ela precisa partir da perspectiva do outro. A referência à comunidade é imprescindível no processo de individualização. A referência à comunidade torna possível levar a sério a própria história de vida como princípio de individuação – torna possível considerá-la como se fosse o produto pessoal de decisões responsáveis. A mediação linguística permite a participação da comunidade como capacidade de julgar com justiça, que ultrapassa o público contemporâneo. A mediação linguistica considera o fórum dos semelhantes. Esta visão não quer prescindir do fundo religioso, pois, como comenta Habermas, *"o fundo religioso continua realmente presente"* (2002c, p. 200).

Desta forma, a pretensão de individualização do presbítero, sua pretensão de originalidade e insubstituibilidade, não deveria prescindir das máximas de validez geral mediada linguisticamente, se o interesse for a sociedade em geral e não só a comunidade de pertencimento, isto é, a comunidade religiosa.

A individualização não se dá psicossocialmente como se fosse um simples processo de "fechamento", quase que egoisticamente, em favor de um projeto que ele crê ser

---

[114] - Para HABERMAS, "*Deste modo, a consciência Cristã do pecado e a necessidade protestante da graça constituem o verdadeiro aguilhão para a conversão a uma vida que adquire forma e coesão em vista da justificação de uma existência singular, a qual é apreciada na perspectiva do juízo final*" (2002c, p. 199-200).

[115] - Para Habermas, "*desde Agostinho até Kierkegaard, os monólogos interiores do escritor missionário que presta uma confissão, têm a estrutura da oração. Porém, já no século XVIII, J.J. Rousseau profanou a confissão dos pecados a ser feita perante Deus julgador, transformando-a numa auto-confissão, que o homem privado difunde perante o público leitor da esfera pública burguesa. A oração é deflacionada, transformando-se num diálogo público*" (2002c, p. 200).

individualização. Se assim o fizermos estaremos correndo o risco de confundir auto-afirmação, "fechamento" ou "individualismo" com individualização. Para sanar esta possível confusão, a substituição que Habermas faz do paradigma da consciência para o paradigma de linguagem nos ajuda. Habermas abandona o paradigma da filosofia da consciência e a substitui pela referência à filosofia da linguagem. É nesta mudança de paradigma que é possível falar de individuação.

A individuação, pensada à maneira da filosofia da consciência, aponta para uma construção da identidade a partir da autorreferência de um sujeito que se sabe a si mesmo, ou seja, que se constitui com base na auto-interpretação da própria subjetividade, não levando em conta a inter-relação com os outros. Já no paradigma de Habermas, possibilitado pelas inovações e descobertas da filosofia da linguagem, ou seja, pela virada linguística, abre uma série de horizontes para se resolverem problemas e limitações da filosofia da consciência. Na virada linguística, pode-se demonstrar que algo tem sentido. Sem a linguagem não se pode demonstrar que algo tem sentido ou tem valor. Outro dado é a questão do entendimento mútuo, pois a base da compreensão de todo sinal e de toda comunicação humana está no entendimento intersubjetivo de todos os sujeitos envolvidos. Desta maneira, fica quase impossível pensar uma individuação solitária do presbítero, uma individualização desconectada de toda relação com os outros[116].

O paradigma da linguagem proposto por Habermas abre espaço para pensar a possibilidade e necessidade psicossocial de individualização do presbítero católico não só em relação à religião, mas em relação à sociedade da qual faz parte como cidadão religioso, isto é, uma individualização que se dá num processo de abertura para o outro como possibilidade de tomada de consciência de si mesmo para ser ele próprio. Tal instância da consciência significa, como diz Habermas: "*um grau de individuação que exige uma diferenciação de papéis, uma distância em relação às expectativas alimentadas por outros quando nós desempenhamos esses papéis. Tal separação e individuação surge quando, no decorrer da história de nossa vida, se manifestam expectativas conflitantes*" (2002c, p. 186). Assim, a individualização do presbítero resultaria do número, do alcance e da variedade das ações autônomas que ele iniciasse, pois nelas se realizam a capacidade para decisões individualmente imputáveis.

O deslocamento da possibilidade de individualização do presbítero católico do eixo somente metafísico para o eixo pós-metafísico, abre mais possibilidade para pensar psicossocialmente uma individualização com referência a sociedade em geral, uma vez que não seria acentuada somente a dimensão da exemplaridade e santidade de vida, mas também o compromisso com a fraternidade, a justiça, o serviço aos mais necessitados, a promoção da vida, a criação de laços de união e fraternidade da humanidade. Pois, como afirma Habermas, "*Os participantes precisam criar suas formas de vida integrada socialmente reconhecendo-se*

[116] - Nas palavras de Habermas: "*A partir da estrutura da linguagem é possível esclarecer por que o espírito humano está condenado a Odisséia – por que ele não consegue encontrar-se a si mesmo a não ser através de um desvio que passa pela alienação, pela entrega completa a outros e a outras realidades. Ele só se torna consciente de si mesmo na singularidade insubstituível e sem par de um ser individuado quando se encontra na maior distância em relação a si mesmo*" (2002c, p. 187).

*reciprocamente como sujeitos capazes de agir autonomamente e, além disso, como sujeitos que são responsáveis pela continuidade da sua vida, assumida de maneira responsável" (*2002c, p. 233).

A possibilidade de individualização pensada em referência à mediação linguística, não prescinde da internalização dos valores evangélicos. Na mediação linguística da individualização, além da necessidade de internalização dos valores evangélicos, se faz necessário adotar, em sua pretensão de singularidade e insubstituibilidade o consenso da sociedade em geral. De outro lado, o processo de individualização mediado linguisticamente não quer dizer que não deva haver uma "destradicionalização" dos valores metafísicos nem uma ausência e abstração de muitas normas da sociedade secularizada.

Para Habermas o ser não se mantém somente por si mesmo, pois no núcleo intersubjetivo da individualização já existem interações mediadas pela linguagem. A individualização só se dá num processo linguisticamente mediado pela socialização e, ao mesmo tempo, pela constituição de uma história consciente de si mesma. A identidade humana é formada no distanciamento de si mesmo e no encontro com o outro. Neste distanciamento e neste encontro é que o ser humano depara consigo mesmo. Desta forma, a individualização só se torna possível graças ao processo da socialização. Segundo Habermas, ninguém adquiriu essa autocompreensão "*como pessoa em geral e como indivíduo senão por ter crescido numa determinada comunidade" (*2004a, p.196). Assim, Habermas pensa ter resolvido o problema da singularidade de cada ser humano, pela qual cada um sabe, diante de si mesmo e dos outros, quem ele é e quem gostaria de ser.

Habermas, além de instaurar o "fórum da comunidade" no processo da individuação, instaura também o "fórum do existencial": *"O Selbst somente pode descobrir-se como Alter ego de todos os outros, socializados, ou seja, como vontade livre, na autorreflexão moral e como ser pura e simplesmente individuado, na autorreflexão existencial"* (2002c, p. 221). Este processo psicossocialmente é um processo de reconstrução, pelo qual se rompe com o convencional e coloca em movimento uma generalização de valores, de normas. Este rompimento exige uma identidade pós-convencional, isto é, autônoma e também individualizada. Neste caso, o eu passa a não depender do assentimento do outro a seus juízos e ações, mas do reconhecimento, por parte dos outros, de sua pretensão de originalidade e insubstituibilidade.

Nos moldes de Habermas, mesmo que não exista nenhum parâmetro constituído de individualização que possa servir de caminho para aqueles que almejarem tal possibilidade, aquele que se arroga a pretensão de individualização deve, na sociedade atual, ser capaz de romper com o convencional e instaurar o novo: "*ainda que não exista nenhuma formação social que lhe corresponda"* (2002c, p. 221). Se isto acontecer, Habermas diz que este paradoxo se dissolverá no tempo. E ainda mais, a modernidade tem acelerado o processo histórico e alargado constantemente o futuro. Isto faz com que o passado seja atualizado, principalmente à luz de atualidades futuras: *"Uma função dessa consciência do tempo,*

*transformada e tornada reflexiva, é a exigência de colocar o agir atual sob premissas que antecipam atualidades futuras"* (2002c, p. 222).

Habermas recorre às experiências de emancipação para falar de individualização e assim ele cita Mead: "*Na sociedade primitiva a individualidade manifesta-se numa medida muito maior do que na civilizada, através da adaptação mais ou menos perfeita a um determinado tipo social... Na sociedade civilizada a individualidade manifesta-se muito mais através da recusa ou realização modificada dos respectivos tipos sociais... Ela tende a ser muito mais singular e diferenciada"* (2002c, p. 216). A emancipação rompe com a formação convencional da identidade sob a pressão de diferenciação social e da multiplicação de expectativas de papéis conflitantes. Assim, pressupõe-se uma identidade do eu pós-convencional. Segundo Habermas, Mead interpreta esta passagem da seguinte maneira: "*Produz-se uma comunidade de comunicação ilimitada que transcende a ordem particular de uma sociedade determinada, no interior da qual os membros são capazes de sair da sociedade existente, quando se dá um conflito particular, a fim de buscar um consenso sobre costumes modificados de ação e uma nova formulação de ideias de valor"* (2002c, p. 218).

A inovação psicossocial que intuímos de Habermas está em pensar a possibilidade de individualização do presbítero não mais de maneira objetiva, como sendo algo oriundo exclusivamente e diretamente dos conteúdos da tradição. A individuação passa a ser percebida de maneira mais flexível, na qual o presbítero não só pode como deve sustentar, reformular, com base nas suas comunicações ordinárias e até criar algo nunca imaginado em seu modo de ser e agir.

Desta forma, o presbítero que queira individualizar-se, levantando a pretensão de ser reconhecido como um ser que se distingue dos outros membros de sua comunidade, tendo sua personalidade e originalidade terá, necessariamente, que passar pela socialização, isto é, penetrar no conjunto de sentidos culturais e sociais legitimados pela comunidade. Quando isto ocorre, tem-se um processo simultâneo e progressivo de individuação e socialização. Este processo sustenta e renova a comunidade. Assim, o presbítero pode contar com a possibilidade de desenvolver sua individualidade em formas de vida culturais, adquirindo uma autocompreensão específica como pessoa que se inter-relaciona como eu e o outro, formando comunidades conscientes de sua absoluta diferença.

Na modernidade, em espaços alargados de opção cresce a necessidade de decisão que o indivíduo precisa tomar. Com diz Habermas: "*Na sociedade individualizada o indivíduo precisa aprender... a se compreender a si mesmo como um centro de ação, como uma secretaria de planejamento em relação ao seu currículo, suas capacidades, parcerias etc." (2002c, p. 229-230).* Ao falar de individualização na modernidade é preciso ter cuidado, como nos diz Habermas, para não criarmos somente outras instâncias secundárias de representação, "*que cunham o currículo do indivíduo, fazendo dele um escravo de modas, relacionamento, conjunturas e mercados, indo, pois, contra a capacidade individual de dispor, a qual se impõe como forma de consciência" (2002c, p. 231).* A individualização específica e funcional de indivíduos em subsistemas independizados, que compreenda a dissolução dos

mundos vitais tradicionais apenas como outro lado da inclusão isola ou singulariza o indivíduo, mas com diz Habermas, "*não individua no sentido enfático" (2002c, p. 231).* Para Habermas Mead, traz luzes para esta questão: "*Mead liberou o núcleo intersubjetivo do Eu. Através disso, ele pode explicar por que uma identidade-eu, pós-convencional, não pode desenvolver-se sem antecipar estruturas comunicativas modificadas; porém, a partir do momento em que essa antecipação se torna realidade social, não deixará intocadas as formas tradicionais de integração social*" (2002c, p. 234).

Trazendo a questão acima para pensar a identidade presbiteral, vemos que a mudança de formas sociais de representação social da identidade presbiteral dadas anteriormente e a perdas de singularidades tradicionais, portanto, o desencantamento e liberação das formas tradicionais de representação social da identidade presbiteral podem dar um empurrão não somente em direção a singularização de presbíteros socializados noutra parte, mas também em direção a "novo tipo de ligação social". Mas é preciso evitar duas ambiguidades desse fenômeno: primeiro se a individualização do presbítero for apenas para satisfazer as necessidades industriais, aos avanços econômicos, a moda, o relacionamento, as conjunturas, os mercados, ela poderá ser apenas "um modismo"; segundo, se a individualização do presbítero for somente uma restauração da tradição dos modelos de presbíteros do passado pode levar naquilo que BENEDETTI (1999) nos aponta como a razão porque muitos presbíteros estão sendo confrontados a reconstruir formas pré-modernas de identidade presbiteral. Estas duas possibilidades apontam para ambiguidade no qual pode cair o processo de individualização presbiteral.

Concluímos que o próprio conceito de individualização, a partir do Agir Comunicativo proposto por Habermas, fica psicossocialmente mais enriquecido com possibilidades de representatividade mais real da identidade presbiterais na modernidade e, consequentemente, abre novas possibilidades para pensar a individualização presbiteral. Nas sociedades mais tradicionais o papel presbiteral estava mais predeterminado. A dissolução dos mundos tradicionais reflete-se na decomposição das cosmovisões religiosas, das ordens estratificadas de dominação e das instituições aglutinadoras de funções, que ainda cunham a sociedade em seu todo. Deste modo, a individualização social do presbítero católico, na perspectiva da intersubjetividade, aparece como inclusão mais abrangente deste presbítero na sociedade atual.

## CAPÍTULO II
## A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE PRESBITERAL NA MODERNIDADE

### Introdução

Desejo, neste capítulo, sistematizar os 'impactos do mundo moderno na vida do presbítero católico' à luz do Psicólogo social Antônio da Costa Ciampa e do filósofo Jurgen Habermas. Falo de sistematização porque o tema identidade do presbítero não recebe um tratamento específico por parte de Ciampa nem de Habermas. Ciampa refere-se ao aspecto religioso dos personagens Severino e Severina, considerando-os enquanto capazes de dar sentido e esperança, mas não tematiza a figura do representante da religião. Habermas, ao tematizar a religião, refere-se ao "cidadão religioso" como representante da religião, mas a religião para ele são todas as manifestações religiosas da sociedade e não somente a católica. Desta forma, o "cidadão religioso" é todo aquele que representa uma religião. Sendo a religião católica uma religião que se apresenta como portadora de esperança e criadora de sentido e o "presbítero católico" um "cidadão religioso", usaremos parte das teorias de Ciampa e Habermas para analisar a construção da identidade do presbítero na modernidade. Almejo tematizar a identidade do presbítero católico dentro do sintagma: metamorfose e emancipação, na vertente da Psicologia Social, buscando entender a identidade do presbítero como um processo dinâmico e, com isto, fazer uma releitura crítica da construção da identidade do presbítero ao longo da história. Espero que tais luzes sejam úteis para pensar a necessidade e a possibilidade do presbítero na modernidade.

As grandes questões que se levantam são: é possível uma identidade presbiteral pós-convencional? Quais as possibilidades de metamorfoses da identidade presbiteral no mundo secularizado conjugando a secularização e o princípio da fé da Igreja Católica? Quais os pontos mais nevrálgicos nas metamorfoses e emancipações da identidade presbiteral na modernidade secularizada?

### 2.1 – A intersubjetividade na construção da identidade do presbítero na modernidade

A teoria da evolução social em Habermas é o eixo primário sobre o qual repousa sua noção de religiosidade. Tal teoria evolucionária representa o modelo de uma reconstrução pragmática da racionalidade[117]. Devido ao seu enraizamento na estrutura universal do mundo

[117] - Habermas articula a pragmática universal ligada à teoria da evolução social. A pragmática universal é o ponto em que Habermas apoia a teoria da ação comunicativa. Ela representa o momento de desconstrução e ruptura com antigos paradigmas da filosofia ocidental. Habermas reconhece o interesse em Marx voltado para a emancipação,

vivido, cuja racionalização é apreendida com base na reconstrução da lógica da evolução social por meio do paradigma do agir comunicativo, a religião ocupa, apesar da ausência de um tratamento sistemático, um lugar importante no conjunto da obra de Habermas.

Habermas é um autor que permite várias leituras devido à habilidade com que navega nas ciências humanas e sociais. Segundo ARAÚJO, o método reconstrutivo de Habermas "*é marcado por uma apropriação sistemática de múltiplas teorias com base na mudança de paradigma representada pelo conceito do agir comunicativo" (*1996, p. 17). A noção de Agir Comunicativo representa o eixo de leitura da obra de Habermas, seu ponto de unidade e seu fio de continuidade. Ela permite elaborar um conceito formal de racionalidade de acordo com os horizontes da modernidade, bem como fundamentar uma teoria de sociedade baseada no conceito de razão. Habermas redefine a razão moderna com base no paradigma da intersubjetividade. A racionalidade é uma disposição descritível da razão atribuída a sujeitos capazes de conhecer, falar e agir. Habermas diz que "*empregamos o predicado 'racional' primordialmente para opiniões, ações e proferimentos linguísticos porque deparamos, na estrutura proposicional do conhecer, na estrutura teleológica do agir e na estrutura comunicativa do falar, com diferentes raízes da racionalidade"* (2004a. p. 101).

A modernidade traz em seu bojo, segundo o diagnóstico de Horckheimer, Adorno, Marcuse e outros, a desestruturação do homem, tornando-o escravo das forças que ele mesmo imprimiu ao processo histórico, como diz BONFLENER, *"perdendo a capacidade de objetivar criticamente o mundo em que vive"* (2001, p. 12). Para Habermas a ideia de libertação do homem das escravidões, isto é, de emancipação, teria um duplo sentido: dominar as forças da natureza, colocando-as a seu serviço e superar as escravidões que os homens mutuamente se impuseram, especialmente pela força dos dogmas, das crenças e das ideologias. De acordo com as análises de Habermas houve um desenvolvimento desigual

---

mas faz restrições a ele pelo fato de não ter desenvolvido uma teoria do conhecimento capaz de contestar o positivismo, como, num certo sentido, alimentá-lo indiretamente através de uma antropologia cujo interesse pela emancipação fundamenta-se nos paradigmas do trabalho e produção. A grande crítica que Habermas faz do positivismo de Augusto Conte é que esse tomou o caminho da suposta imparcialidade do método científico e reduziu a razão à técnica de investigação. Esse método dá uma ilusão de autonomia desvinculando-se das condições que o possibilitam, que é a intersubjetividade. Para o positivismo, o progresso, como conhecimento científico, é entendido como domínio objetivo sobre a natureza, isto é, como técnica de controle da realidade. Para Habermas, os positivistas são os "Robinsons Crusoés" mudos, pois desconhecem até mesmo as funções da linguagem no processo de investigação e conhecimento da realidade. (Cf. 1987a, p. 69-110). O que Habermas não aceita nas questões dos positivistas é o imperialismo praticado pela razão instrumental, na qual o conhecimento tem apenas uma função prática e utilitarista. Habermas não reconhece apenas a razão instrumental como um tipo de conhecimento a ser criticado.

Além de receber de Husserl a ideia de mundo reformulada, para a passagem da filosofia da consciência para o paradigma da linguagem, Habermas também usa a teoria da linguagem de Wittgenstein. Segundo Habermas, "*o paradigma da filosofia da consciência está esgotado" (*2002d, p. 414). Habermas lembra, ao usar a noção de regra de linguagem de Wittgenstein, que essa teoria estabelece uma gramática voltada para o entendimento possível, ou seja, a obtenção de um consenso. A partir disto Habermas elabora sua teoria da comunicação.

G. H. Mead fornece a Habermas o último material e as coordenadas para montar uma teoria fundamentada no Agir Comunicativo. Em Wittgenstein, Habermas busca o conceito de linguagem para uma pragmática universal dos atos da "fala" e, em Mead, ele encontra o conceito de "verdade" enquanto pretensão de validez. Segundo STIELTJES, *"Para Mead, o sentido de uma regra e sua validez derivam de uma reciprocidade de expectativas entre indivíduos" (*2001, p. 51). A validez de uma regra e a identidade do seu significado é dada depois que o jogo de expectativas se realizou. Nessa busca de validez há o paradigma da intercompreensão, ou seja, da relação intersubjetiva de indivíduos que, socializados através da comunicação, se reconhecem mutuamente e, ainda, há a instauração de uma razão discursiva. Assim, Habermas desenvolve sua teoria do Agir Comunicativo.

entre os dois sentidos propostos: os homens obtiveram um grande domínio tecnológico sobre a natureza, mas não souberam encaminhar devidamente os problemas de convivência, da ética e da justiça social. A razão técnico-instrumental floresceu e subjugou a razão prática.

### 2.1.1 – O novo paradigma da modernidade e a identidade presbiteral

Habermas propõe a mudança de paradigmas na modernidade: o parâmetro de racionalidade e de crítica deixa de ser o sujeito cognoscente que se relaciona com os objetos, a fim de conhecê-los e manipulá-los, passando a ser a relação intersubjetiva que os sujeitos entre si estabelecem, a fim de se entenderem sobre algo. Dito de outro modo, o que conta para Habermas é a Ação Comunicativa que se estabelece entre os membros da comunidade. Com isto as questões do mundo social e da subjetividade, que antes ficavam à margem das decisões racionais, passam ao âmbito da crítica racional, já que são passíveis de entendimento mútuo. Este modo de ver coloca o indivíduo numa posição de diálogo, de alguém que, vivendo numa sociedade democrática, pode falar, posicionar-se, manifestar sua opinião.

Sartre ilustra o novo modo de pensar psicossocialmente a identidade na modernidade. Se antes a identidade era pensada no molde do imutável, do inflexível, da anulação da subjetividade, como diz Ciampa, do “dado”, isto é, o indivíduo recebia a identidade como um “papel” a ser desempenhado, não podendo traçar seu próprio projeto de vida; para Sartre, na modernidade o indivíduo passa a ser responsável pelo seu futuro, pelo seu projeto de vida. Assim, como diz Sartre: “Não somos aquilo que fizeram de nós, mas o que fazemos com o que fizeram de nós”, ou ainda; "O importante não é o que fazemos de nós, mas o que nós fazemos daquilo que fazem de nós." JEAN PAUL SARTRE (1905-1980). Esta afirmação é um pouco contundente, pois todo homem deve procurar saber o que fizeram com ele, uma vez que somos resultado das aspirações de nossos pais e da sociedade. Depois que alguém conseguir saber o que foi feito com ele, deverá escolher o que ele próprio fará com esse resultado; esta última etapa mostrará a originalidade de cada existência, isto é, o que cada um acaba fazendo com o resultado daquilo que fizeram com ele.

Aí está uma excelente dialética que nos impede de duas atitudes pré-filosóficas, atitude cética, a descrente, a daquele que acha que tudo é um eterno retorno, um eterno repetir das coisas, sem historicidade, na qual nada vai mudar, nada se altera. Estes se apegam ao pensamento de que nada muda e perdem a capacidade de transformar as coisas, a si próprio e ao mundo. É a via da passividade. Do outro lado há uma atitude idealista ingênua, isto é, a daqueles que acham que tudo vai mudar. Tudo vai mudar na teologia, na filosofia, nas ciências humanas, por um belo discurso e por um “belo piscar de olho”. É via da ingenuidade idealista. Podemos dizer que os primeiros pertencem a uma cultura de coronelismo, que colonializa as mentes de muitos e os segundos à de um idealismo ingênuo, que acha que vão transformar tudo com belos discursos ou belas palavras. Em ambos os casos falta uma racionalidade que potencializa a história, que amplia a dimensão humana para reconhecer a realidade; falta-lhes lucidez e paixão para transformar as coisas, no dizer de Kant; falta-lhes a consciência da

responsabilidade ética construída intersubjetivamente. Nas análises que fazemos de Habermas haveria uma terceira opção, isto é, a opção possibilitada pela Ação Comunicativa que leva a um possível consenso, isto é, da intersubjetividade. Habermas permite uma revisão dos postulados do Eu e das estruturas sociais, de modo crítico, dinâmico e democrático. Esta é a via da intersubjetividade.

A via da intersubjetividade, proposta por Habermas, permite acentuar tanto o valor do eu, quanto o valor do outro, do social. Para ele tanto é importante o eu, quanto as instituições sociais e estruturas sociais. Mas o mais importante para Habermas não é o indivíduo enquanto tal, mas a convivência democrática que permite a cada um manifestar seu ponto de vista através do diálogo, como também, saber respeitar e acolher as posições do outro. Isto só será possível com indivíduos autônomos, em condições de ação e de fala, sem o que não se pode preservar a identidade pessoal. O reconhecimento intersubjetivo é a chave teórica para o conceito de evolução social. Como diz HONNETH, *"Essa tese contém a chave teórica para um conceito de evolução social, que propicia à ideia hegeliana de uma 'luta por reconhecimento', de modo surpreendente, uma base na psicologia social" (*2003, p. 143). E ainda é, "*sob a pressão desse padrão evolutivo, por assim dizer coletivamente antecipado, o processo da civilização segui, como diz Mead, uma tendência à 'libertação da individualidade'. Uma das diferenças entre uma sociedade humana primitiva e uma civilizada, é que na sociedade primitiva a identidade individual é determinada, em relação a seu pensamento e comportamento, de uma maneira muito mais ampla pelo padrão geral da atividade social organizada desenvolvida pelo respectivo grupo social do que é o caso na sociedade civilizada" (*2003, p. 144). Uma sociedade primitiva oferece muito menos espaço para a individualidade do que a sociedade civilizada. A evolução da sociedade civilizada a partir da primitiva se deve em grande parte à libertação social progressiva da identidade individual e de seu comportamento. Assim, o potencial da individualidade, pela via de um aumento do espaço de liberdade, se torna o motor dessas modificações, como afirma HONNETH, "*através da qual os sujeitos procuram ininterruptamente ampliar a extensão dos direitos que lhe são intersubjetivamente garantidos e, nesse sentido, elevar o grau de autonomia pessoal" (*2003, p. 144-145).

Dentro dos quadros da Igreja Católica notamos que cresce a preocupação em pensar a identidade do presbítero na modernidade. Assim, nas diversas áreas do conhecimento, surgem sempre mais reflexões sobre a identidade do presbítero católico. Encontramos teóricos e pesquisadores trabalhando sobre esta questão, tais como: Edênio Valle[118], na área da Psicologia Social, Amedeo Cencini e A. Manenti, na área da Psicologia do Profundo e outros

[118] - VALLE, tem um trabalho de pesquisa de grande envergadura sobre a figura do presbítero na modernidade. Podemos dizer que ele é um dos pioneiros na área de Psicologia Social no Brasil em pesquisar a figura do presbítero Católico na modernidade. Seu trabalho não foi publicado, embora merecesse ser transformado em livro. O título de sua pesquisa é: "*A secularização das atitudes sócio-religiosas: sua conexão com algumas variáveis selecionadas da personalidade e do ambiente sócio-cultural. Pesquisa positiva com um grupo de sacerdotes do Estado de São Paulo*" - Tese de doutorado, 1974. Nesta pesquisa Valle já constava a abertura dos presbíteros às transformações do mundo moderno: "*Paralelamente a este distanciamento dos modos de sentir e de agir até então vigentes, haverá uma correspondente tendência a aderir e a abrir-se aos estilos novos que são propostos nos vários setores (não só o religioso isoladamente) da vida social e cultural (...) A secularização para nós será a abertura dos sujeitos da pesquisa aos novos estímulos e modelos, assim como são concretamente propostos dentro do grupo religioso em que vivem com maior ou menor abertura e participação ao pluralismo vigente ao interno ou ao externo do grupo" (1974, p. 38-39).*

teóricos como Haring, Gonzzens, Tepe, Lorscheider, Mézervilhe, Oliveira, Gula na linha da pastoral, da espiritualidade, da eclesiologia e da teologia, como também da Comissão Nacional de Presbítero do Brasil. Temos também as orientações da CNBB, da Congregação para o Clero, do Concílio Ecumênico Vaticano II e do Papa João Paulo II. Tais reflexões se revelam como uma necessidade de compreender os impactos da modernidade na identidade presbiteral.

### 2.1.2 – As possibilidades da construção intersubjetiva da identidade do presbítero católico

Dados pouco problematizados pelos autores e organizações citados acima são as possibilidades e necessidades de construção intersubjetiva da identidade do presbítero católico na modernidade dentro de uma visão da Psicologia Social. Perguntar pela possibilidade de haver uma identidade presbiteral que se constrói na intersubjetividade, implica, antes de qualquer coisa, perguntar pelas possibilidades de abertura para fazer uma leitura crítica sobre os modos de vida do presbítero católico no passado e no presente para projetar o futuro. O que notamos no passado é a cristalização da identidade do presbítero católico, passando, muitas vezes para o presente e sendo projetada no futuro como algo permanente e imutável. A cristalização da identidade presbiteral contraria o processo de evolução da identidade. Aceitar a possibilidade de evolução na identidade é estar em sintonia com as evoluções da sociedade. Segundo HONNETH, citando Mead, os grandes líderes lutaram por reconhecimento e por isso "*foram grandes homens aqueles que, com seu papel na comunidade, a modificaram. Eles enriqueceram e ampliaram a comunidade. Grandes figuras religiosas da história ampliaram, com seu papel na comunidade, suas dimensões possíveis. Jesus generalizou em suas parábolas sobre o próximo o conceito de comunidade, recorrendo ao exemplo de família. Mesmo o homem fora da comunidade pode agora adotar em relação a ela essa atitude familial generalizada. Ele faz dos indivíduos ligados a ele desse modo membros de sua comunidade, da comunidade da religião universal" (*2003, p. 145-146).

Numa sociedade mais tradicional o presbítero estava inserido numa estrutura hierárquica e vertical. As relações hierárquicas trazem, de *per si,* a limitação da possibilidade do indivíduo ser sujeito na construção da sua própria identidade, pois o que acaba existindo é o acatamento passivo de uma identidade já "referendada" pela própria instituição. Numa sociedade moderna estes fatos estão mudando e se procuram novos ajustamentos, isto é, uma participação maior do presbítero nas discussões da própria identidade. Uma inversão neste modo de construir a identidade presbiteral vem sendo cobrada por teólogos da Igreja Católica. Isto podemos notar na proposta de ANTONIAZZI para o estudo pela CNBB sobre o presbítero: "*O que propomos é um esforço que deve ser assumido pelos próprios presbíteros em conjunto. Eles devem ser os sujeitos e os protagonistas de sua própria renovação" (*2004b, p. 60). E ainda, "*as relações do tipo horizontal são fundamentais não somente na atuação pastoral do padre, mas para a sua própria maturidade humana e para realizar seu ministério conforme a vontade de Cristo e da Igreja" (*2004b, p. 61-62). O presbítero precisa de amizade

e de fraternidade para se realizar humanamente. Assim, entendemos aqui as relações do tipo horizontais também no sentido de ser mais dialogal e não "monológica". A possibilidade de maior participação dos presbíteros nas discussões e decisões presbiterais favorecem, segundo ANTONIAZZI, novas aprendizagens do modo de ser presbítero, de vivência espiritual, de relacionamento com os leigos, com os colegas, com o bispo e com a paróquia (Cf. 2004b, p. 59-68).

A modernidade traz em seu bojo de transformações o pluralismo religioso e o questionamento de muitas formas cristalizadas de pensar e agir. Se antes, isto é, até meados do século XX, a identidade do presbítero católico era construída somente pelos postulados metafísicos da doutrina cristã, a partir dessa data, mesmo timidamente, vem existindo um questionamento sobre estas bases. Os avanços das ciências sociais, de modo especial da Psicologia, em nosso caso, da Psicologia Social, vêm trazendo novos enfoques que permitam uma visão da identidade que contemple a possibilidade da subjetividade. Sendo a possibilidade de maior autonomia e participação do indivíduo na sociedade uma conquista da modernidade secularizada, tais valores passam a fazer parte, quase que implicitamente, da identidade do presbítero. VALLE já constatava isto em sua pesquisa sobre a secularização do clero de São Paulo: "*Paralelamente a este distanciamento dos modos de sentir e de agir até então vigentes, haverá uma correspondente tendência a aderir e a abrir-se aos estilos novos que são propostos nos vários setores (não só no religioso isoladamente) da vida social e cultural" (1974, p. 38-39).* A modernidade acenando para maior autonomia e participação do indivíduo, consequentemente, o presbítero, como "filho" desta sociedade, estará mais sujeito a assumir, de modo quase natural os modos de pensar e agir, estas "conquistas". O crescimento da consciência da autonomia do indivíduo está como que implícito na evolução da modernidade. A autonomia subjetiva do indivíduo, segundo HONNETH, *"aumenta também com cada etapa de respeito recíproco" (*2003, p. 158).

O que ora notamos, sem muito esforço, é que o presbítero católico, na sua interação com o mundo, vem manifestando um desejo cada vez maior de construir sua identidade de modo mais dialogal, isto é, se antes ele estava mais sob a tutela do magistério da Igreja Católica e se deixava moldar quase que exclusivamente por essa orientação, num processo de acatamento pacífico de tudo o que lhe era passado como doutrina, valor, sentido de mundo, agora ele está mais exposto ao mundo; tem interagido até mais com o mundo do que com a Instituição e, quase que instintivamente, ele se volta para a instituição a qual ele pertence e pergunta pelo modo como foi construída, ao longo da história, a identidade presbiteral ora tida como representação oficial do presbítero pela instituição. Ao buscar construir sua identidade presbiteral de maneira dialogal o presbítero está buscando sua individualidade. Na expressão de Habermas, "*só pode possuir um conceito de individualidade que aponta para além da mera singularidade aquele que se sabe – perante si mesmo e os outros – quem ele é e quem ele gostaria de ser" (*2002c, p. 202-203). Mesmo que seja problemática esta questão do saber, podendo ser decomposto num número infinito de proposições de identidade presbiterais as quais podendo ser também fragmentárias, trata-se de um saber performativo, com

possibilidade de favorecer uma postura mais crítica da identidade presbiteral, com possíveis reinvenções ou inovações se necessário.

Dizendo de outro modo, se antes os presbíteros manifestavam uma atitude de maior passividade frente às orientações do magistério da Igreja Católica, o que ora notamos é que o presbítero está mudando sua maneira de comportar-se perante esta questão. Vemos hoje muitos presbíteros, com maior interesse de tomar consciência do seu eu e com ânsia de um diálogo, de busca de revisão de alguns valores canonizados pela Instituição. Um trecho do texto "Presbíteros do Brasil construindo a história" ilustra isto: "*A dignidade do homem exige que ele possa ter uma dimensão que lhe é própria e exclusiva: sua intimidade, seu modo de ser original, sua radicalidade pessoal e religiosa. Sendo o papel sacerdotal, em todos os tempos e religiões, um dos papéis sociais antropologicamente mais esvaziadores do núcleo íntimo da pessoa, é mister que, no caso o padre católico, embora também ele se enquadre nesta determinação sociológica, se recuse o primado ao que despersonaliza, e se dê ênfase crescente ao que fomenta o ser-assim de cada um" (2001, p. 94).*

A busca de emancipação, como diz Ciampa, e de racionalidade comunicativa, de que fala Habermas, pode ser notada, mesmo que timidamente, por parte de alguns presbíteros com ânsia de uma nova postura na construção da identidade presbiteral católica na modernidade. Esta nova postura é passível de nota, sem muito esforço, pelos modos racionais como os presbíteros vêm se comportando em relação a sua vida privada, aos bens materiais, saúde, futuro, vida afetiva.

Na Igreja Católica do Brasil, sobretudo nas reflexões dos documentos da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), especialmente os documentos voltados para a questão do presbítero[119], ainda que sucintamente, percebe-se que repercute de algum modo a preocupação com a identidade do presbítero católico ou com esta nova postura dos presbíteros. Preocupação muitas vezes tratada como se fossem questões periféricas ou sem grande importância, mas isto não vem ao caso. O que nos chama a atenção é que existe uma tentativa de compreender os impactos do mundo moderno na vida do presbítero. Mesmo que essas tentativas caminhem mais na linha da teologia, da pastoral, da espiritualidade, da eclesiologia, elas são significativas, pois acenam para alguma preocupação com relação à identidade do presbítero católico na modernidade.

Estes esforços, a nosso ver, mesmo sendo pouco perceptíveis, representam uma possibilidade de abertura para acolher os caminhos apontados pelas ciências psicológicas na configuração da identidade presbiteral, para compreender os impactos da secularização na identidade do presbítero e possibilitar a participação mais efetiva do presbítero nas discussões da sua própria identidade. Por outro lado, elas dão a impressão de medo, como se isso significasse perder a configuração da identidade presbiteral, perdendo aquilo que lhe é essencial, isto é, presbítero ser: profeta, sacerdote, rei e pastor. Para BIRMAN[120], comentando

[119] - Os documentos a que fazemos referência são: Vida e ministério do presbítero, nº. 20; Formação dos presbíteros na Igreja do Brasil, nº. 30; Formação dos presbíteros da Igreja do Brasil, nº. 55;

[120] - BRIMAN é psicanalista, Prof. do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do RJ. Ele participou dos comentários da pesquisa do

os resultados da pesquisa do CERIS de 2004, existe um silêncio de muitos presbíteros em expor seus pensamentos. Embora os presbíteros formem uma classe relativamente bem informada para avaliar devidamente os ganhos que o conhecimento oferece para explicitação de sua classe na atualidade, "*o que se revela aqui é sobretudo o temor, evidenciado por essa perda do corpo presbiteral, diante das autoridades eclesiásticas (...) O que implica em dizer que no registro do imaginário os presbíteros temem que as suas opiniões possam gerar, de maneira direta e indireta, efeitos punitivos provenientes da alta hierarquia da Igreja, na medida em que aquelas possam contrariar o que é esperado e desejado dos presbíteros, pelos altos escalões institucionais" (*in MEDEIROS & FERNANDES, 2005, p. 69).

Contudo, um fato que mais dificulta pensar psicossocialmente a construção da identidade do presbítero a partir do paradigma da intersubjetividade é o paradigma da metafísica usado pelo magistério da Igreja Católica. O paradigma metafísico parte da revelação, dos dados revelados, levando a uma padronização maior da identidade presbiteral, deixando pouco ou quase nada de espaço para que se possa ser mais criativo nesta questão. Assim, a maioria dos esforços não são na tentativa de possibilitar a inovação, a renovação ou a criação de um novo modelo de presbítero, caso seja necessário, mas de resgate do modelo "antigo de presbítero", como preservação de um único modo de ser e, de certa forma, como crítica aos atuais e "possíveis" novos modos de "ser presbítero". Este modo de agir leva a pensar que há mais preocupação com a preservação da Instituição ou com a tradição do que com os presbíteros em si.

### 2.1.3 – A identidade presbiteral e a subversão da ordem religiosa na modernidade

O Documento número 20 da CNBB, fruto de uma longa pesquisa feita pelo CERIS, 1980, consultando 4.104 presbíteros do Brasil, logo nos primeiros números, abre espaço para pensar, mesmo que timidamente e apenas como constatação, os impactos da modernidade na identidade do presbítero: "*A crise dos sacerdotes, a busca de uma nova imagem para o padre, dada a sua carga de conflituosidade pessoal e eclesial, geraram insegurança e interrogações (...) – a dúvida quanto à suficiência de uma forma única de presbítero vista como um desacordo com nossa realidade e mera relíquia de processos histórico-culturais do passado – a questão da função específica do presbítero numa Igreja que passava a valorizar, também na prática, o caráter missionário e ministerial de todos os cristãos; (...) – a desestruturação de formas e estilos de vida tradicionais de organização eclesiástica; - o questionamento do celibato e o problema da realização humana e afetiva do sacerdote. A essa crise de identidade somavam-se duas outras, uma relacionada com a postura e a vivência da fé e outra nascida da crítica às estruturas e às práticas da autoridade na Igreja"* (1981, nº. 16a; 18-19; 21-23a).

Dentro dos limites da pesquisa, um terço do clero respondeu aos questionários do CERIS. Mesmo que seja apenas em forma de constatação, os dados do CERIS apontam para uma busca de racionalidade e entendimento mútuo dos presbíteros entre si e dos presbíteros

---

CERIS, em 2004, sobre "O padre no Brasil: interpretações, dilemas e esperanças". A amostra de pesquisa foi de 1.831 presbíteros, de um total de 16.634, sendo, 1.078 diocesanos de um total de 9.793 e 753 religiosos de um total de 6.841.

com a hierarquia da Igreja. O que se percebe é que muitas das reivindicações, questionamentos, problemas ou desejos apresentados pelos presbíteros são de longa data, isto é, fruto de um longo questionamento que perpassa a história, outros são fruto das novas perspectivas para o ministério no mundo moderno. Alguns desses questionamentos são passíveis de ser atendidos e outros parecem permanecer no horizonte de preocupação dos presbíteros como incógnitas ou como desafios. No documento da cnbb, nº. 20, existe um acenar para os novos questionamentos dos presbíteros brasileiros: "*Parece que a pergunta de fundo que os presbíteros e seminaristas se põem hoje é de outra natureza. A questão já não é tanto esta: 'Quem sou ou devo ser nesta sociedade?'... É muito mais estoutra: Como me situo pessoalmente nesta igreja que está redefinindo seu papel na sociedade brasileira?"* (1981, p. 17).

As crises dos presbíteros são vistas, no documento, como fruto de mudanças muito rápidas do mundo moderno e não como possibilidades e necessidades de mudanças da compreensão da identidade presbiteral nem como aparecimento do sujeito presbítero, agora reivindicando a condição de autor de seu próprio projeto de vida, como diz ANTONIAZZI, "*estamos diante de uma diversidade real e significativa do modo de viver o presbiterato" (in VALLE, 2004b, p. 122)*.

Lipovetsky[121], acena que estamos vivendo novos tempos. Vivemos a era da indiferença e do narcisismo, da subversão da ordem, da padronização, da uniformização, da autonomia, da democratização, da liberdade, da emancipação. Assim, se antes tínhamos uma realidade mais estática, mais homogênea, agora temos, como diz Habermas, *"um pluralismo ideológico tolerado*" (2004b, p. 101), no qual as imagens religiosas e metafísicas do mundo perdem cada vez mais sua força universal. Ficar indiferente tornar-se cínicos, frios, relativistas e indiferentes não seria o caminho sensato a ser trilhado. A sensatez, como diz Habermas, aponta para a necessidade de adaptação "*às práticas do mundo da vida e da comunidade política às premissas da moral da razão e dos direitos humanos*" (2004b, p. 101). Se antes era a religião que apresentava as bases comuns para pensar o mundo e a história humana, agora vemos a necessidade de novas bases capazes de ser favoráveis a uma existência da dignidade humana acima das diferenças ideológicas, o que leva a uma possível alteração da identidade da espécie humana, justiçada por motivos semelhantes.

A maioria das transformações já acontecidas hoje, há 40 anos era utopia. A moral rigorosa ocidental fazia do presbítero a autoridade religiosa, a voz incontestável, o esteio da sociedade no microcosmo religioso. Não se estava numa sociedade de escolha, mas numa teia coercitiva que dominava a cena social e servia de guia e de sentido para a existência, obrigando a todos a conformar-se, a entrar numa forma, a tomar a forma de um mundo moralmente determinado.

A modernidade, subvertendo toda a ordem religiosa, abriu novos caminhos para a sociedade, a qual não deixa de questionar a posição do presbítero católico. Enfrentar tais

[121] - Lipovetsky é um autor Francês inclassificável. Até mesmo os títulos de alguns de seus livros dificultam o trabalho de classificação do autor. O que temos como certo é que ele é um filósofo Francês e tem publicado muitas obras, das quais a "*Era do Vazio", 1983* e a *"Metamorfoses da Cultura Liberal".*

desafios exige, numa visão psicossocial, novas posturas do presbítero católico. COZZENS, afirma que, muitos presbíteros "*tendo navegado com sucesso pelas correntes psíquicas de seus lares naturais, eles fazem uso das lições de desenvolvimento que aprenderam ao crescer para navegar nas correntes psíquicas de seu lar eclesial. Descobriram a verdadeira fidelidade ao Evangelho e a lealdade à Igreja ao mesmo tempo em que se mantinham fiéis a si mesmos" (*2001, p. 107). Naturalmente esses presbíteros tiveram que traçar novos caminhos. Deixar a trilha já confirmada e solidificada ao longo da história, eis o desafio! Na modernidade, o caminho da intersubjetividade, se apresenta para os presbíteros, com possibilidade de favorecer uma maior adaptação dele na modernidade e solução de muitos conflitos de relacionamento. A intersubjetividade implica respeito pelo outro e reconhecimento de ambas as partes de sujeitos capazes de agir e falar. O caminho da intersubjetividade se apresenta também, para o presbítero, como possibilidade de favorecer a maturidade do presbítero.

Nas sociedades modernas, a consciência coletiva se afrouxa, ao mesmo tempo em que os indivíduos se tornam mutuamente dependentes, cada qual se especializando numa atividade e procurando desenvolver maior autonomia pessoal. A necessidade de construir uma identidade presbiteral em bases intersubjetivas e com marcas universalistas, deve passar, assim, por conflitos de luta por reconhecimento. Neste sentido, a ideia de "reconhecimento", cunhada por HONNETH (2003), na qual existe necessariamente na sociedade um conflito social de relações que leva a um ataque à identidade pessoal ou coletiva, permite perceber melhor a possibilidade da existência de um conflito entre a identidade pessoal e a identidade coletiva do presbítero. Assim, o caminho da intersubjetividade, se apresenta como capaz de articular melhor a ação de busca de restauração de relações de reconhecimento mútuo ou justamente desenvolvê-las num nível evolutivo superior na sociedade contemporânea. No próprio conceito de intersubjetividade está embutido aí um conceito de pessoa como capaz de amor, de direito e de estima, como diz HONNETH: *"origina-se no plano de uma teoria da intersubjetividade um conceito de pessoa em que a possibilidade de uma auto-relação imperturbada se revela dependente de três formas de reconhecimento (amor, direito e estima)" (*2003, p. 24).

**2.2 – O presbítero e a religião na modernidade**

Habermas trabalha, de forma diluída, o tema da religião, a qual também abre espaço para compreender o presbítero, mas este tema não constitui um corpo sólido, fechado, conclusivo de sua obra. Quando digo que ele trabalha de forma diluída o "tema religião" estou querendo dizer que a grande preocupação, em todos os escritos de Habermas e até mesmo no seu livro "Entre Naturalismo e Religião", não é com o religioso, mas com o agir comunicativo. Se Habermas fala do religioso, ele o faz com intuito de convidar as instituições religiosas a um diálogo entre si ou com o mundo moderno. Habermas, em suas reflexões, demonstra mais preocupação com a missão do Estado Liberal em garantir a democracia do que com a doutrina das instituições religiosas. Assim, é meu intuito tornar, dentro de uma visão psicossocial, explícito e coerente, lógico e compreensível um tema implícito e marginal no

conjunto de sua obra. Para ele a consciência religiosa está sendo constrangida a um processo de adaptação. "*A religião é obrigada a se afirmar em um entorno cada vez mais dominado por elementos seculares e que a sociedade continua a contar, mesmo assim, com a sobrevivência da religião"* (2007, p. 126).

Para Habermas a religião não se tornou obsoleta. Mas segundo CUNICO, comentando Habermas, "*a observação empírica é, na realidade, acompanhada pela convicção de que as concepções religiosas (pelo menos em sentido tradicional do termo) são incompatíveis com as estruturas da racionalidade da consciência (individual e coletiva) moderna" (*1998, p. 511). Habermas indica explicitamente alguns elementos que a consciência moderna não pode deixar de rejeitar: a pretensão de fornecer uma interpretação totalizante e uma dimensão última da vida; o recurso a um princípio originário e absolutamente primeiro, não superáveis nem problematizáveis ulteriormente; a fusão dos aspectos cognitivos, normativos e expressivos da sua própria pretensão de validade, que é assim tornada sub-repticiamente imune às possíveis críticas; o fechamento de uma perspectiva 'centralista' refratária à diferenciação dos âmbitos da racionalidade.

Por outro lado, parece que mesmo fazendo duras críticas a religião, sua atitude é de reconhecimento e respeito para com ela. Assim, em suas palavras, *"Cada uma das grandes religiões apresenta-se como um caminho privilegiado e especialmente pretensioso para a obtenção da salvação individual da alma – por exemplo, o caminho salvífico do monge budista itinerante ou do eremita cristão" (*2002c, p. 41)[122]. Esse reconhecimento de Habermas do valor da religião é importante e exprime a rejeição da arrogante pretensão de tal pensamento de herdar, superar e substituir a religião nas funções essenciais que tempos atrás lhe cabiam. Embora Habermas deixe algumas lacunas quanto ao significado incerto a ser atribuído às tarefas da religião consideradas ainda legítimas, bem como a estranha ausência do problema da compatibilidade com as estruturas da racionalidade processual da modernidade. Todavia, como diz CUNICO, "*nos últimos anos, em parte em decorrência das solicitações provenientes das mais recentes aberturas de Habermas, estamos assistindo a um interesse cada vez maior dos teólogos, sobretudo na Alemanha e nos Estados Unidos, por um diálogo com a sua perspectiva crítico-social e com o paradigma comunicativo por ele teorizado" (1998, p. 516).*

Assim postos tais questionamentos, a apropriação do pensamento habermasiano para a tentativa de entendimento psicossocial da identidade presbiteral na sociedade secularizada, feita nesta pesquisa, não pode ser real e fecunda se não for ao mesmo tempo crítica, não no sentido de uma demarcação preconceituosa em relação ao pensamento de Habermas, mas no sentido de revelar, a partir da sua própria problemática e sensibilidade particular, os pontos

[122] - Num outro texto HABERMAS afirma que nada pode substituir o valor da religião: "*A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuidade da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trouxer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião*" ( 2002c, p. 61).

cruciais de seu pensamento com os postulados da religião, mas também de usufruir das suas intuições para a compreensão das formas de construção da identidade presbiteral na modernidade.

### 2.2.1 – O presbítero e o processo de secularização da sociedade

Em seu livro: *Entre naturalismo e religião,* Habermas fala da religião dentro de um contexto de mundo plural, secularizado e de Estado liberal. Neste contexto "*modos de pensar fundamentalistas não se conciliam com a mentalidade a ser compartilhada por um grande número de cidadãos que pretendem manter coesa a comunidade democrática" (*2007, p. 10). Para enfrentar o mundo moderno, ligando as doutrinas religiosas com as condições da vida moderna, os "cidadãos religiosos" (expressão usada por Habermas para designar os representantes das instituições religiosas)[123], no seu relacionamento civil com os crentes de outras religiões e com os não crentes, devem assumir enfoques cognitivos como um processo de aprendizagem coletivo. Este modo de ser dos cidadãos religiosos, Habermas o vê instaurado no modo cristão de fazer teologia no Ocidente, como papel pioneiro no trabalho de autorreflexão hermenêutica sobre doutrinas oriundas da tradição.

Para Habermas as propostas religiosas devem satisfazer a determinadas expectativas vinculadas ao comportamento dos cidadãos, apesar das diferenças profundas da fé e das cosmovisões de cada cidadão. Deste modo, para HABERMAS, os cidadãos religiosos *"têm de aprender a relacionar, de modo reflexivo e compreensível, suas próprias convicções de fé com o fato do pluralismo religioso e cultural"* (2007, p. 11). Se se encontram os cidadãos crentes com os cidadãos civis, na esfera pública pluralista, a fim de discutir sobre questões políticas, as exigências de respeito mútuo impõem certos deveres epistêmicos. Para essa discussão, segundo HABERMAS, se espera de cidadãos seculares *"a disposição para aceitar a possibilidade de um conteúdo racional nas contribuições religiosas e a vontade de participar da tradução cooperativa dos conteúdos dos idiomas religiosos para uma linguagem acessível a todos" (*2007, p. 12). Isto se torna mais possível se, na linha do pensamento secular, a religião não for tida como simplesmente irracional e absurda. Somente sob tal pressuposto, os cidadãos não-religiosos podem tomar como ponto de partida a ideia de que as grandes religiões mundiais podem carregar consigo intuições racionais úteis ao mundo moderno. Tal atitude se torna mais possível dentro do pensamento pós-metafísico, como afirma HABERMAS, que busca estabelecer relações, reconhecer valores e perceber limites tanto nas "*verdades das ciências naturais como das verdades reveladas" (*2007, p. 13). Parece que para o magistério da Igreja Católica isto é quase impossível na problematização da identidade presbiteral, pois correria o risco de perder o valor dessa "identidade"; já para o secularismo que emoldura o mundo moderno isto também se torna quase impossível, pois a imagem de mundo científico insiste na ideia de que as formas de pensamento contidas nas doutrinas religiosas são arcaicas e foram superadas e desvalorizadas de forma global pelos progressos

[123] - Cidadão religioso é todo representante de qualquer religião ou instituição religiosa. Cf. Habermas, 2007, p. 11;

do conhecimento e da pesquisa moderna. Portanto, a posição de Habermas pode soar como utópica em ambos os lados.

Aquilo sobre o que Habermas chama a atenção, relativamente ao processo de mudança do fenômeno religioso na modernidade, também pode ser encontrado em outros autores, como VELASCO, que trabalha a questão da metamorfose da religião na modernidade. Para VELASCO existe uma alteração no modo em que os indivíduos têm buscado a religião na modernidade o que consequentemente tem levado ou forçado alterações e evoluções nas religiões institucionais[124].

Para Hegel as grandes religiões mundiais constituem parte integrante da própria história da razão. Colocar as tradições religiosas como um resíduo arcaico *"seria irracional",* no dizer de Habermas. O caminho aberto pelo pensamento pós-metafísico é o da superação da consciência secularista, que exclui os dados das tradições religiosas como arcaicos, como também os da consciência religiosa, que insiste na manutenção das verdades das tradições metafísicas da religião. São dois modos de aprendizagem complementares, lançados a cabo por um observador pós-metafísico, que "*por um lado, a discussão tem como objeto o modo correto de naturalização de um espírito cuja estrutura é, por natureza, intersubjetiva e regulada por normas. Por outro lado, existe uma disputa pela compreensão correta do impulso cognitivo inerente ao surgimento das religiões mundiais em meados do primeiro milênio antes de Cristo"* (HABERMAS, 2007, p. 13).

Em sociedades pluralistas, segundo HABERMAS, "*uma religião tem de renunciar a tal pretensão a uma configuração abrangente da vida, que inclui a própria comunidade, tão logo a vida da comunidade religiosa se diferencia da vida da comunidade política, que é mais ampla"* (2007, p. 290). Ocorre, em nossa sociedade, uma mudança paulatina de uma sociedade unificada de sentido para uma sociedade com sistemas de sentidos independentizados, ou seja, uma sociedade onde não há mais supra-sentidos dentro dos quais e a partir dos quais se constroem os sentidos particulares. As religiões comunicam categorias de sentidos com pretensão de totalidade e universalidade. Mas a realidade da coexistência de diferentes ordens de valores e de fragmentos de ordem de valores na mesma sociedade e, com isto, a existência paralela de comunidades de sentidos bem diferentes cria os pressupostos do pluralismo. É nesta situação que nos encontramos hoje: um pluralismo cultural. Nele não há uma linguagem que abranja o todo. O mundo pluralista é o mundo que se orienta pelo "multiculturalismo" ou do sincretismo religioso que, segundo Bauman, pode ser problemático, isto é, ser "*uma cacofonia de vozes, confusão e nenhuma canção será cantada em uníssono, mas não se preocupe: nenhuma canção é necessariamente melhor que a próxima, e, se fosse, não haveria maneira de sabê-lo – por isso fique a vontade para cantar (compor se puder) sua própria canção (de qualquer maneira, você aumentará a cacofonia; ela já é ensurdecedora e uma canção a mais não fará diferença)" (*2003, p. 112).

[124] - Segundo VELASCO, "*Al referir la transformación a 'lo sagrado', intento expresar el alcance último de la transformación religiosa a que estamos asistiendo. Al tratarse de metamorfosis, todos los aspectos, todos los elementos de la configuración religiosa, están afectados por el cambio" (*1998, p. 10)

Olhando para o representante da religião católica, o presbítero, naturalmente deverá ver uma possibilidade de reestruturação, inovação, renovação ou criação de novas possibilidades de identidade presbiteral, possibilitando, assim o desempenho do seu papel dentro da religião e na sociedade, de tal forma que ele não se torne um estranho dentro da religião, nem seja um indivíduo sem representatividade na sociedade moderna. Segundo MARDONES, a religião não desaparece no dinamismo da modernidade, como preconizavam alguns positivistas e marxistas. Estamos assistindo a uma revitalização da religião nos diversos âmbitos da sociedade. Esta revitalização não aparece da mesma forma que há três décadas. (Cf. 1996, p. 15). Mas qual a sua lógica? Como ela se estrutura? Como ela tem impulsionado a sociedade na modernidade? O que traz de consequência para a função dos presbíteros? A busca da religião na modernidade tem mostrado uma tendência a uma religião des-institucionalizada, uma flexibilidade dogmática, uma reação a alguns signos dogmatizadores, uma difusão de um misticismo difuso e eclético o que podemos chamar de "religiosidade secularizada".

As conhecidas condições para a convivência liberal de diferentes comunidades religiosas passam pela tese de reciprocidade, no dizer de Habermas, "*o qual implica, em primeira linha, a renúncia a meios de coação política para a imposição de verdades de fé, bem como uma liberdade de associação que exclui qualquer tipo de coação moral contra os próprios membros"* (2007, p. 281-282). A socialização religiosa acontece para o afinamento dos valores e normas que se diferenciarem entre si, não apenas numa visão interna, mas também numa busca de afinamento que favoreça a maior convivência social. Mas a socialização só é verdadeira se surgir consistentemente dos valores e normas dos outros modos de vida. Do mesmo modo deve ser a socialização religiosa. Ela não deve ser uma proposta de adaptação de um simples *modus vivendi,* pois a socialização não é uma simples adaptação destituída de pretensões cognitivas.

Trazendo para o campo da religião católica, sobretudo para a construção da identidade do presbítero católico, numa visão psicossocial, muitas vezes torna-se necessária uma revisão de prescrições e representações de posturas que repousam sobre longa tradição da Igreja Católica e de sua interpretação desta figura das Sagradas Escrituras. Do mesmo modo que a religião socializa os membros da sociedade, ela muitas vezes terá que se deixar socializar por esses membros que a compõem. Exemplos: questões como as do homossexualismo e aborto, entre outras, que podem ferir os católicos, mas diante das quais, como membros da sociedade, são convidados a se pautarem pela tolerância, pois tais questões estão sob juízo dos tribunais públicos. Como parte do *ethos* religioso específico, a tolerância a tais modos de vida deve estar incluída, uma vez que se espera do "cidadão religioso" a compreensão de tais leis, mesmo que contrariem a crença a que pertence, pois tais modos de vida estão apoiados em juízos morais que, de acordo com sua pretensão, estão apoiados em juízos válidos em geral. Este é um grande desafio para a identidade do presbítero católico, que age no mundo da vida das pessoas. Terá ele poder para, no embate com outros valores, propor uma nova interpretação da doutrina católica com relação a alguns desses desafios?

### 2.2.2 – O presbítero e a tolerância religiosa

A convivência pacífica, no mundo moderno, depende, para Habermas, do grau de tolerância entre as comunidades. A base do reconhecimento recíproco de regras é o trato tolerante. *"Somente a concepção de liberdades iguais para todos e a fixação de um domínio de tolerância capaz de convencer simetricamente a todos os atingidos são capazes de extrair da tolerância o aguilhão da intolerância"* (2007, p. 281). Esta tolerância leva as partes a tomarem suas decisões com ponderação de seus interesses. Desta forma, é possível solucionar o aparente paradoxo do livre exercício da própria religião pela correspondente liberdade de não ser molestado pela religião dos outros. Numa sociedade pluralista, segundo Habermas, *"devemos continuar respeitando no outro o co-cidadão, mesmo quando avaliamos a sua fé ou seu pensamento como falsos ou rejeitamos a correspondente conduta de vida como ruim. A tolerância preserva uma comunidade política pluralista de se dilacerar em meio a conflitos oriundos de visões de mundo diferentes"* (2007, p. 286). A tolerância não exclui a dimensão missionária das religiões[125]. A tolerância não é indiferença. Praticar a tolerância implica diálogo, isto é, só pode praticar a tolerância quem tem argumentos subjetiva e objetivamente convincentes. Para WOLFF, *"o presbítero não está isolado do ambiente plural. A legitimidade do pluralismo cultural no meio social legitima também o pluralismo religioso, o que traz consequências para o exercício de seu ministério (...) Isso implica a superação de uma identidade fechada por uma identidade plural/relacional que mostre ser o presbítero um homem de flexibilidade e de tolerância, capaz do diálogo sincero e equilibrado com a alteridade religiosa" (2004, p. 89-90)*.

O argumento da tolerância não pode ser tido como apenas um ponto de vista subjetivo: ele tem de valer psicossocialmente como legítimo perante a esfera pública. Habermas argumenta que *"só podemos falar em tolerância quando os participantes puderem apoiar sua recusa em uma não-concordância que encontra motivos razoáveis para continuar existindo"* (2007, p. 287). Isto nos leva à conclusão de que a tolerância só pode ter início além da discriminação e que, diante da liberdade de religião, o caminho da tolerância só se torna possível com a eliminação do preconceito que permite a opressão de uma minoria.

Traduzindo isto para a construção psicossocial da identidade do presbítero católico, vemos que este presbítero terá de estar seguro da verdade da revelação, mas também deve ser capaz de diálogo com os novos valores do mundo, como que num processo hermenêutico, fazendo uma nova hermenêutica das doutrinas reveladas de acordo com a realidade. Este presbítero seria um presbítero mais hermenêutico. O que não seria novidade para a Igreja, já que temos grandes nomes dentro do referencial religioso de presbíteros consagrados como

---

[125] - Sobre a importância da tolerância das religiões temos um texto muito rico de Habermas: "*Por conseguinte, se o Mufti for assaltado pelo desejo de enviar alguns missionários para doutrinar os cristãos, do mesmo modo que o Papa os envia às Índias e se surpreendermos esses missionários turcos no momento em que se introduzem em nossas casas, a fim de desempenhar sua tarefa na qualidade de missionários, eu não creio que teríamos a autorização para castigá-los. Porquanto, se eles dessem a mesma resposta que é dada pelos missionários no Japão, isto é, que eles vieram levados pelo zelo de pregar a verdadeira religião àqueles que ainda não a conhecem e de cuidar da salvação de seus próximos [...], - se enforcássemos esses turcos, não seria, neste caso, extremante ridículo nos queixarmos se os japoneses agissem da mesma forma?"* (2007, p. 280-281). As conhecidas condições para a convivência liberal de diferentes comunidades religiosas passam por teste de tolerância.

santos da Igreja Católica por sua ousadia em fazer esta hermenêutica. Citamos a guisa de exemplo: Santo Agostinho, Santo Tomás, São Francisco de Assis, São Bento, São Carlos Borromeu, entre muitos outros.

A tolerância religiosa se torna cada vez mais necessária, uma vez que no pluralismo de concepções religiosas se conflitam uns com os outros por razões que podem ser reconstruídas intersubjetivamente. Cada religião traz no bojo de doutrina verdades essenciais à vida humana. Muitas verdades repousam no passado, outras, no futuro e ainda não foram descobertas. Isto não é novidade para ninguém, pois a cada dia vemos novas descobertas acontecendo, descobertas que vêm beneficiando a humanidade, trazendo mais qualidade de vida, possibilidade de rompimento com muitas situações de não-vida. Em ambos os casos, pode haver conflitos entres os adeptos da religião. Os adeptos de verdades reveladas no passado, segundo Habermas, *"se entendem a si mesmos como intérpretes de uma verdade revelada no passado, que não é passível de revisões, podendo ser defendida, sobre a base de bons argumentos, contra verdades de fé concorrentes"* (2007, p. 289). Já os adeptos de revelações futuras, também se entendem entre si e tendem a buscar uma novidade e, na maioria das vezes, se julgam dignos de receber revelações das entidades espirituais.

Assim posto, a tolerância se faz necessária, pois está próxima do dever de civilidade, que implica a disposição de ouvir os outros e um modo de pensar e sentir equitativo quando se trata de decidir, de forma razoável, sobre o momento em que deveríamos fazer concessões às opiniões dos outros. Cada religião pretende estruturar uma forma de vida em sua totalidade. Somente dentro de um processo de ação comunicativa, no qual cada representante da sua crença poderá buscar o consenso não da sua crença, mas, como diz Habermas, sendo capaz de "*renunciar a tal pretensão a uma configuração abrangente da vida"* é que se devem pautar os representantes das religiões. Isto exige um grande processo de hermenêutica.

Abrindo espaço para uma reflexão nesta linha da hermenêutica, vamos buscar o entendimento deste conceito em Ricoeur. Paul Ricoeur é uma das mais ricas e profundas figuras do pensamento atual. É autor de filosofia, que se orienta na direção fenomenológica. Seu pensamento, em alguns aspectos, se assemelha ao de Merleau-Ponty. Mas ele, mais que fenomenológico é, sobretudo um hermeneuta. O problema próprio de Ricoeur é o da hermenêutica, ou seja, o problema da interpretação e do sentido. Seu pensamento tem as marcas da originalidade. Ele vai buscar recursos onde outros filósofos não os buscariam: ele vai atrás de material em fontes pré-filosóficas. Para ele o símbolo, o mito, a linguagem poética, os sinais inconscientes na fala humana, tudo isto é fonte. Paul Ricoeur chama a atenção pela abrangência de suas obras: fala sobre filosofia, símbolos, religião, linguagem, psicanálise, política e Bíblia[126].

Segundo Ricoeur, as construções da história são representações de um passado que já foi, mas que pretendem reconstruir objetivamente. As narrativas historiográficas não se

[126] - A hermenêutica é o ramo do conhecimento filosófico em que os problemas teóricos da interpretação são confrontados; pode-se dizer que é a "arte da leitura", da interpretação, isto é, a arte de decifrar o sentido dos textos. Paul Ricoeur estendeu a noção de texto para todas as objetivações da existência humana. Uma vida humana é, para ele, análoga a um texto, pois assim como um texto, uma vida expressa um sentido que pode, em princípio, ser explicitado por meio da interpretação. (Cf. CÉSAR, 1995 e 1998-1999 e RICOEUR, 2007).

referem diretamente ao passado, mas o representam. Para Ricoeur, as noções de referência e redescrição não mais funcionam nesse caso. Ele propõe, então, como alternativa à noção tradicional de referência, os conceitos de representação ou lugar-tendência para o passado reconstruído pela história; e de significação para as obras de ficção. A esta função de representação, Paul Ricoeur atribui a necessidade de a história pôr face-a-face o presente e o passado, bem como uma relação de dívida dos homens do presente em relação aos do passado, em que os historiadores deveriam restituir-lhes o que lhes é devido por seus feitos e conquistas. Trata-se de um reconhecimento póstumo e não de pura tentativa de imortalizar o passado e transformá-lo em monumento. Paul Ricoeur examina as teorias tradicionalmente incumbidas de estudar o fenômeno da leitura, questionando sua capacidade de fornecer uma teoria englobante da leitura. Para se fazer uma boa leitura dos textos bíblicos Paul Ricoeur propõe a tese da 'teologia narrativa'. Tal teoria aproxima-se de uma *estética* da leitura, no sentido amplo, tal como os gregos a entendiam e cujo tema seria a exploração das múltiplas maneiras como uma obra, ao agir sobre um leitor, o afeta. Seu objetivo é construir uma teologia sobre base de uma temporalidade narrativa (Cf. 2007).

Tendo feito uma digressão sobre a hermenêutica de RICOEUR, voltamos às possíveis consequências para pensar psicossocialmente a identidade do presbítero católico na modernidade. Assim, o presbítero católico, sendo um presbítero hermenêutico, seria interpretador, não só da Palavra de Deus, mas também dos dogmas e doutrinas da Igreja de acordo com os novos valores da sociedade. Um presbítero hermenêutico seria um presbítero capaz de buscar novo sentido para seu papel na sociedade à luz das novas interpretações feitas por ele mesmo e, dentro de uma visão religiosa, à luz do Espírito Santo.

A liberdade religiosa constitui uma prova para a neutralidade do Estado. Frequentemente ela é ameaçada pelo predomínio de uma cultura da maioria que abusa de seu poder de definição, adquirido na história, para determinar, de acordo com suas próprias medidas, o que pode valer, na sociedade pluralista, como cultura obrigatória em geral. A liberdade de iguais, segundo Habermas, "*obriga os participantes do processo democrático a se concederem mutuamente, pelo caminho de uma assunção recíproca de perspectivas e da generalização comum de interesses, os direitos exigidos pelo projeto de uma associação voluntária e autônoma de parceiros do direito, livres e iguais, à luz de circunstâncias históricas específicas*" (2007, p. 306).

Talvez seja pela necessidade de se evitarem conflitos sociais que a religião tem sido, cada vez mais, convidada pelo Estado laico e democrático a sair dos cenários públicos e se refugiar na esfera do privado. Tais casos, como diz Habermas, *"podem ilustrar bem por que a propagação da tolerância religiosa, que pode ser tida como pioneira do surgimento das democracias, tornou-se não só um modelo, mas também um estímulo para a introdução de outros tipos de direitos culturais. A inclusão de minorias religiosas na comunidade política desperta e promove a sensibilidade para pretensões de outros grupos discriminados*" (2007, p. 296). O reconhecimento do pluralismo religioso neste caso é positivo, pois pode assumir a

função de modelo porque ele traz à consciência, de modo exemplar, a pretensão de minorias à inclusão.

O pluralismo religioso, social, político e econômico, trazem em seus reversos a necessidade de tolerância. A tolerância religiosa leva a respeitar os direitos das religiões e grupos em manifestarem suas doutrinas e verdades. A liberdade de expressão não é para a igualdade, mas para o rompimento de todo tipo de limitação imposta por uma religião ou cultura, que se julgue superior. Os direitos culturais, do mesmo modo que o exercício da religião tem, segundo Habermas, "*por objetivo garantir a todos os cidadãos um acesso equitativo às comunicações, tradições e práticas de uma comunidade que eles julgam necessária para o exercício e a manutenção de sua identidade pessoal*" (2007, p. 298). Por isto a luta pela igualdade de direitos da comunidade religiosa proporciona argumentos e impulsos para o conceito de uma "cidadania estatal multicultural".

### 2.2.3 – O presbítero como "cidadão religioso"

O presbítero católico pode, em muitas situações, não gozar internamente de cidadania dentro dos quadros estruturais da Igreja católica, mas, por outro lado, se privilegiar amplamente dos avanços e conquistas do mundo moderno. Para Habermas, "*O pensamento liberal tem na mira o seguinte alvo: proteger a liberdade do indivíduo enquanto cidadão da sociedade* (Gesellschaftsburger)" (2007, p. 301). Assim, como cidadão da sociedade, o presbítero católico poder ter uma ampla possibilidade de ser protegido em suas posturas, o que pode não acontecer dentro do seio da Igreja. O núcleo de uma constituição liberal reside na garantia de liberdades subjetivas iguais para todos. Tal núcleo constitui um princípio geral de direito. Desta forma, todo cidadão goza de autonomia para poder modelar sua própria forma de vida e propor seu pensamento. Olhando por este ângulo, podemos dizer que o presbítero se beneficia desta conquista da sociedade, uma vez que ele é também um cidadão. Mas se por um lado este presbítero ceder a muitos avanços da sociedade secularizada, por outro lado ele corre o risco de contrariar a função que ocupa na Igreja. Do mesmo modo, se ele se refugia nas doutrinas do magistério da Igreja, será bem visto pela hierarquia da Igreja, mas correrá o risco de perder a proteção do Estado, se a dissonância for muito grande entre seu modo de ser e as leis de convivência propostas pela sociedade moderna. Podemos dizer que esta é uma questão complexa e, na linguagem de Miranda (1989), de um "homem perplexo"[127]. A liberdade é para todos, mas também o direito, pois a liberdade de iguais traz na contra face o ideal igualitário de uma moral universalista. Assim, de muitas coisas, que um presbítero fazia e ficavam nos quadros internos da Igreja, hoje ele está sendo convidado a prestar conta para a sociedade. Vemos cada vez mais, presbíteros sendo convidados a

[127] - Mário de França Miranda, teólogo jesuíta, em seu livro: *Um homem perplexo: um cristão na sociedade,* fala deste mal-estar causado pelo pluralismo da sociedade de hoje, do qual os valores que estruturam a vida de cada dia haurem-se da cultura hodierna, fortemente marcada pela exaltação do poder econômico, pela busca de bem estar, pelo anseio de sucesso a todo custo, pelo culto à privacidade. O grande conflito está em viver numa sociedade pluralista e secularizada, sentir o influxo do individualismo nela reinante, o surpreender-se com o exótico fenômeno da volta ao sagrado e finalmente o se ver rodeado por uma pluralidade de religiões oferecendo, como sua, a salvação. Numa sociedade pluralista cabe ao indivíduo construir, na profusão de sentidos que lhe é oferecida, a sua própria identidade social (Cf. 1989);

comparecer diante dos tribunais e sendo tratados apenas como um cidadão comum. Exemplo mais forte disto é o fato dos presbíteros pedófilos que, nos Estados Unidos, estão sendo julgados[128]. Desta forma o presbítero deve se submeter a uma ética profissional[129]. O mesmo vemos nos relatos feitos por COZZENS, os abalos dos escândalos crescentes e dolorosos de abusos sexuais nos Estados Unidos[130]. Todos esses fatos trazem questionamentos psicossociais para a construção da Identidade presbiteral na modernidade.

O que não podemos deixar de considerar é que o suporte do sistema religioso não é o Estado ou a polis, como afirma Habermas, "*mas a comunidade dos crentes, à qual pertencem potencialmente todos os homens, dado que os mandamentos divinos são universais" (1983, p. 84).* A grande tarefa das instituições, em nosso caso da Igreja Católica, numa dimensão psicossocial, é equilibrar a identidade coletiva para todos os presbíteros e ao mesmo tempo preservar as identidades do Eu. A dissociação entre a comunidade e o Estado cria problemas de identidade que também são variados pela dissociação dos crentes entre si. Para Habermas tal questão será resolvida com as ideologias como mecanismo de mediação entre as identidades coletivas e as identidades do Eu. Mas tal mecanismo de mediação torna-se menos eficaz na era moderna, aumentando o problema da identidade. Uma nova identidade só será possível se for portadora de sentido aceito pela maioria que pertence ao quadro religioso e, no caso proposto por Habermas, ainda estaria sujeita ao consenso da sociedade pluralista/democrática. Isto tudo, sem contar também com a hegemonia tranquila do fator econômico.

---

128 - No Brasil temos o livro de NASINI, Gino, *Um espinho na carne: má conduta e abuso sexual por parte dos clérigos da Igreja Católica do Brasil, Editora Santuário, 2ª. edição, 2001.* Nesse livro o autor faz um levantamento da atual situação da má conduta sexual de padres, também do ponto de vista das vítimas e de suas implicações pastorais, analisa as questões referentes ao celibato eclesiástico, examina a maneira de a Igreja Católica do Brasil tratar a questão e oferece sugestões para que o assunto seja enfrentado de maneira objetiva e coerente. NASSINI, é presbítero da Igreja Católica, é de origem Americana, deixou os Estados Unidos para trabalhar na periferia de São Paulo. Ele faz parte dos missionários xaverianos, que se dedicam ao ministério pastoral no Brasil a mais de 20 anos.

129 - Gula em seu livro, *"Ética no ministério pastoral",* alerta para a necessidade de um código de responsabilidade profissional no ministério presbiteral. Através desta proposta ele sustenta que o ministro religioso é um profissional, visto que o próprio exercício do ministério requer conhecimento, habilidade e caráter moral para atender às pessoas. Cada vez mais o presbítero tem que exercer seu ministério com um profissionalismo que a sociedade lhe impõe. Os padrões culturais de comportamento da sociedade são cobrados também dos ministros religiosos. Comportamentos inadequados de clérigos, em questões sexuais são avaliados e julgados pela sociedade laica com a mesma forma que um cidadão comum. (Cf. 2001). Para Dom Cláudio Hummes, Prefeito da Congregação para o Clero, durante o 12º Encontro Nacional de Presbíteros (ENP), realizado em Itaici, Indaiatuba (SP), em fevereiro de 2008, o problema mais grave é a da pedofilia.

130 - COZZENS, em seu livro, *"Silêncio Sagrado"*¸ traz à tona que existe um silêncio dentro das estruturas da Igreja em tratar publicamente dos problemas e crises internas da Igreja. Ele traz à tona a trágica explosão mundial de abuso sexual por presbíteros católicos e outros religiosos (Cf. 2004). Na mesma linha de pensamento ele aborda também, em *"A fé que ousa falar",* questões referentes à estrutura da Igreja católica e relata que nos anos de 1980 os jornais trouxeram à tona alguns escândalos da Igreja Católica (Cf. 2006). Em "*A face mutante do Sacerdócio"* **(**2001), COZZENS fala da possibilidade da existência de 23 a 58% dos presbíteros com orientação homossexual (Cf. 2001, p. 42). Também HORTA, num artigo intitulado "*Pecados Santos",* publicado na revista *Super interessante*, em dezembro de 2007, relata vários fatos contraditórios com relação a questões da sexualidade dos presbíteros católicos. Aquilo para o que ele chama a atenção é que estão acima da média da sociedade os problemas de sexualidade enfrentados nas estruturas da Igreja. Tal artigo não cita a fonte nem os meios pelos quais conseguiu os dados, mas se torna digno de nota por trazer à tona alguns dados numéricos de média de problemas na sociedade (Cf. 2007). Para MEDEIROS & FERNANDES, 2005, "*sobre o homossexualismo, além dos dados já vistos queremos chamar atenção para o fato de que 17% do clero não concordam com a ideia de que o homossexualismo seja vivido na castidade e 23% acreditam que é uma forma aceitável de vivência da sexualidade (...) A opinião desta parcela do clero revela a penetração da mentalidade pós-moderna no corpo clerical que parece apostar na ideia de que os indivíduos devem escolher a própria orientação sexual baseados em critérios subjetivos"* (2005, p. 39).

Habermas fala do cidadão religioso como representante da religião (in HABERMAS & RATZINGER, 2007, p. 53-57). O presbítero católico, sendo entendido também como "cidadão religioso" deverá, necessariamente, se comportar como um "cidadão presbítero" e não apenas como um "presbítero" em sentido pejorativo, isto é, "reticente a toda e qualquer inovação e participação nos debates públicos".

Na sociedade pluralista os direitos culturais, exigidos e introduzidos à luz de uma 'política de reconhecimento', não podem ser entendidos como sendo naturalmente de direitos coletivos. De acordo com o modelo da liberdade religiosa, trata-se, antes de tudo, de direitos subjetivos que garantem uma inclusão completa. O presbítero, como cidadão religioso, deve estar aberto para garantir acesso equitativo aos entornos culturais, às tradições e relações interpessoais à medida que estas são essenciais para a formação e garantia de identidade pessoal dentro da sociedade a que ele pertence. Desta forma, ele estará sendo um protótipo para a configuração de sociedades multiculturais[131].

Nesta mesma ótica podemos dizer, como afirma Habermas, que "*a individualização de pessoas naturais ocorre pelo caminho da socialização. E indivíduos socializados desta maneira só conseguem formar e estabilizar sua identidade no interior de uma rede de relações de reconhecimento recíproco"* (2007, p. 299). De modo mais concreto, para o entendimento da identidade do presbítero católico, que deve se comportar como 'cidadão religioso', o desafio está posto, pois ele terá, psicossocialmente, sempre mais ser capaz de aceitar o que o magistério da Igreja Católica determina e, certamente, se quiser atender a muitas das reivindicações do mundo moderno, não encontrando referencias na doutrina da Igreja Católica a qual ele representa, deverá fazer a epiquéia[132], no sentido de buscar o reconhecimento da comunidade,

Olhando para a configuração psicossocial do presbítero como "cidadão religioso" vemo-lo sendo solicitado a configurar sua identidade a partir de uma capacidade cada vez maior de interação com as transformações sociais. Segundo LAPLACE, o presbítero se transforma ao ritmo da sociedade: "*Nada de estranho se no decurso dos anos, variou a imagem do padre. Ele se transforma ao ritmo da evolução da sociedade (...) Cada tipo de padre é o reflexo da maneira pala qual uma sociedade se concebe e se organiza e encara suas relações com Deus" (1971, p. 15).* Este processo requer maturidade, diálogo, flexibilidade e discernimento tanto do presbítero quanto da instituição a qual ele pertence.

Permitir psicossocialmente a possibilidade de formação de uma identidade presbiteral nos moldes proposto do "cidadão religioso" implica a possibilidade de uma grande metamorfose dessa identidade. A identidade presbiteral não lhe é dada biologicamente nem é fruto somente de um processo de formação, ainda que seja bem adaptado aos modos da modernidade, mas sim, construída intersubjetivamente e muitas vezes de modo conflituoso. A

---

131 - Para Habermas o "cidadão religioso" dever ser um exemplo de escuta: "*O reconhecimento recíproco pode significar, por exemplo, que cidadãos seculares e religiosos estejam dispostos a se ouvirem mutuamente em debates públicos e a aprenderem uns com os outros"* (2007, p. 9-10).

132 - Epiquéia é uma palavra grega que fala que quando existe uma situação que o legislador não poderia prever, ele deveria interpretar a ideia do legislador e adotar uma situação concreta. Cada um faz o que é possível na hora. A epiquéia deve sempre mais ser aplicada, pois muitas coisas nunca foram previstas por Roma.

formação da identidade do "cidadão religioso" pressupõe a possibilidade da intersubjetividade, a qual levaria a uma necessidade maior e mais rápida de metamorfoses. A metamorfose, como diz Ciampa (2001), é a *"condição necessária para novos avanços" (2001, p. 230).* O desfecho desta identidade é a identidade pós-convencional proposta por Habermas e que parece possível para poucos presbíteros pelas razões acima colocadas e também exige mais ousadia tanto pessoal quanto social e religiosa, mas, como diz Ciampa: "é a condição necessária para novos avanços".

O magistério da Igreja Católica tem demonstrado mais interesse em continuar a preservação de um modelo de presbítero canonicamente definido para sua própria autoconservação, diminuição de tensão ou perda de sua credibilidade ou como sinal de sua instrumentalidade divina. Ciampa nos lembra que "*na origem, uma organização, como qualquer instituição, é sempre uma solução para um problema humano. À medida que se consolida, que se institucionaliza, deve garantir sua própria autoconservação" (2001, p. 231).* A garantia da autoconservação, não se dá psicossocialmente, para Ciampa, pelo fechamento, isolamento ou "petrificação", mas sofrendo metamorfoses. As Instituições precisam também sofrer suas metamorfoses, evidentemente, para preservar sua racionalidade. Assim, vemos que a Igreja lentamente vai sofrendo sua metamorfose; a grande metamorfose da Igreja Católica, na modernidade, foi o Concílio Vaticano II que apresentou, sem dúvida, novas ideias que afetam direta e indiretamente os conceitos relativos à natureza e às funções presbiterais. Tal metamorfose ainda não foi assimilada como um todo pelos presbíteros católicos.

Findos todos os medos de se perder o essencial da identidade presbiteral, um presbítero cidadão possivelmente seria um presbítero pós-metafísico. Tal presbítero teria, a nosso ver, mais possibilidade de inserção num protagonismo maior da evangelização; numa democracia maior na questão do saber e numa crítica mordaz às pretensões absolutistas da razão instrumental, que não dá conta de muitos aspectos da realidade da vida humana; no surgimento de um presbítero mais "discípulo e missionário" do grande mestre Jesus. Ter um presbítero pós-metafísico significa pensar a possibilidade de renovar e inovar a partir de dentro o ministério presbiteral. Uma identidade presbiteral pós-covencional teria psicossocialmente mais possibilidade de favorecer maior espaço para que os presbíteros sejam, no dizer de ANTONIAZZI, *"... os sujeitos e os protagonistas de sua própria renovação" (*2004b, p. 60). Inovar no sentido de ser "si mesmo", mas nunca ser o mesmo, isto é, ser do modo como foram os presbíteros do passado.

A possibilidade de um presbítero pós-metafísico deveria ser tratada pelo magistério da Igreja Católica, bem como, pela comunidade dos crentes, grande beneficiada e interessada no trabalho e na ação dos presbíteros. À comunidade, que entra como a grande interessada e beneficiada pelo trabalho do presbítero, restaria se perguntar pela dificuldade ou possibilidade de renovação ou inovação do próprio modelo de presbítero; a comunidade tem um grande valor e peso no reconhecimento de identidades emergentes[133]. Para ERIKSON a comunidade

[133] - Segundo ERIKSON, "*A comunidade, muitas vezes não sem alguma desconfiança inicial, dá esse reconhecimento com uma manifestação de surpresa e prazer em travar conhecimento com um indivíduo recém-emergente. Pois a comunidade, por seu turno, sente-se 'reconhecida' pelo indivíduo que se interessa em solicitar*

tem papel preponderante no reconhecimento de identidades emergentes. Uma identidade pós-metafísica de presbítero poderia ser uma identidade emergente na modernidade.

Num aspecto psicossocial o mais importante de qualquer possibilidade de uma identidade presbiteral é possibilitar o presbítero "poder ser ele mesmo". Estar seguro de sua identidade, daquilo que ele é como presbítero traz uma sensação de bem-estar Psicossocialmente, isto é, de "poder estar em casa" como diz ERIKSON: "*Os seus mais óbvios concomitantes são o sentimento de 'estar em casa' em nosso próprio corpo, um sentimento de 'saber onde se vai' e uma certeza íntima de reconhecimento antecipado por parte daqueles que contam" (*1972, p. 166). O poder ser ele mesmo traz um sentimento de segurança, a negação desta possibilidade pode trazer para o presbítero a sensação de "castração física e mental e espiritual".

**2. 3 – A identidade presbiteral e as novas instâncias de produção de sentido na modernidade secularizada**

A situação de pluralismo cultural obriga a um permanente reprocessamento de sentido. Não que as sociedades tradicionais fossem estáticas e aí não houvesse produção de sentido, mas o que mudou é que, numa situação de pluralidade cultural, a compreensão de sentido é feita prioritariamente a partir do indivíduo. O sentido, no dizer de Berkenbrock, presbítero e teólogo, *"tem um forte componente particular: é a privatização do sentido"* (2007, p. 230). Nas sociedades de cunho mais tradicional acontecia uma identificação entre os membros de uma comunidade e a pertença a uma determinada religião, como algo privado e eterno. Esta tradição vem sendo rompida dia a dia. Hoje podemos dizer que este processo de rompimento caminha a passos largos e já não identificamos mais como inerentes aos membros de uma sociedade a pertença a uma determinada religião[134].

A Igreja Católica mantinha o controle da produção de sentido tanto para o presbítero quanto para a sociedade em geral. A Igreja era a instância de referência de comportamento sexual, familiar, profissional e de credo religioso. Para Libânio "*A desestruturação dos fiéis relaciona, pois, diretamente com a perda de significação da Igreja 'oficial', do clero, como instância concreta e decisiva para seu comportamento sexual, familiar, profissional e para seu credo religioso" (*1983, p. 97). A Igreja recrutava os futuros presbíteros aos 11 e 12 anos para ser socializados num ambiente de fé. Hoje temos a TV, a Internet, as Universidades, os jornais, revistas e muitos outros meios com performance mais liberal. A Igreja deixou se ser a instância principal e geradora de sentido, para ser mais um "fragmento" de cultura atual, perdendo seu caráter de referência fundamental para a fé e o procedimento dos fiéis.

---

*reconhecimento; ela pode, na mesma ordem de ideias, sentir-se profundamente – e vingativamente – rejeitada pelo indivíduo que parece não estar interessado nisso" (*1972, p. 160).

[134] - Para BERKENBROCK, na sociedade pluralista, deve haver melhor convivência dos grupos religiosos: "*Entendemos que dentro de uma mesma e única sociedade podem viver (e convivem) grupos religiosos diferentes. Sociedade é, pois, um guarda-chuva maior que pode abranger ao mesmo tempo muitas religiões, sem que isto gere problemas de identidade para os indivíduos desta sociedade. Está aí incluído o pressuposto de que a religião é algo 'menor' que o sistema social, que é uma particularidade dentro de uma sociedade e, assim sendo, não mais diz respeito ao todo do tecido social*" (2007, p. 231-232).

Tão importante quanto a questão da tradição da Igreja é a identidade presbiteral. Trabalhar sempre na mesma linha, por exemplo, não é mais um valor. Hoje as coisas tendem psicossocialmente não ser mais determinadas e perdemos a sensação de segurança; tudo é posto em questão, assim, também, parece que a identidade presbiteral como um modelo estável, padronizado, vai perdendo o seu lugar na sociedade secularizada. Segundo LIBÂNIO "*o enquadramento moral e dogmático do fiel, por parte da Igreja instituição, esbarra com o nascimento do que F. Roustang intitulou de 'Terceiro homem'. Continua chamando-se e considerando-se cristão, católico, mas assume posição absolutamente livre diante das exigências oficiais no referente aos ensinamentos doutrinais e éticos" (*1983, p. 98).

Neste horizonte de compreensão do sentido na modernidade, colocamos a questão psicossocial da identidade do presbítero: como entender o lugar e o sentido do presbítero como representante da religião católica na sociedade em crescente processo de secularização? Como esse presbítero tem organizado seu agir e sua fala? Como tem reprocessado o sentido de ser presbítero católico na modernidade? O que tem renovado e inovado nesta identidade? Quais as nuanças psicossociais que advêm do processo de secularização para a configuração da identidade presbiteral na modernidade? Trata-se de questões complexas e abrangentes, que procuramos abordar ao longo deste item.

### 2.3.1 – O paradoxo ao pensar a questão de geração de sentido religioso do personagem presbítero na modernidade

Na sociedade moderna os indivíduos perdem os parâmetros, os referenciais e os critérios para julgar a coerência entre seus ideais anteriores e suas práticas presentes, como também para analisar os próprios acontecimentos. A crise pela qual a sociedade moderna passa pode ser definida como crise de paradigma, isto é, no sentido de ter um determinado modo de pensar, de agir, de valorizar a vida, de dar um sentido para a vida presente e a vida futura. A passagem de um paradigma de referência firme de pensar e agir para o paradigma da modernidade vem fazendo surgir dados novos, no dizer de LIBÂNIO (1995)[135]. Tal complexidade trazida pelo processo de secularização se configura pelo esvaziamento do sagrado trazendo consequência na configuração psicossocial da identidade do presbítero católico como um "profissional do sagrado". Hoje os saberes somente teológicos já não impressionam ninguém e quem não participa da cultura profana e secularizada e fica preso ao saber teológico exclusamente não é reputado como uma pessoal culta.

Nossa sociedade moderna, segundo MORIN (2007) é uma sociedade do pensamento fragmentado. O pensamento na modernidade está fragmentado, não se consegue mais uma totalidade do modo de pensar. Cada um pensa parte do todo, desta forma, o todo está

[135] - Para Libânio, *"A passagem de um paradigma a outro vem causada precisamente pelo surgimento de dados novos, de anomalias que o antigo paradigma não consegue explicar. O confronto com o aleatório, a teoria do caos, a irracionalidade do processo histórico, as mosntruosidades criadas pela razão instrumental, o encurtamento das dimensões humanas, a degradação da ética, a colonização do mundo da vida pelo sistema, a escandalosa situação de países e continentes de miséria, o triunfo dominador de pequenas minorias, a repressão das alteridades pelo machismo, pelo etnocentrismo, pelo racismo, os silêncios dos dissidentes religiosos, a crescente onda de marginalizados em todos os âmbitos da vida humana etc. acumulam dados suficientes para fazer explodir o paradigma da modernidade, incapaz de explicá-los" (1996, p. 28-29).*

fragmentado nos diversos modos de pensar. Assim, na modernidade as identidades se constituem de forma fragmentária. O presbítero como parte desse processo não fica imune a ele. Vejamos como se expressa BENEDETTI (1999), presbítero e teólogo, no próprio título de seu artigo sobre presbítero na modernidade: "*O "Novo Clero": Arcaico ou moderno?".* Esta forma de se expressar, mesmo que perguntando sobre os presbíteros novos, indica uma complexidade para identificar o presbítero na modernidade[136]. Percebe-se uma indicação de que existe contradição na identidade presbiteral, isto é, que os presbíteros estão construindo sua identidade entendendo a dois viéis: atendendo à tradição, à orientação oficial do magistério da Igreja Católica, ele parece ser arcaico em relação à modernidade; atendendo aos apelos da modernidade, ele parece ser "moderno" em relação à Igreja. Mas as duas maneiras de representar este papel podem ser uma forma de sobrevivência como presbítero. Assim, ele escolhe as duas representações e fica de bem com a instituição Igreja e usufrui da modernidade. Para usar uma expressão de BAUMAN (2001), podemos dizer que esta é uma identidade de "incompletude", uma identidade "líquida", isto é, sem consistência. Ela tem a "liquidez" do momento. Para BAUMAN, na modernidade tudo o que é sólido se torna "líquido" e tudo o que é "líquido" se torna sólido, dependendo do momento e necessidade (Cf. 2001, p. 7-22). Hoje, a cada dia podemos nos surpreender com presbíteros que não sabemos mais quem são, ou que não têm a solidez do presbítero da tradição. Esta forma de representar indica uma crise psicossocial do modelo antigo de ser presbítero e a busca de um novo modelo.

Numa sociedade tradicional, o medo de Deus era um imperativo significativo dos presbíteros no contato com os indivíduos que se curvavam diante das ameaças de castigo e do inferno, também a proteção de Deus que os presbíteros representavam soava como caminho de libertação do males físicos, emocionais do dia-a-dia dos seres humanos. O presbítero, como representante do sagrado se revestia desse *status*[137]*.* A sociedade moderna prima pela diminuição dos prestígios e dos *status* de que esse presbítero gozava. Desta forma, existe uma crise nesse lugar representacional do presbítero. Muitas funções que antes

---

[136] - É interessante ressaltar que nas pesquisas do CERIS realizada nos presbíteros do Brasil em 2004 as estatísticas confirmam que os presbíteros continuam com uma tendência mais tradicional. Sendo, segundo BRMAN, o clero religioso "*mais inscrito no discurso tradicional do que o diocesano" (in MEDEIROS & FERNANDES, 2005, p. 79).*

[137] - Para PAUL, falando da crise do clero anglicano, tematiza que um dos grandes problemas do presbítero na modernidade é a perda do *status*: "*Na fluidez e na mobilidade de classe que tem predominado na Inglaterra desde a Segunda Guerra Mundial, a mudança de 'status' do clero da Igreja Anglicana escapa a uma definição. Quase toda análise pode ser logo em seguida ultrapassada por circunstâncias cambiantes. O clero sente a mudança do 'status' como um mal-estar e ele responde com ataque aos erros e inconsistências óbvios na organização e no pessoal da Igreja. Nas respostas à pergunta aberta do questionário principal do relatório Paul, mesmo aqueles que experimentavam a maior satisfação no seu ministério ('Jamais deixaria minha profissão pelo mundo') atacaram alguns aspectos da vida da Igreja. Os alvos eram evidentes – os bispos, o laicato, o 'plano', doutrina/liturgia. Os bispos eram atacados por serem 'administradores' distantes e insensíveis; o laicato, por sua passividade, mudaneidade, indisponibilidade quanto ao tempo e ao dinheiro; o 'plano', por sua inflexibilidade; a doutrina por sua não-pertinência com relação ao mundo moderno; a liturgia por sua opacidade" (1969, p. 21).* Mesmo perdendo o *status* o presbítero figura entre aqueles que têm mais influência no sentido do bem da comunidade: "*Na investigação Televisão e Religião, conduzida pela Gallup, 34% dos entrevistados colocaram o 'padre, vigário ou pastor' como a pessoa com a maior influência no sentido do bem da comunidade. Em seguida e ordem, vinham o médico (32%), o professor (19%), o membro do Conselho Local (17%), o membro do Parlamentar (11%) ... qual desses personagens fazia pelo bem da comunidade ou pelo proveito que poderia tirar daquilo, a ordem na resposta, pelo 'bem da comunidade' foi 'vigário, padre ou pastor' (67%), médico (55%), professor (45%), membro de Conselho local (31%), membro Parlamentar (28%). ... De qualquer modo, 83% dizem que o clero realiza um trabalho útil, 90% dizem que ele é sincero (mesmo 70% dos que não têm religião dizem que o clero é sincero)" (1969, p. 22).*

eram ocupadas pelo presbítero, hoje estão organizadas pela sociedade moderna na profissionalização dos serviços sociais. O Papa João II expressou esta mudança do papel do presbítero na modernidade, quando veio ao Brasil[138]. A indicação do Papa dá a entender que a própria evolução da sociedade levou a uma crise psicossocial da representação de um papel de presbítero como aquele que atendia a dimensão mais abrangente da vida humana, isto é, uma dimensão social e outra espiritual e, consequentemente, a uma redução da missão do presbítero para o estritamente "serviço espiritual". Tal redução do papel do presbítero aconteceu devido à crescente profissionalização dos serviços prestados pela sociedade, com redução do campo de trabalho do presbítero mais "na área das almas, das suas relações com Deus e de seu relacionamento interior com os seus semelhantes"[139].

De certa forma, a indicação do papa canaliza a função presbiteral na modernidade, mas um problema mais agudo aparece, que é a compreensão de Deus na modernidade. Nossa sociedade não é mais a sociedade do medo de Deus nem da dependência de Deus, (pelo menos teoricamente) no sentido da intervenção de Deus para resolver os problemas humanos.

O positivo que provém da mudança de uma mentalidade mais tradicional para uma secularizada é a maior possibilidade de emancipação de forças que atormentavam os indivíduos no passado: natureza, destino, estruturas opressoras da família, da política, da economia feudal e da religião, dos autoritarismos mais diversos. Na sociedade moderna o indivíduo é chamado a assumir seu próprio destino, construí-lo em liberdade, com novas chances e possibilidades. Nesta sociedade existe dificuldade em se pensar Deus e, por conseguinte, simplesmente se escolhe o caminho de descartá-lo. Com isto perdem-se ou torna mais complexo o *status* e os parâmetros do papel social do presbítero como "serviço espiritual". A sociedade secularizada, muitas vezes, parece se dar ao luxo de não precisar deste "serviço espiritual" do presbítero. Quando falamos de perda de função social do presbítero na modernidade, como "serviço espiritual" que lhe confere *status*[140]*,* devemos ter bem presente o crescente processo de secularização pelo qual passa a sociedade moderna.

Duas outras questões psicossociais se colocam ao tentar pensar a identidade do presbítero nesta sociedade moderna. Um mais ligado ao referencial que é Cristo e outro a

---

138 - O Papa João Paulo II assim se expressa: "*Fique bem claro que o serviço sacerdotal, se quer permanecer fiel a si mesmo, é um serviço excelente e essencialmente espiritual (...) O seu serviço não é o do médico, do assistente social, do político ou do sindicalista. Em certos casos, talvez, o padre poderá prestar, embora de maneira supletiva, estes serviços e, no passado, os prestou de forma egrégia. Mas hoje eles são realizados adequadamente por outros membros da sociedade, enquanto que o nosso serviço se especifica sempre mais claramente como serviço espiritual" (1980, p. 101).*

139 - A questão de o presbítero reduzir o seu trabalho ao estritamente religioso vai na contra-mão das pesquisas de alguns pesquisadores da centralidade da religião como instância de legitimação última da realidade na modernidade. O cristianismo no ocidente vem perdendo a centralidade que até então tivera na organização da sociedade. Segundo Reikerstorfer: "*A fé perdeu sua aceitação social, que até então era completa, tornou-se marginal tendo sido em ampla escala empurrada para uma esfera privada socialmente irrelevante" (1997, p. 404).* A religião na contemporaneidade, segundo BEYER, "*deve proporcionar um serviço que não só apóie e fortaleça a fé religiosa dos seus adeptos, mas possa também impor-se pelo fato de ter implicações de longo alcance fora do âmbito estritamente religioso" (in* PAULA, 2006, p. 39);

140 - Para ERIKSON, o *status* está ligado à necessidade do indivíduo de ser "reconhecido" pelos que o cercam, significando algo que excede o mero reconhecimento de uma realização individual: "*pois é de grande importância para a formação de identidade do indivíduo jovem que lhe respondam e lhe confiram 'status' e função como uma pessoa cujo crescimento e transformação graduais fazem sentido para aqueles que começam fazendo sentido para ele" (*1972, p. 156-157).

individualidade do presbítero. Com relação à primeira questão, perguntamos: qual cristologia tem servido de referência para a identidade do presbítero? Esta é uma questão mais teológica e, por isto, não vamos aqui problematizá-la, mas apenas fazer uma consideração. Oficialmente para o magistério da Igreja Católica tem-se um modelo de referência para o presbítero que é o próprio Jesus Cristo. Para FREUD, no capítulo sobre "Dois grupos artificiais: a Igreja e o Exército", tanto no exército quanto na Igreja existe um cabeça: no exército é o general e na Igreja é o Jesus Cristo[141]. Mas é interessante o comentário que FREUD tece em seguida sobre a hierarquia da Igreja: "*É verdade que uma hierarquia semelhante foi constituída na Igreja; contudo, não desempenha nela, economicamente, o mesmo papel, pois um maior conhecimento e cuidado quanto aos indivíduos pode ser atribuído a Cristo, mas não a um comandante-chefe humano" (*1969, p. 106)[142].

Cristo, ao longo da história, sofreu vários olhares e parece que o olhar que firmou como referência para a identidade do presbítero, foi o modelo do Cristo com aparência de "monge" celibatário, distante da sociedade, numa busca de interiorização através da ascese e oração. À primeira vista, ou pelo menos teoricamente, nenhum presbítero parece descartar o modelo Jesus Cristo, mas ter dificuldade de entender a cristologia que orienta este modelo. Afinal, o que significa identificar-se com Cristo? No Concílio Ecumênico Vaticano II parece que o presbítero mais "intimista" foi inovado com a indicação de um presbítero "irmão entre os irmãos", aquele que se identifica com o Cristo bom Pastor. Mas será que uma cristologia mais "intimista" está superada na modernidade? Se a resposta é sim, podemos pensar em nova "representação" psicossocial do presbítero na modernidade. A identificação do presbítero deve passar por uma substituição de identificações mórbidas e excessivas por outras mais desejáveis. Para a configuração da identificação do presbítero deve haver a possibilidade de uma hierarquia de representações presbiterais que lhe proporcionem um certo conjunto de

---

[141] - Para Freud, Jesus Cristo que "*ama todos os indivíduos do grupo com um amor igual. Tudo depende dessa ilusão (...) Esse amor igual foi expressamente enunciado por Cristo: 'Quando o fizeste a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes'. Ele coloca-se, para cada membro do grupo de crentes, na relação de um bondoso irmão mais velho; é seu pai substituto. Todas as exigências feitas ao indivíduo derivam desse amor de Cristo. Um traço democrático perpassa pela igreja, pela própria razão de que, perante Cristo, todos são iguais e todos possuem parte igual de amor" (*1969, p. 106).

[142] - Na *Psicologia de grupo e análise do ego,* vemos a figura do chefe supostamente amoroso, exemplificada por Freud nas instituições que ele chama de "grupos artificiais": a Igreja e o Exército. Aí estão as figuras de Cristo e do comandante-chefe (Cf. 1976). Sobre a psicologia de grupo, um outro texto menos comentado nos estudos sobre grupo e coletividades, em que Freud aborda outras questões fundamentais relativas à figura central do chefe ou líder é "*Moisés e o Monoteísmo".* Moisés é aquele que escolhe os seus súditos em vez de ser escolhido por eles. Ele é um líder carismático, que conduz e hipnotiza as massas, assumindo assim o lugar do Ideal do eu. Segundo ARAÚJO, "*Moisés revive então, em sentido inverso, o papel do pai tirano da horda primitiva. Este representava a recusa do amor, enquanto Moisés é aquele que ama e escolhe, que dá as leis, que introduz os escravos no mundo da cultura, fornecendo-lhes o sistema simbólico que lhes permite existir e continuar sua abra de fundador" (*in ARAÚJO, SOUKI & FARIA, 2001, p. 18). Em *Totem e Tabu* é o ódio que une o grupo dos filhos que se uniram e se rebelaram contra o pai, matando-o e o devorando num festim totêmico. De outro lado, na *Psicologia de grupo, análise do ego,* é o amor que une os iguais, obrigados a repartir entre si a afeição do chefe – cada súdito se apropriando de uma migalha de seu amor, face à impossibilidade de tê-lo todo só para si. Nos dois casos o que permeia é o fenômeno da identificação. Ao matar o pai eles "repetem" ou reproduzem o lugar do tirano, daquele que pretende ser simplesmente objeto de medo e de submissão, "único legislador, único juiz, único carrasco". Mas como diz ARAÚJO, "*não se pode viver sem um referencial ordenador da vida em sociedade" (*in ARAÚJO, SOUKI & FARIA, 2001, p. 19). Por isso, após matar o pai, arrependidos, eles o divinizam. Em outras palavras, eles restituem ao pai, agora morto e divinizado, um lugar outro de poder, que é o poder transcendente e introduzem também a partilha de bens ou dos poderes "domésticos", além de estabelecer regras de trocas, no interior da nova "sociedade".

expectativas sobre qual será o seu papel. Por isto a mudança cultural e histórica pode ser, segundo ERIKSON, "*tão traumática para a formação de identidade" (*1972, p. 159).

A segunda questão está com relação à individualidade do presbítero. A referência de Cristo como modelo, teoricamente, não deveria tirar a originalidade do indivíduo. O aspecto psicossocial da identidade, como uma identidade final, requer nos dizeres de ERIKSON a individualidade[143], e, "*Finalmente, a formação da identidade começa onde a utilidade da identificação acaba" (*1972, p. 159). Cada indivíduo tem um referencial para construir sua identidade, isto é, um referencial sobre o qual a vida toda do indivíduo deve ser "superordenada", mas para a configuração da identidade final há uma alteração feita pelo indivíduo, de modo a formar um todo coeso de sua identidade. Assim, o presbítero tem o modelo Jesus Cristo como referencial, mas vai psicologicamente, ao final da identidade, alterar este modelo de modo a formar um todo coeso com a sua história de vida; caso contrário, seria uma justaposição de identidade.

O aspecto antropológico não deve caminhar em direção oposta ao que seria a construção da identidade na modernidade. A identidade na modernidade, entre outras características, é constituída pela socialização secundária, isto é, pela socialização fundada em escolhas pessoais. Assim, o indivíduo secularizado é "livre", "adulto", "responsável" para fazer suas próprias escolhas. Tal questão perece, à primeira vista, complexa com relação à religião. Nas análises de ERIKSON sobre instituições de segurança e construção do Eu, ele afirma: "*Se indico a religião como a instituição que, ao longo da história humana, tem-se esforçado por verificar a confiança básica, repudio qualquer intenção de chamar à religião como tal, infantil, ou ao comportamento religioso, como tal, regressivo, embora seja óbvio que a infantilização em grande escala não é estranha à prática e intentos da religião organizada" (*1972, p. 106). A confiança em si converte-se, em princípio, na capacidade para a fé – uma necessidade vital pela qual o homem deve encontrar alguma afirmação institucional[144].

Para ERIKSON toda identidade deve ter um conjunto de valores que lhe permita ser reconhecida pela comunidade. O indivíduo, diz ERIKSON, "*deve estar apto – e deve ser habilitado - a combinar ambos os conjuntos de valores numa identidade reconhecida" (*1972, p. 161). À comunidade, sendo a grande interessada e beneficiada pelo trabalho do presbítero, restaria perguntar pela possibilidade dela em incentivar e participar do processo de reconhecimento na renovação ou inovação do próprio modelo de presbítero na modernidade. A referência da comunidade não deve tirar a responsabilidade do indivíduo em formar sua identidade nem a importância do magistério da Igreja Católica, mas somente que esta última não impere sozinha como "reconhecedora" da identidade presbiteral. A comunidade não só dos crentes, sendo admitida como referência na construção da identidade presbiteral e participação na legitimação do "reconhecimento" desta identidade permitiriam ao presbítero ter

[143] - Para ERIKSON, "*Portanto, a identidade final, tal como fixada no final da adolescência, é superordenada em relação a qualquer identificação singular com indivíduos do passado; ela abrange todas as identificações significativas, mas também as altera de modo a constituir com elas um todo único e razoavelmente coeso" (*1972, p. 161).

[144] - Para ERIKSON, a "*A religião, segundo parece, é a mais antiga e tem sido a mais douradora instituição a serviço da restauração ritual de um sentimento de confiança, na forma da fé, ao mesmo tempo que oferece uma fórmula tangível para um sentimento de Mal contra o qual promete armar e defender o homem" " (*1972, p. 106).

um papel psicossocial mais abrangente e consequente, possibilitaria uma adequação maior do presbítero no processo de globalização da sociedade.

Tal deslocamento da legitimação da identidade presbiteral, do âmbito restrito da Igreja Católica para a comunidade (como um todo globalizado), como referência de reconhecimento, pode trazer problemas para o magistério da Igreja Católica, pois a Igreja Católica, no dizer de GOFFMAN, é uma "Instituição total"[145], isto é, com controle sobre a vida toda do indivíduo. O deslocamento para a comunidade tira o acento do "controle" e coloca a questão do "reconhecimento". Mas somente o "reconhecimento" da identidade presbiteral por parte da comunidade, permite nos aproximamos do conceito de Identidade como Metamorfose proposto por Ciampa. O "reconhecimento" está associado a um processo psicossocial da Identidade da qual fala ERIKSON, existindo uma evolução simultânea entre a construção da Identidade e a evolução da sociedade[146].

A sociedade moderna, tendo outras instâncias geradoras de sentido, ficou mais flexível e permite maior democracia nas novas identidades, desde que mostrem interesse, respeito e responsabilidade pela própria sociedade. A sociedade moderna lida melhor com a questão da mudança e não necessita, como nas sociedades tradicionais, de identidades estratificadas ou cristalizadas. Assim, possivelmente, como grande beneficiada (ou não) do trabalho social do presbítero, permitiria maior renovação ou inovação do modelo de presbítero, visando não mais somente à instituição ou à comunidade dos crentes, mas a toda a sociedade.

Um presbítero mais ligado ao social, mais "irmão entre os irmãos" como parece ser a indicação do Concílio Ecumênico Vaticano II, como possibilidade de gerador de sentido em sintonia com a evolução da modernidade parece que não vingou, segundo BENEDETTI: *"Após um período de 'indefinição' no imediato pós-Concílio, a identidade do padre se delineia, marcada menos pela abertura ao novo do que pela volta ao passado. A preocupação com o poder prevalece sobre o espírito de diálogo e de serviço competente ao mundo de hoje. O 'novo' clero carrega as marcas do moderno, do gosto pela festa e pelo espetáculo, e do arcaico – a tendência mágico-fundamentalista, o legalismo, o cultivo dos sinais distintivos do poder e status"* (1999, p. 87).

Esta fala de BENEDETTI nos ajuda a perceber que existe psicossocialmente uma identidade presbiteral mais parecida com uma identidade emblemática de presbítero, isto é, um presbítero que se alinha as orientações do magistério da Igreja Católica, no resgate e manutenção do tradicional e, de outro lado, o gosto pelas novidades da modernidade. Segundo o documento da Comissão Nacional de Presbíteros do Brasil, o problema está em que os presbíteros foram preparados para um trabalho mais de manutenção da estrutura da Igreja e não de missão, de criatividade, de inovação: "*Não fomos formados para a missão.*

---

[145] - GOFFMAN faz uma lista de atributos de instituição total, como isolamento, norma, controle, disciplina, horários e depois conclui dizendo que "*nenhum dos elementos (...) parece peculiar às instituições totais, e nenhum parece compartilhado por todas elas; o que distingue as instituições totais é o fato de cada uma delas apresentar em grau intenso, muitos itens desta família de atributo" (1996, p. 17).*

[146] - Para ERIKSON, "*A força psicossocial, em conclusão, depende de um processo total que regula os ciclos individuais, a sequências das gerações e as estrutura da sociedade, simultaneamente. Pois todos os três componentes do processo evoluíram juntos" (*1972. p. 141).

*Fomos – quando muito – preparados para pastorear um rebanho já conquistado" (2001, p. 304).* Estes presbíteros parecem mais "homens desbussulados", na expressão de *FORBES (*2003*),* isto é, os presbíteros que têm um norte para seguir na Igreja, mas não têm um norte para seguir na sociedade, estão perdidos.

Para FORBES (2003), na sociedade moderna o homem ficou "desbussulado", isto é, ficou sem o norte e a segurança da mão do pai, da mão da religião que, por ter o saber, lhe assegurava o caminho a seguir. Um presbítero "desbussulado" é um presbítero que busca psicossocialmente o reconhecimento da sua identidade no magistério da Igreja Católica, pois este é, no momento, o único que tem o poder de "reconhecimento" de sua identidade presbiteral e, ao mesmo tempo, o "reconhecimento" da sociedade secularizada, como forma de ser um indivíduo do tempo e não "intemporal". Isto posto, leva a uma desorganização na formação da identidade do presbítero, isto é, a sociedade tem evoluído num ritmo e orientação que lhe são próprios e a Igreja em outro ritmo e orientação que lhe é própria. Na realidade, as identidades sociais têm acompanhado a evolução da humanidade, isto é, elas parecem ter evoluído de acordo com o ritmo de evoluções da humanidade, algo que parece não estar acontecendo ou não acontecer com a identidade presbiteral.

Uma angústia do "presbítero desbussolado" vem sendo maltratada e acomodada em neo-religiosidade e em neo-cientificidade. Junto às evoluções da sociedade e à manutenção da tradição da Igreja Católica, os presbíteros parecem se revestir psicossocialmente apenas de "uma roupagem" que lhes confere uma batina respeitável para acalmar a suposta crise da manutenção do seu *status* na sociedade moderna. É como se dissesse que o presbítero se parece com o "viajante" que, surpreendido pela noite, pode cantar alto no escuro para negar seus próprios temores; mas, apesar de tudo isto, não enxergará mais que um palmo adiante do nariz. O presbítero está num mundo que parece não mais aceitar as orientações do magistério da Igreja Católica num todo, isto é, cada crente parece fazer a escolha de parte da doutrina católica e não observar mais a totalidade e radicalidade da doutrina; também muitos crentes parecem apenas lhe devotar admiração pela representação de uma era que não mais existe. Desta forma, é a própria sociedade que abandona a bússola que era estável, clara, de uma sociedade orientada, com padrões fixos, em que o futuro era uma projeção e se lança no incerto, na possibilidade.

Hoje, quase ao avesso, os presbíteros se queixam ou nem se queixam ainda, mas se angustiam pelas múltiplas possibilidades que a sociedade moderna lhe oferece. Ele parece reagir ao futuro incerto, preferindo seguranças passadas. A época moderna, que chegou a ser tão festejada, de um sonho de esperança transformou-se num pesadelo de angústia. Para Lipovetsky (2006), a sociedade já superou a modernidade, pois esta foi um período de curta duração. Ela foi substituída pela atual hipermodernidade, que ele conceitua. A Hipermodernidade quer dizer uma modernidade ilimitada, extensa a todos os domínios da experiência humana, ancorada em três fatores: na tecnologia, na individualidade e na economia. Todos, como diria, profissionais do incompleto que, de forma ocasional ou provocada, além das especificidades de suas disciplinas, em um verdadeiro movimento de

"desespecialização". O presbítero como especialista do sagrado deve aprender a viver num mundo que é desconhecido e os amedronta, que o faz sentir "desespecializado".

O presbítero se vê inserido num mundo globalizado[147]. A globalização não faz nada por si. Para uns, a globalização angustia; para outros, incita à invenção. Ela proporcionou psicossocialmente um grande aumento das possibilidades para os presbíteros através do advento do computador, da internet, da locomoção, das múltiplas possibilidades de escolha. O laço social deste presbítero passou de vertical para horizontal e a amizade, que é um laço horizontal, passou a ser de novo algo fundamental. As dificuldades desse novo mundo não podem ser tratadas com velhos remédios e os presbíteros ainda buscam formas de fazer conexões em um laço social que não responde mais a um padrão. A não sintonia na questão do sentido religioso da vida que o presbítero representa e os valores da sociedade secularizada fazem com que haja uma certa contradição entre as fórmulas doutrinárias mais tradicionais e os novos modos de vida da sociedade moderna. Assim, os presbíteros parecem que se veem desafiados a criarem, com as festas, com a comunicação de massa, com a música eletrônica os "*monólogos articulados"* – uma forma de ficar junto com a sociedade, sem conseguir influenciá-la e sem que haja compreensão de ambas as partes, isto é, se fica junto da sociedade "apesar de e não por causa de"*,* parafraseando *TOURAINE, "não obtém nem a capacidade de engendrar reações afetivas nem a força necessária para animar um debate no qual as ideias tivessem uma grande força de mobilização" (2005, p. 151).* Na medida em que enfraquece a identidade presbiteral, isto é, seu *status,* aparecem sempre mais os monólogos. As pregações dos presbíteros tem tido sobre os fiéis menos poder de influência na modernidade. Os espaços religiosos vêm sendo preenchidos por outras "coisas" ou outras instâncias. Cada vez menos o fiel tem buscado nos presbíteros o alimento da fé. Segundo LIBÂNIO, os fiéis "*vão buscar em outras instâncias supletivas – seitas, religiões afro-brasileiras ou orientais, credos ideológicos – sentido para o próprio viver" (*1983, p. 97).

Na sociedade globalizada, um de seus aspectos positivos é que as organizações não são mais baseadas puramente numa razão ou num saber. Antes o saber era suficiente para sustentar uma decisão e hoje isto não acontece. A globalização exige uma mistura entre saber e afeto, é necessário um balanço de razão com afeto e uma aposta.

Antes de avançarmos nesta questão da subjetividade, vamos nos ater ao impacto que o Concílio Ecumênico Vaticano II trouxe para Igreja. Na esteira deste Concílio temos um sopro de renovação da estruturas da Igreja e consequentemente do lugar e missão do presbítero na Igreja e no mundo[148]. A figura de presbítero está mais relacionada ao social, isto é, um

---

[147] - Segundo BARROS, num mundo globalizado o diálogo se torna essencial, pois as culturas foram chamadas a se relacionarem: "s*ó quando as culturas são obrigadas a relacionar-se é que se pode falar, propriamente, de um diálogo intercultural e inter-religioso" (*in SOTER, 2008, p. 82).

[148] - No instrumento preparatório aos Encontros Nacionais de Presbíteros, temos uma posição bastante iluminadora sobre o ministério presbiteral no Concílio Ecumênico Vaticano II: "*O Concílio Vaticano II teve consciência de repensar o exercício do ministério presbiteral e traçou diretrizes neste sentido, às vezes de forma até polêmica com a prática dominante. Não elaborou, contudo, uma nova teologia do presbiterato, talvez porque este não tenha chegado a se tornar tema central das suas reflexões. Na doutrina do Concílio, de qualquer forma, é notável a ampliação da visão de ministério, introduzida a partir do modelo dos 'Tria numera' de Cristo: profético, sacerdotal e régio ou pastoral" (2001, p. 62).* E ainda: "*Também o debate teológico após o Vaticano II mostra que o Concílio*

presbítero mais empenhado na construção de uma sociedade justa e solidária, maior abertura ecumênica e diálogo sincero com os homens de nosso tempo, maior simpatia com as causas das minorias étnicas, sexuais, feministas, ecológicas. A representação de um presbítero católico mais social se choca com a representação de um presbítero mais 'clerical'[149]. BENEDETTI nos chama atenção pelo "*gosto dos padres novos pelos sinais distintivos de sua condição – festas, vestes, poderes – ausência de inquietação com relação ao destino da sociedade (e da Igreja), pouco amor (nenhum?) aos estudos, nenhuma paixão pelo ecumenismo, pela justiça social. Presbíteros mais preocupados com seu caráter de poder sagrados do que com a presença significativa no mundo, com o diálogo com a sociedade, com serviço competente ao homem de hoje" (1999, p. 89).*

Na dificuldade de se estabelecer um modelo de presbítero mais social, na prática, há o retorno a uma modelo mais clerical, que ao mesmo tempo combina algo da modernidade, isto é, como dois extremos, no dizer do instrumento preparatório dos Encontros Nacionais de Presbítero do Brasil, "um presbítero *Light"*[150]*,* de outro lado, como afirma Libânio, ainda persistem no clero novo as marcas firmes do Concílio de Trento[151].

### 2.3.2 – O presbítero, um personagem emblemático na sociedade secularizada

Como questão central da modernidade, com a emergência da 'subjetividade', passa a haver um novo equacionamento entre os indivíduos e a sociedade. A intencionalidade central da sociedade moderna é o indivíduo. Talvez o individualismo seja a característica mais marcante do momento presente, reforçada pelo impacto do sistema tecnológico vigente a serviço do mercado.

No mundo moderno a religião não tem tanto poder de decisão como numa sociedade tradicional; há uma diminuição da influência da Igreja sobre as instituições: família, escola, direito, política. O presbítero católico está inserido num mundo com outras instâncias de produção de sentido. Ele busca sustentar o sentido da tradição religiosa e fica perplexo frente a abrangência de produção de sentido por outras instâncias mercadológicas, psicológicas, filosóficas, espirituais. Esta situação social gera uma ambivalência na identidade presbiteral, o que pode levar frequentemente, à formação de identidade presbiteral emblemática.

O presbítero emblemático é aquele que antecipa uma tendência que ainda não está claramente definida. A identidade *Light*, teorizada no "instrumento preparatório aos Encontros

---

*abrira - e não concluíra – a reflexão sobre o ministério presbiteral no contexto de mundo contemporâneo" (2001, p. 63).*

149 - Para BENEDETTI, *"Num certo sentido, assistimos a partir da segunda metade dos anos 70 a um aumento das vocações, acompanhando o retorno à instituição-padrão, o seminário (cada vez mais 'padronizado' à moda antiga), e os novos presbíteros cada vez mais clericalizados, quase feitos à medida da paróquia, consagrada como 'forma' da Igreja no Código de Direito Canônico de 1983" (1999, p. 89).*

150 - Um presbítero *Light, segundo o documento dos presbíteros é "pessoa dividida entre a coragem e o medo de arriscar-se 'para dentro' do que escolheu e quer ser. Sente, por isto, a tentação de retrair-se, de preservar-se, de manter 'abstrata' a sua adesão aos valores estruturantes de sua vida. Esses valores estão ainda lá, são objeto de seu desejo e de sua preocupação. Não deslancham, porém, o dinamismo que leva mais além. O padre 'light' entra na média comportamental correta de quem vive na civilização urbana" (*2001, p. 315).

151 - Segundo LIBÂNIO, "*na criação da identidade tridentina a liturgia desempenhou função fundamental (...) De novo, a identidade Vaticano II quer impingir uma inversão de orientação. Encerrar definitivamente o período dos ensaios e experiências. Fixar as normas, com pequena margem de criatividade, para serem estritamente observadas*" (1983, p. 145).

Nacionais de Presbíteros" (VV.AA. 2001, p. 315) indica a possibilidade de constituição dessa identidade emblemática. Este presbítero vem dando demonstração de ser possível conjugar em sua vida algo do tradicional, uso do distintivo, da busca de *status,* e ao mesmo tempo, tem algo de moderno em sua vida, como adesão a festas, carros, casa boa, celular, internet etc., ele entra na "*média comportamental correta de quem vive na civilização urbana".* Para esse presbítero parece, pessoalmente, não haver crise de sentido do ser presbítero, pois agrada à instituição enquanto aparenta ser tradicional, obediente, e, por isto, é bem visto pela Instituição e, de outro lado, apresenta uma certa adequação com a modernidade, enquanto assume alguns comportamentos da modernidade. Mas, olhando para esse presbítero, vemos que sua fala cai, muitas vezes, no vazio, pois ele é aclamado enquanto símbolo do religioso, mas muitos "não lhe dão ouvidos" enquanto representante de uma Igreja Católica portadora de sentido de vida, pois sua doutrina parece não fazer muito sentido para aqueles que o ouvem.

Esta é uma situação complexa, que se configura por uma situação de crise psicológica da identidade do presbítero na modernidade: uma é a identidade proposta oficialmente pelo magistério da Igreja Católica e outra o que o indivíduo presbítero consegue ser como presbítero. Esta falta de sintonia pode levar à situação de apatia por parte dos presbíteros em debater as questões de inserção na realidade social, de resolução de problemas presbiterais e se traduzir num presbítero com pouca consistência doutrinal dos valores evangélicos, falta de incentivo, falta de criatividade e responsabilidade cristã, distância entre fé e vida, falta de diálogo, pouca unidade presbiteral, resistência ao desafio do novo, comodismo, individualismo, indiferença religiosa, autoritarismo, excesso de burocracia, isolamento, desigualdade entre presbíteros.

Um presbítero emblemático é um presbítero que diz que não existe crise, mas ele é a personificação da crise, ele "personifica a própria crise". Existe uma crise do modelo antigo de presbítero e ao mesmo tempo uma tentativa de resgate deste modelo tradicional de presbítero como sinal de 'segurança' da identidade presbiteral. Assim, se dá a figura emblemática de presbítero, um presbítero que se aproxima do mundo na questão das festas, vestes, poderes, sinais distintivos de sua condição e combinação do discurso mercadológicos da comunicação de massa[152] e de outro lado o fundamentalismo, o legalismo, o cultivo pelos sinais distintivos do *status* e do poder. Esse presbítero parece incorporar os valores e estilos de vida da burguesia, que pode levar à busca de resultados no ministério e esquecimento da oração e da contemplação. De outro lado, também estes podem ser sinais, quando se referem a um grupo maior de presbíteros, de que estes presbíteros, como um todo, não conseguiram entrar na modernidade, vivem uma defasagem entre a inovação e renovação, conjugam entre o "arcaico" e o "moderno". Os presbíteros acabam sendo, muitas vezes, representantes de uma religião "vazia" de sentido, sem "alma", para os fiéis.

[152] - Para ERIKSON, a afirmação de uma personalidade pública é exposta ao julgamento da comunidade. O uso de uniformes ou a uniformização como matriz de afirmação das imagens do eu, vem resolver, desta forma, um conflito antecipatório de autocerteza do eu, como uma tendência universal de buscar o reconhecimento da comunidade ou do grupo: *"Entre os fenômenos sociais correspondentes a este segundo conflito está uma tendência universal para alguma forma de uniformidade, ou em uniformes especiais ou em roupas características, através da qual uma incompleta certeza pessoal pode, por algum tempo, esconder-se numa certeza grupal" (*1972, p. 184).

Mesmo vivendo na modernidade secularizada, o magistério da Igreja Católica, em sua política de identidade presbiteral, trabalha no reconhecimento de uma identidade presbiteral que traz as notas da "obediência" às orientações oficiais deste magistério. O presbítero emblemático é aquele que demonstra "aparentemente" ser fiel as esta orientações. Mas isto ele o faz, pois sabe que se não for "obediente" e mostrar espírito de liberdade, autoconfiança, opinião própria tenderá, possivelmente, a ser visto como elemento perturbador da ordem estabelecida. Desta forma, sua identidade é construída psicossocialmente pelo retorno ao passado, pela confirmação de um modo tradicional de ser, por uma postura conservadora e ao mesmo tempo com alguns "valores" da modernidade. Sendo assim, se forma uma identidade "intemporal", isto é, fora do seu tempo. Esta é uma identidade que não se dá pelo fato do indivíduo ser presbítero ou pela sua capacidade de diálogo e serviço, mas por seu caráter de portador legítimo da Palavra de Deus e do Rito Eficaz por si mesmo[153] e de seu esforço pessoal de adaptação na modernidade. Para Dom Helder Câmara, numa sociedade que escuta tão pouco, "d*evemos constituir-nos como apóstolos do diálogo" (1968, p. 90).*

O presbítero emblemático que aí aparece é aquele que é quase incapaz de perceber a consequência de seus atos. Ele apresenta uma baixa capacidade de crítica de suas próprias atitudes. De outro lado seu modo de ser e agir representa a falta de consenso acerca de como deve ser a postura, o comportamento e as atitudes do presbítero na modernidade. Talvez, fazendo uso das palavras de GIDDENS, sociólogo britânico, ele viva a dúvida, característica generalizada da modernidade: "*a modernidade institucionaliza o princípio da dúvida radical e insiste em que todo conhecimento tome a forma de hipótese – afirmações que bem podem ser verdadeiras, mas que por princípio estão abertas à revisão e podem ter que ser, em algum momento, abandonadas" (2002, p. 10).* Tais presbíteros, não quer dizer que tenham uma postura crítica de suas atitudes, mas que estão envolvidos pela dúvida, característica generalizada da razão crítica moderna que constitui uma dimensão existencial geral do mundo psicossocial contemporâneo.

A identidade do presbítero está fortemente ligada à identidade católica e ao modelo de Igreja. No Brasil, fazendo uso das pesquisas do CERIS (2004), do documento "Presbíteros do Brasil Construindo História" (2001) e das pesquisas de SERBIN (2008), historiador da Igreja no Brasil, temos muitos presbíteros parecidos com o modelo emblemático que estamos buscando descrever, isto é, presbíteros que de modo individual ou grupal tem demonstrado esforço para viver o acatamento das normas de Roma, mas que também, na maioria das vezes, de modo individual ou grupal, se orientando pelos seus próprios ditames pessoais. Através desta pesquisas, numa dimensão psicossocial, é possível perceber, nos presbíteros do Brasil, um contraste entre os modos de ser pessoais e grupais, tendo aqueles que se adaptam com facilidade à "elite", em busca do desfrute do conforto e privilégio sociais, enquanto outros

[153] - Parece que para o magistério da Igreja Católica interessa mais um presbítero obediente do que um presbítero inquieto com as transformações da sociedade. Um presbítero inquieto se parece muito mais com um presbítero rebelde. Mas vale aqui a fala da historiadora Zanlochi, trazida por BENEDETTI: "*Uma historiadora testemunha: 'Os padres rebeldes não se caracterizam enquanto clero irreverente em relação à hierarquia, mas, revestidos de uma mentalidade progressista, profundamente ativos, preparados e cônscios da necessidade de mudanças nos métodos de ação da Igreja. Jamais, porém, questionadores da unidade ideológica da Igreja ou da autoridade do Papa. Apenas divergentes da mentalidade e dos métodos de ação do arcebispo nomeado" (*1999, p. 104).

vivem a espiritualidade da Teologia da Libertação, tendo um compromisso social com os pobres; outros que se alinham com facilidade ao modelo "clássico de presbítero" e outros críticos ou irreverentes ou até apáticos a qualquer questão que se coloque. Mas, se é possível traçar um divisor de água em certas situações, classificando presbíteros com certas orientações mais definidas, de outro lado, vemos que tem muitos que parecem conjugar em suas vidas dimensões controversas. Podemos dizer que esses últimos são "presbíteros do contraste", isto é, parecem conjugar em sua identidade o modelo clássico de presbítero ou a busca de conciliação dos valores da modernidade; a busca da modernização ou a segurança pré-moderna; o modo "apolítico", obediente, moralmente "irrepreensível" ou a autonomia e a liberdade com relação às normas e orientações do magistério da Igreja Católica. No meio deste contrate encontramos aqueles que parecem agir pura e simplesmente por conveniência para manter o equilíbrio entre os ditames individuais e as orientações do magistério eclesiástico. Ao conjugar vários destes itens apresentados acima, sem nenhum "escrúpulo" ou "sentimento de culpa", parecem estar antecipando uma tendência que ainda não está claramente definida. Assim, o presbítero brasileiro que preenche estes requisitos pode estar dentro desta categoria do emblemático[154]. Mas resta perguntar, em muitas situações seria possível ser diferente como presbítero? Seria possível a pureza de alma, a dedicação à construção do Reino de Deus, o seguimento de Jesus Cristo sem as influências dos próprios contrastes da modernidade?

A crise na vida presbiteral foi considerada, na maioria das vezes, pelo magistério da Igreja Católica, como crise pessoal do indivíduo presbítero e não como crise de um modelo tradicional do presbítero. A compreensão de crise do presbítero como uma falha pessoal do indivíduo presbítero ou um processo natural pelo qual deve passar como fases naturais da vida, pode levar a ignorar a crise de sentido do presbítero enquanto representante do sagrado. A crise de sentido do presbítero, sendo uma crise do indivíduo presbítero, faz com que todas as possíveis crises de sentido da função do presbítero fiquem mais em nível pessoal que como representação de seu papel social. Quando se desloca para o nível somente individual, dá-se a impressão de que o erro está no presbítero, foi ele que "falhou", como expressa ROLDÁN: "*O instinto do amor e, sobretudo o do triunfo, são os que, a princípio, dão mais trabalho aos religiosos e sacerdotes (...) As causas da crise se devem, no fundo, a uma ingenuidade infinita daquele que se entrega à perfeição. O jovem religioso – o mesmo se pode dizer do candidato ao sacerdócio – ao despedir-se do mundo renuncia, solenemente, ao amor e crê, que com isto, já está tudo resolvido" (1965, p. 15).* Havendo este deslocamento para o âmbito das questões que se aproximam mais do biológico, fica sem tematizar a questão do lugar, do

[154] - A categoria "emblemático" vem sendo usada pelo psicólogo Antônio da Costa Ciampa, com base em Goldmann (1979), para indicar aquele sujeito que antecipa uma tendência que ainda não está claramente definida, não se concretizou. Em nosso caso, usamos a categoria "emblemático" para indicar os novos sujeitos presbitérios que parecem vir antecipando uma tendência em ser presbíteros, sem abandonar as orientações do magistério da Igreja Católica e ao mesmo tempo incorporando a marca da modernidade secularizada. Embora SERBIN não use a categoria "emblemático", no seu livro "*Padres, celibato e conflito social – uma história da Igreja Católica no Brasil",* nem em: *"Diálogo na Sombra – Bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura",* suas pesquisas parecem indicar que existe no Brasil este presbítero do "contraste" que se aproxima do presbítero emblemático que estamos buscando categorizá-lo. O mesmo pode se dizer das pesquisas do CERIS, 2004. Lá também aparece este presbítero do contraste o qual categorizamos como "emblemáticos".

modelo, da representação social do presbítero no processo de secularização. VALLE chama nossa atenção para a existência de uma crise mais profunda, isto é, a do rompimento dos sinais de pertencimento do presbítero católico com relação ao mundo e à própria instituição religiosa: "... *pela diminuição dos sentimentos de pertença ao grupo religioso (ao clero, no caso) ou, então, mudanças nas motivações e nas expressões de pertença" (1974, p. 46).*

Fazem parte do processo psicossocial da construção da identidade as possíveis falhas ou erros dos indivíduos. A sociedade parece ter, com relação aos jovens, uma tolerância maior quanto às possíveis "falhas". Para ERIKSON, "*Cada sociedade e cada cultura institucionaliza uma certa moratória para a maioria de seus jovens. Na sua maior parte, essas moratórias coincidem com aprendizados e aventuras, que se harmonizam com os valores da sociedade" (*1972, p. 157). Sendo esta possibilidade aplicada aos presbíteros católicos, os "maus" comportamentos ou deslizes daqueles "presbíteros", sobretudo quando "jovens", seriam mais tolerados do que os dos "presbíteros" mais "vividos"[155], bem como das aqueles presbíteros que parecem antecipar uma tendência que ainda não está claramente definida, que seria os presbíteros emblemáticos. Segundo ERIKSON a moratória é de máxima importância para o processo de formação da identidade, embora ele, também, afirme, "*que a moratória não precisa ser experimentada como tal" (*1972, p. 158).

Numa sociedade mais tradicional o papel do presbítero era mais bem estabelecido pela Igreja e pela sociedade. O presbítero era o esteio inabalável na comunidade. Ele era o representante de um Estado de reino, um instrumento, numa sociedade que se acreditava cristã, de ordem estabelecida. Ele era o promotor local da educação, o "dispenseiro" da caridade, o patrono dos rapazes inteligentes, o depositário da moral, o amigo e conselheiro dos fiéis, o intérprete de Deus. Seu papel não era posto em dúvida nem por ele nem pela comunidade. Este local pré-estabelecido do presbítero foi posto em questão, segundo PAUL, por cinco fenômenos: "U*m, o desaparecimento das comunidades naturais; dois, o surgimento de um sistema nacional de educação; três, o surgimento e a profissionalização dos serviços sociais; quarto, o declínio do hábito de ir à Igreja; cinco, a dúvida sobre a instrumentalidade divina da Igreja" (1969, p. 23).* Todos esses fatores incidem na questão de sentido do presbítero, mas os dois últimos fenômenos mostram uma influência reduzida do presbítero na vida do povo e causam uma insegurança psicológica no próprio presbítero, pois se os outros não acreditam mais nele como instrumento divino, como convencê-los? Como pode ele mesmo continuar acreditando?[156]. Os presbíteros emblemáticos são aqueles presbíteros que, em meio a crise dos modelos oficiais de presbíteros propostos pelo magistério da Igreja

[155] - Para ERIKSON, "*De fato, eu diria que uma certa delinquência tem sido uma moratória relativamente institucionalizada há muito tempo em algumas partes da nossa sociedade e que ela se impõe agora ao nosso conhecimento apenas porque provou ser demasiado atraente e irresistível para um numero excessivo de jovens ao mesmo tempo" (*1972, p. 157-158).

[156] - Segundo PAUL, "*Essas respostas levantam outra questão – por que as igrejas fracassaram em adaptar-se? O que pode parecer uma pergunta desnecessária, se se aceita o conservadorismo eclesiástico como axiomático. Quase todo mundo aceita. Veem as Igrejas, hoje em dia, como dos últimos lugares onde mudanças organizacionais profundas e significativas poderiam ocorrer (...) Se não se aceita o conservadorismo eclesial como axioma, deve-se talvez concluir que a Igreja está em atraso porque os melhores espíritos não estão no seu interior como estão os leigos ou líderes e organizadores clérigos. E se eles não entram para a Igreja, não é somente por uma questão de carreira (...), mas porque a cristandade, enquanto Weltansehauung, não responde de maneira convincente aos problemas e visões dos melhores espíritos contemporâneos" (1969, p. 24-25).*

Católica, apresentam como um novo modo de conviver com o magistério da Igreja Católica e ao mesmo tempo com a modernidade secularizada, antecipando, assim, uma nova e possível identidade presbiteral.

Este fato nos leva a crer que existe uma crise de representação social do presbítero[157]. Frente a esta crise dois ou três caminhos se abrem: um, em sintonia com o magistério da Igreja Católica, de reforçar o modelo tradicional de ser presbítero, do "presbítero clássico"; um segundo, em sintonia com as transformações sociais e culturais e religiosas, do "presbítero perplexo" que se refugia num monte de questões de um presbítero que entende sua vida como profissão[158] e como diz PEREIRA, "*... como aquele que trabalha 24 horas por dia, que tem que responder a todas as demandas do povo, sendo elas psíquicas, médicas e até econômicas" (*2008a, p. 4); um terceiro, a do presbítero emblemático, que tenta antecipar uma nova representação da identidade presbiteral, conjugando em sua vida as orientações do magistério da Igreja Católica e os valores do mundo secularizado.

O magistério da Igreja Católica parece lidar com as identidades presbiterais emblemáticas tendo dificuldade em fazer o reconhecimento delas. Quando o magistério da Igreja Católica reconhece uma nova identidade ela a faz como se fosse algo da própria tradição ou escutando os "sinais dos tempos". De certo modo a Igreja trabalha com a ideia de restauração. Desta forma toda a política do magistério da Igreja católica será em ajudar o "presbítero que se apresenta como emblemático," a repensar as atitudes que estão em desacordo como o modelo oficial de Identidade presbiteral, assumindo a identidade proposta oficialmente pelo magistério. Neste caso podemos dizer que o magistério da Igreja Católica trabalha com o universo simbólico e o indivíduo ou grupo que se propõem um "modelo novo" como sendo ideológico (podendo ser progressistas ou tradicionais).

Metaforicamente, o modo como o Papa lidou com o caso que exemplificaremos a seguir é um exemplo bem tipo do modo como o magistério da Igreja Católica tende a lidar com a identidade presbiteral emblemática. Transcrevemos a seguir toda a história do presbítero mendigo, relatado no recente livro lançado pelo bispo CIFUENTES, como exemplificação deste modo de lidar com as identidades emblemáticas: "*Um sacerdote norte-americano da Diocese de Nova York dispusera-se a rezar numa das paróquias de Roma quando, ao entrar, encontrou-se com um mendigo. Pareceu-lhe uma pessoa conhecida. Depois de observá-lo atentamente, percebeu que aquele era um contemporâneo seu, do seminário, que recebeu o presbiterato no mesmo dia em que ele se ordenou. E agora mendigava pelas ruas... Que coisa estranha e estarrecedora... O sacerdote, ao identificar-se e saudar o mendigo, veio a saber*

[157] - A crise por parte do presbítero leva ao desânimo, ao negativismo, à redução da criatividade, tristeza, angústia, traço de depressão, fechamento do presbítero dentro de seu próprio mundo, problemas constantes de saúde, trazendo vários transtornos para a vida pessoal, como diz PEREIRA: "*Um deles é o aumento do estresse. Há um esgotamento nervoso, uma certa impaciência e desânimo. Em parcela pequena pode acontecer o transtorno de adicção, ou seja, alcoolismo, frequência compulsiva à internet, o sexismo, a bulimia ou a própria anorexia, além de sintomas físicos" (*2008b, p. 4)

[158] - A tomada da vida toda para o trabalho pastoral pode deixar falho o cultivo da amizade, da fraternidade, da vida de oração e intimidade com Deus e, em relação ao mundo atual, às exigências de informações, de formação intelectual, que servem de suporte para elevar a auto-estima do presbítero que, segundo PEREIRA, "*Acredito que esse aspecto é de extrema importância, inclusive como meio para o sacerdote elevar a auto-estima e a própria imagem junto à sociedade" (*2008a, p. 4).

*dos lábios dele como havia perdido a fé e sua vocação. Ficou profundamente estremecido. No dia seguinte, aquele padre chegado de Nova York teve a oportunidade de participar da missa privada do Papa, fato que lhe permitiu saudá-lo ao final da celebração. Ao chegar a sua vez, sentiu o impulso de ajoelhar-se diante do Santo Padre e de pedir que rezasse por seu antigo companheiro de seminário, e descreveu brevemente a situação em ele se encontrava. No dia seguinte o padre americano recebeu do Vaticano o convite parar jantar com o Papa, solicitando que levasse consigo o padre que mendigava pelas ruas. Conseguiu convencer o colega e forneceu-lhe a roupa necessária para comparecer dignamente ao jantar. No jantar, João Paulo II convidou o padre mendigo para que se sentasse na cadeira em que o Santo Padre costumava sentar-se. O pobre homem resistiu ao máximo, mas o Papa fez absolutamente questão. Depois do jantar, o Papa solicitou ficar a sós com ele e pediu-lhe que escutasse a sua confissão. O homem, impressionado, respondeu que já não era sacerdote. O Papa retrucou com força: 'Sacerdos in aeternum!' (Uma vez sacerdote, sacerdote para sempre). 'Mas eu não tenho licenças ministeriais para confessar...', insistiu o mendigo. 'Eu sou o Bispo de Roma e essas licenças estão sendo-lhe concedidas neste momento. O homem escutou a confissão do Santo Padre e lhe pediu, por sua vez, que escutasse a sua própria confissão. Depois dela, chorou amargamente. Não parava de soluçar. João Paulo, comovido também, o abraçou-o com extremo carinho e o designou assistente do pároco da mesma paróquia em que ele estava mendigando. Hoje, é um presbítero no sentido cabal da palavra" (*2009, p. 12-14).

Digo que o fato relatado é metaforicamente um exemplo do como o magistério da Igreja católica tem lidado com os casos emblemáticos de presbítero. O "presbítero mendigo" exemplificado acima não representa uma identidade emblemática, no sentido de que ela não antecipa uma nova tendência de representação da identidade presbiteral na modernidade, mas poderia ser como foram os franciscanos que anteciparam uma nova identidade de vida religiosa em sua época. O caso do "presbítero mendigo" acaba não sendo uma identidade emblemática, no fato dele ter aceitado reassumir a identidade prescrita pelo magistério da Igreja Católica e não ter se constituído em uma nova possibilidade de ser presbítero. Já os franciscanos, quando assumiram a condição de "mendigos" e pleitearam o direito de serem religiosos consagrados vivendo como "mendigos" anteciparam um novo modelo de vida religiosa.

O fato do "mendigo" ter sido reconhecido pelo colega como "presbítero" e também o Papa pedir a confissão a este "mendigo presbítero" deixa claro que aí há um verdadeiro contraste, na qual a graça do presbiterato vai além do indivíduo que recebe essa graça como que indicando que é possível criar outros modos de ser presbíteros, mesmo que haja um contraste muito grande entre aquilo que é tido como representação oficial de presbítero e o modo em que o sujeito se comporta como presbítero ou escolhe ser presbítero. O que chama nossa atenção neste fato é que o Papa o reconhece como presbítero, mas o reconhece presbítero na forma tradicional de ser presbítero. O complexo está no fato deste indivíduo

estar como mendigo podendo ser reconhecido como presbítero, mesmo em situação degradante do Ser.

Metaforicamente, parece que, do mesmo modo como o Papa tratou o "presbítero mendigo", há um esforço por parte do magistério da Igreja Católica em "lidar" com as novas tendências presbiterais, não reconhecendo como nova tendência, mas fazendo indicações mais de retorno a identidade prescrita pela instituição e não de reconhecimento das "novas tendências". Isto ela o faz propondo: resgate da fraternidade entre os presbíteros e com o bispo, cultivo de laços de amizade e estima social dentro do próprio presbitério e dentro da comunidade, ampliação da formação intelectual do presbítero, resgate da mística do seguimento de Jesus Cristo como potencializadores de vitalidade do próprio ministério.

No caso do presbítero emblemático na modernidade todos os esforços da instituição para a reposição de sentido da sua identidade presbiteral de acordo com o magistério da Igreja parecem não surtir muito efeito, pois, muitas vezes, ele apenas está buscando ser ele mesmo, antecipando uma nova identidade presbiteral. Desta forma ele se pensa como individualidade e trabalha para conquistar sua identidade pessoal, além de toda identidade herdada ou prescrita.

### 2.3.3 – Os mecanismos da construção de sentido na modernidade e a identidade presbiteral

Constatamos sem muito esforço, que o ser humano é uma espécie que constrói sentidos. Talvez isto, como diz Berkenbrock, *"esteja ligado ao fato de ser ele um ser que precisa construir objetivos para si mesmo"* (2007, p. 227). O sentido, em grande parte, não nos é dado previamente: é preciso dar sentido às coisas, à vida e à sua trajetória. Este "dar sentido" é uma necessidade humana, pois a partir disto os indivíduos se orientam e se entendem. Para Berger e Luckmann, "*o sentido se constitui na consciência humana: na consciência do indivíduo, que se individualizou num corpo e se tornou pessoa através de processos sociais*" (2004, p. 14). A vida humana está repleta de múltiplas sucessões de agir social e é somente neste agir que se forma a identidade do indivíduo, vivências puramente subjetivas são o fundamento da constituição do sentido: extratos mais simples de sentido podem surgir na experiência subjetiva de uma pessoa. Mas extratos superiores de sentido e uma estrutura mais complexa de sentido pressupõem uma objetivação de sentido subjetivo no agir social.

As áreas de sentidos devem ser estratificadas para favorecer os possíveis surgimentos de identidades humanas. Sobre o fundamento dessa tipificação são desenvolvidos esquemas de ação: estes são orientados por máximas comportamentais para valores maiores. Isto é feito por peritos religiosos, filósofos e cientistas. Estes sistemas pretendem regulamentar significativamente a conduta do indivíduo, tanto na relação com a sociedade e nas rotinas do dia-a-dia, quanto na superação de suas crises em vista das realidades que transcendem o cotidiano. Para VALLE, "*As instituições legitimadoras da vida social – família, propriedade, igrejas – perderam a sacralidade em face da emergência do 'novo' individualismo" (2004b, p. 71).*

Na modernidade nasce a concepção de indivíduo como fruto e expressão da modernidade[159]. A tradição se impõe de modo uniforme sobre todos os membros do grupo social. A modernidade erigiu o indivíduo como um EU, livre e responsável, capaz de, por um processo de interiorização, fazer seus controles, regras e obrigações socais. Segundo VALLE, "*... a Igreja fechou-se a este mundo. Reduziu a modernidade – um processo histórico complexo – a uma heresia, modernismo. Refugiou-se numa subcultura católica e criou muros, gerando o que os historiadores denominam Nova Cristandade. O padre clássico – culto, apologeta, detentor do poder legítimo de salvar – corresponde a esta etapa da Igreja. Portador da única verdade que salva numa comunidade que se salva pela obediência" (2004b, p. 71-72).*

Fazendo algumas considerações: o sentido se constitui na consciência humana, no indivíduo que se tornou pessoa através dos processos sociais. Consciência, individualidade, corporeidade, sociabilidade, identidade são essencialmente características da espécie humana. A Severina de Ciampa (2001), encontrou na "catequista" budista um sentido espiritual que lhe deu força para reorganizar toda a sua vida. Ciampa, quando comenta este fato, está como que a indicar que a Severina conseguiu se libertar de um "monte" de problemas físicos, emocionais e espirituais quando encontrou, a partir da espiritualidade budista, uma via de sociabilidade, de reconhecimento de estima social e isto significou sua cura (Cf. 2001, p. 97-107). Já para Severino, Ciampa (2001) observa que o novo sentido de sua vida se deu no momento da reza com o "Seu José, mestre carpina", o nascimento do menino e profecia da cigana (Cf. 2001, p. 28-35).

Para Berger e Luckmann, a experiência individualmente considerada não teria sentido. Mas quando um núcleo de experiências se separa da base da vivência, a consciência capta a relação desse núcleo com as outras experiências. As formas mais simples dessas relações são: "igual", "semelhante", "diferente", "ruim"... Assim se constitui o grau mais elementar de sentido. O sentido nada mais é do que uma forma complexa da consciência em referência com o objeto, isto é, a experiência atual em um dado momento pode ser relacionada com uma experiência já acontecida há pouco ou num passado remoto. A consciência que temos de algo é sempre resultado da relação de nossas experiências do dia-a-dia ou daquilo que objetivamos com o objeto.

O sentido social é buscado, muitas vezes, nas tradições. As tradições contêm a tipificação de experiências, padrões de ação e comportamentos, esquemas que são o acervo do conhecimento. Quando alguém nasce, recebe um acervo social de conhecimento, de sentido. Disto vai nutrir-se até certa época ou a vida toda. Isto vai depender da mobilidade da sociedade ou da flexibilidade do indivíduo. O sentido surge no trato do indivíduo com um problema de ordem natural ou sobrenatural[160]. Na objetivação de sentido através da experiência pode surgir um sentido novo, diferente e até mesmo oposto ao do passado. Se

[159] - Para Valle, "*Ao longo desta (modernidade) foi se formando a noção de indivíduo em contraposição ao homem de tradição" (2004b, p. 71).*

[160] - Segundo BERGER & LUCKMANN, "*Uma vez que a maioria dos problemas, com os quais se defronta o indivíduo, também se coloca tipicamente na vida das outras pessoas, as 'soluções dos problemas' são relevantes não só subjetiva, mas também intersubjetivamente"* (2004, p. 18)*.*

houver pessoas que aceitem este sentido novo, vai surgir daí um novo sentido de algo que já tinha sentido no passado. O problemático está em querer universalizar esse sentido, isto é, fazê-lo valer para todos, conforme diz BERGER e LUCKMANN, *"A formação de reservatórios históricos de sentido e de instituições alivia o indivíduo da aflição de ter de solucionar sempre de novo problemas de experiência e de ação que surgem em situações determinadas"* (2004, p. 19). Se existem experiências ou grupos que vivem essas situações iguais, os indivíduos podem recorrer a estes patrimônios de maneira mais familiar.

As instituições são produtoras de sentido. Elas agregam valores[161] e significados aos dados, fatos, objetos e comportamentos. Temos instituições que se tornam mais importantes porque, além de produzirem sentido, controlam a produção e a transmissão de sentidos, como afirmam BERGER & LUCKMANN, "*Todas as instituições corporificam um sentido 'primitivo' de ação que se 'confirmou' na regulamentação definitiva do agir social numa área fundamental determinada"* (2004, p. 22). Todos os sentidos produzidos e distribuídos pelas instituições de maior poder como, por exemplo, as religiões de cunho mais moral, tiveram muito êxodo no passado. Hoje contamos com uma pluralidade de sentidos e isto tem sido uma janela aberta para o surgimento de uma grande quantidade de fornecedores de sentido a favor de um público que se vê confrontado com a dificuldade de escolher, entre uma infinidade de ofertas, a mais adequada. Nem todas as ações ou sentidos se transformam em instituições ou patrimônios de instituições. O processo da elaboração de sentido se dá socialmente. A elaboração do sentido é determinada, em grande parte, pelas relações sociais dominantes. As instituições sociais com poder de dominação procuram influenciar suas forças e interesses sempre para diversos estratos e campos de produção de sentido que as favoreçam. As instituições de poder de dominação ignoram algumas coisas, descartam outras como inadequadas e perigosas, armazenam outras e passam para a sociedade, grupos ou indivíduos, como exemplos a serem imitados.

Nas sociedades bem simples não houve nem há especialistas para esta função de elaboração de sentido, valores e comportamentos. Já nas sociedades mais avançadas existem especialistas que censuram, canonizam, sistematizam, elaboram o sentido dos objetos, dos valores e comportamentos. Nas sociedades mais antigas as categorias biográficas de sentido é que imperavam, isto é, os modelos de vida como a "imitação de Cristo", dentro do cristianismo, a vida dos santos, as histórias dos heróis. Com isto o sentido das rotinas cotidianas não desaparecia de todo, mas ficava sujeito ao sentido da vida, das elaborações

[161] - Para Cortella, filósofo, há mudança de significado de muitos valores, mas mesmo havendo mudança de significado o sentido de muitas coisas permanece. Um exemplo é o sentido da morte: "*As pessoas ficavam, às vezes por um dia e uma noite, em volta da família, aglomerados, grudados, exalando solidariedade e emoção, orando e purgando lentamente o impacto, mostrando aos mais próximos que não estavam sozinhos na perda. Ora, um dos mais fortes indícios da presença humana é o cuidado com os mortos; as mais antigas manifestações de formação social, quando as localizamos, o fazemos por intermédio de túmulos, inscrições, ossos agrupados ou corpos enterrados ou cremados (...)(Hoje) não temos mais tempo! Se recebemos a notícia de que algum conhecido faleceu, olhamos o relógio e pensamos: 'vou ver se dou uma passadinha lá...'; alguém morre às 10 horas da manha e, se der, será enterrado até as cinco da tarde, de maneira a, em nome do 'não sofrermos muito' sermos mais práticos e rápidos. Nem as crianças (já um pouco mais crescidas) são levadas a velórios; muitos argumentam que é para poupá-las da dor(...) Por isso, não será estranho se, em breve, tivermos que nos acostumar também com o velório virtual ou, principalmente, como já está começando em países mais 'avançados', o velório...aperta-se um botão com a oração que se deseja fazer e pronto, já vai tarde"- (*2006, p. 37).

históricas de esquemas biográficos como vida de santos, antigas ou modernas, histórias de heróis, etc. A partir dessas histórias os indivíduos pertencentes a estas comunidades tinham um caminho desenhado para construírem psicossocialmente seus projetos de vida, não podendo ser criativos em nada, pois qualquer mudança seria uma ameaça à estabilidade da comunidade. Os esquemas de vida eram um caminho não só proposto mas imposto. No dizer de Durkheim, essas histórias de vida tinham um poder muito grande de ”coesão” sobre os membros da comunidade.

Para haver um entendimento comum da sociedade existe um reservatório psicossocial de sentido. O cotidiano nas sociedades modernas será sempre marcado pelas importações de sentido. Os meios de comunicação de massa difundem conhecimentos especializados de forma popular e as pessoas se apropriam de algumas dessas informações[162] e as integram em seu tesouro de experiências.

Esta tentativa de compreensão do sentido, sua produção e transformação foram em vista da discussão de identidade do presbítero na modernidade. Os presbíteros têm intencionalidades, fazem escolhas, têm projetos próprios e buscam sentido nas atividades que fazem na comunidade dos crentes. Para o presbítero católico, a grande fonte geradora de sentido para o exercício do ministério deve ser Jesus Cristo. Desta forma, o presbítero procura descobrir quem é Jesus Cristo. Segundo BOMBONATTO, “*Descobrindo quem é Jesus de Nazaré, vamos também, gradualmente, descobrindo quem somos nós, seus seguidores” (*2002, p. 270). O segmento de Jesus Cristo deve atravessar toda a configuração da identidade do presbítero católico. Trata-se de um presbítero que entende a sua vida a partir do ser discípulo e Missionário como afirma o Documento de Aparecida (2007).

Pela sua própria estrutura extrínseca e por relação com a realidade, a identidade do presbítero católico precisa ser constantemente repensada psicossocialmente, a fim de que consiga, para ela, mediações históricas novas e criativas. Nesta reconstrução, estão em jogo duas realidades complexas: o presbítero como ser humano com o qual é possível construir diferentes antropologias psicossociais e o papel presbiteral, cuja definição implica a resposta a outras perguntas sobre a Igreja, Cristo e o mundo. A questão da renovação de sentido da missão do presbítero católico deve ser abordada a partir de Cristo. Segundo BOMBONATTO, “*Ao longo da história, especialmente em momentos de crise e de perda do sentido da vida cristã, os grandes santos, sobretudo os reformadores, os movimentos cristãos desde as comunidades primitivas até as atuais comunidades de base, na busca de soluções adequadas para esses problemas, sempre se preocuparam em resgatar o valor do seguimento como caminho de renovação e de redescoberta da identidade cristã” (*2002, p. 272). Como exemplos

[162] - Cortella diz que não podemos confundir informações com conhecimento. Numa livraria é fundamental ter critério de procura de conhecimento, pois ali tem muita informação, para poder escolher um livro em função do conhecimento da finalidade que se tenha é necessário ter alguns critérios, assim, também como a internet e o computador que não podem ser esquecidos como instrumentos, ferramentas para a busca do conhecimento: “*A Internet, dentre as mídias contemporâneas, é a mais fantástica e estupenda ferramenta para acesso à informação; no entanto, transformar informação em conhecimento exige, antes de tudo, critérios de escolha, dado que o conhecimento (ao contrário da informação) não é cumulativo, mas seletivo” (*2006, p. 24);

de renovação do sentido que mudaram o rumo da história, BOMOBONATTO cita várias personalidades religiosas[163].

Viver a identidade presbiteral na perspectiva do seguimento de Jesus significa constante tensão entre reproduzir um personagem presbítero segundo a tradição e atualizar o presbítero na modernidade. Entendemos que na perspectiva do seguimento de Jesus Cristo se torna possível reproduzir a identidade presbiteral e ao mesmo tempo historicizá-la de acordo com o contexto em que se vive. Pois, ser presbítero, a partir do Cristo que se encarnou na história da humanidade, supõe a encarnação desse presbítero, no tempo e no espaço, do modo de ser e de viver de Jesus. Entender desta forma a identidade presbiteral é humanizar esta identidade. A humanização permite pensar que ela pode ir sendo construída, tendo como referência Jesus Cristo, mas se metamorfoseando, como diz Ciampa (2001), de acordo com a realidade. Desta forma, o seguimento de Jesus é a melhor forma de explicitar a identidade presbiteral. O seguimento se torna o lugar epistemológico para a construção da identidade presbiteral dinâmica, flexível, inserida na modernidade.

O seguimento de Cristo abre a possibilidade de construir psicossocialmente uma identidade presbiteral carregada de sentido religioso para a modernidade. Poderíamos dizer, sem sombra de dúvida, que sem a categoria da fé em Cristo, seria impossível a construção de uma identidade que pudesse ser reconhecida como identidade presbiteral. Seguir Jesus é ser, na mais íntima relação com ele, resposta humana ao Pai, palavra encarnada[164].

As afirmações dogmáticas sobre a identidade presbiteral não podem ser compreendidas sem percorrer o caminho que levou a formulá-las. Por isto se torna necessário reconstruir o caminho das afirmações dogmáticas no qual elas adquirem sentido, que é conhecer Cristo e confessar sua ultimidade nas mais diferentes situações históricas. O seguimento de Jesus se torna o lugar epistemológico de conhecer a identidade presbiteral e reconstruí-la no presente.

O que observamos é que o presbítero vivendo nesse meio, para não ter uma possível desestruturação de consciência, deve suscitar e permitir um diálogo de consciência a consciência, da consciência de Cristo à sua consciência de batizado, diálogo que deve levar, muitas vezes, à modificação ou à reinvenção de sua identidade, para que ela tenha significado para ele próprio para a sociedade na qual está inserido. Assim, não basta a "figura de presbítero" ter significado em si; é necessário que tenha significado para o próprio indivíduo que exerce a missão de presbítero e para a sociedade na qual ele está inserido. Mesmo não havendo significado para os crentes, isto não dispensa aquele que exerce o papel de

---

[163] - Ivanise BOMBONATTO é pertencente à Congregação das Irmãs Paulinas, é doutora em Teologia Dogmática, professora de cristologia, responsável pela área de teologia e membro do Conselho Editorial das Paulinas; participa também da equipe de reflexão teológica da Conferência dos Religiosos do Brasil. Para ela *"Francisco de Assis, intuindo a necessidade de reformar a Igreja, insistia na urgência de 'seguir a doutrina e as pegadas de Cristo'. Inácio de Loyola, depois de sua conversão, pedia incessantemente 'o conhecimento interior do Senhor [...] para que eu mais o ame e o siga'. Dietrich Bonhoeffer, percebendo a importância do seguimento para reencontrar a identidade, a relevância e o gozo da vida cristã, dizia: 'Segue-me foi a primeira e a última palavra de Jesus dirigida a Pedro'" (*2002, p. 272).

[164] - Para BOMBONATTO, "*A partir do seguimento realizado crescerá a convicção da proximidade do Reino de Deus, da importância do amor absoluto ao próximo e da defesa dos direitos dos pobres, da realidade da esperança, apesar do desespero, de que na história não há só pecado, mas também dom e graça"* (2002, p. 288).

presbítero de continuar buscando psicossocialmente esse significado para seu próprio equilíbrio pessoal.

### 2.3.4 – O presbítero portador de sentido religioso, um personagem enigmático na modernidade secularizada

Para Habermas, a religião tem um elemento específico que é conferir sentido e consolo diante das situações individuais de negatividade insuperáveis[165]. Algo que nos chama a atenção é que, segundo COZZENS, independente do indivíduo presbítero, só o fato de ser "presbítero" o indivíduo já se torna portador de sentido (Cf. 2001, p. 21). Mesmo em nossa cultura moderna-secularizada, o "colarinho e o terno preto", a "batina", desde que associada aos presbíteros, evocam lembranças de suave alegria e da presença tranquilizadora de Deus. O fato de alguém ser presbítero, por si só, desperta nos crentes uma ânsia indefinida, mas muito real, de uma vida mais profunda do espírito, de uma união extática com Deus e com os outros. Ciampa traduz isto quando diz que é: "*a realidade simbólica sendo produzida socialmente" (*2001, p. 71).

Podemos dizer que o "presbítero" se configura no imaginário social como homem do amor incondicional e escandaloso do amor de Deus. Por meio de sua pregação e de sua atenção pastoral, ele proclama a misericórdia de Deus e a bondade essencial da vida. São como que "ícones" de Cristo, não mais visível, permanecendo no centro da imagem católica de muitos crentes e por que não dizer, da maioria dos cristãos. Os valores componentes e agregados ao longo da história à "representação do presbítero", em certa medida, são maiores do que a própria pessoa do presbítero, isto é, transcendem a própria individualidade presbiteral.

Mesmo permanecendo, muitas vezes, conflituoso o papel e o lugar do presbítero na sociedade moderna/pluralista/secularizada[166] ele vem carregado de sentido, sendo o "porta voz da misericórdia de Deus" com autoridade para fazer pronunciamentos morais e doutrinários na vida dos crentes. O indivíduo chamado a desempenhar seu papel de presbítero na sociedade, tal como aparece socialmente, é revelador da pessoa, isto é, parece não haver distinção entre o presbítero como indivíduo e o papel que ele desempenha como presbítero,

---

[165] - Habermas assim se expressa sobre o sentido que a religião traz para o crente: *"o 'significado', prometido pela religião, sempre tem sido ambivalente. Por um lado, ao prometer significado, preserva a pretensão, até agora constitutiva para a forma sócio-cultural de vida, que os homens não devem se satisfazer com ficções e sim apenas com 'verdades', quando desejarem saber por que algo acontece desta ou daquela maneira, como são e como devem ou podem ser justificados. Por outro lado, a promessa de significado sempre implicou numa promessa também de consolação, pois as interpretações proferidas não trazem simplesmente as contingências descomprometedoras a contingências e sim as tornam igualmente suportáveis, até e precisamente quando, não podem ser removidas enquanto contingências"* (2002e, p. 150).

[166] - No meio dos crentes e em seu entorno a figura do presbítero vem sendo criticada de forma incessante e severa. Essa crítica deve ser considerada e não anulada através de correção dos defeitos de compreensão entre presbíteros e leigos. Mesmo havendo a melhor comunicação entre os dois grupos, a crítica aos presbíteros parece cada vez mais se generalizar, tornando-se mais intensa tanto em círculos internos quanto externos da religião. A atual crítica é resultado de uma insatisfação com a maneira pela qual os presbíteros realizam as suas tarefas. As críticas são, muitas vezes, contraditórias, pois as expectativas em relação ao papel social do presbítero parecem diferir e, algumas vezes, são até incompatíveis uma com as outras. Mas tal crítica vem causando inquietação quanto à definição da identidade do presbítero, ao papel e à forma de desempenhar sua missão. Podemos dizer que existe internamente um conflito de comportamento do presbítero. Para maior aprofundamento desta questão, vide: SHREUDER, 1969, in CÉSAR, 1969, p. 31-43;

mesmo que estes valores transcendam sua individualidade. Este "carregamento de sentido" da figura do presbítero permite, à revelia da secularização, que o "presbítero" permaneça psicossocialmente, aos olhos de muitos, como um enigma, um homem em descompasso com a vida das pessoas a quem serve, como uma âncora de virtude e decência num tempo de relativismo moral[167].

Para Habermas, "*os sistemas religiosos originalmente relacionavam a tarefa prática moral de construir as identidades individuais e grupais" (*2002e, p. 150). Em sociedades descristianizadas os gestos religiosos, tais como batismo, comunhão, confissão, casamento, sacramentais, atividades próprias do personagem presbítero, podem não ter o mesmo sentido para o presbítero e para as pessoas que o cercam. Isto acontecendo, haverá um descompasso entre aquilo que o presbítero gostaria de ser para os crentes ou aquilo que ele acredita ser e aquilo que os crentes permitem que ele faça. De certa forma isto é possível de ser notado em nossa sociedade atual, quando muitos fiéis buscam os "serviços" do presbítero mais em ocasiões e acontecimentos capitais de suas vidas, como batizado, casamento, morte. Se de um lado existe o indiferentismo religioso quanto à figura do presbítero, de outro, há uma busca de seus "serviços" presbiterais. É por isto que poderemos ver sempre mais, na sociedade moderna, presbíteros desligados, muitas vezes sem compromisso com a instituição Igreja, como o presbítero de incardinação[168], ou mesmo como membro de um presbitério, mas cedendo sempre mais às novas implicações da sociedade, como um prestador de "serviços". Tais presbíteros são, na maioria das vezes, caracterizados como "modernos", "bonzinhos", "especialistas de cerimônias de acordo com os fiéis". Mas não é nosso intuito ficar nestas questões, pois o que nos interessa aqui é perceber psicossocialmente o presbítero como portador de sentido, como personagem enigmático na sociedade moderna secularizada.

Para Habermas, "*os homens são intrinsecamente compelidos a impor uma ordem significante à realidade" (*2002e, p. 149). Buscar o próprio significado do presbiterato implica em separar dos significados "dados" para buscar ser "si mesmo" como presbítero. A separação pode expor o presbítero a uma multiplicidade de perigos e infligir-lhe insuportáveis tensões psicológicas, tensões baseadas na raiz do fato antropológico da sociabilidade presbiteral. O perigo maior é a ausência de significação.

O presbítero é chamado, numa época caracterizada pela aceleração dos processos de evolução, a uma transformação de mentalidade em união com as novas exigências de sua função na sociedade. Esta inspiração para uma renovação geral do presbítero, permitindo a projeção de novas identidades e imagens de presbíteros, encontramos, como diz COZZENS, no Concílio Ecumênico Vaticano II, que trouxe a emergência de novas identidades presbiterais, tais como: "*do púlpito à participação; do pregador clássico a mistagogo*

[167] - Para BENEDETTI, analisando os documentos dos Encontros nacionais de presbíteros do Brasil, "*... há uma defasagem clara entre o mundo a que foram preparados e a realidade efetivamente existente" (*1999, p. 91).

[168] Incardinação provém do latim *in* (em) e *cardo* (gonzo, dobradiça). Significa, pois, etimologicamente (o ato de girar em torno a um eixo fixo). Canonicamente, é o ato mediante o qual, quer por disposição do direito, quer por determinação do superior legítimo, um presbítero fica absoluta e definitivamente incorporado a uma Igreja particular, a uma Prelazia Pessoal, a um Instituto de vida consagrada ou a uma sociedade com essa faculdade (Cf. Código de Direito Canônico, 1983, nota de rodapé, 265). Segundo Dom Lorscheider: "*A incardinação é a expressão do vínculo jurídico, teológico, espiritual, esponsal, pastoral, do padre com a Igreja particular, com a Diocese" (2007, p. 28).*

*contemporâneo; do estilo solitário ao ministério colaborativo; de uma espiritualidade monástica a uma espiritualidade secular; da salvação das almas à libertação de pessoas" (2001, p. 23).* Este impulso dado pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, ressaltado pelo padre COZZENS[169], representa uma tentativa de resignificação da figura do presbítero levando-o às novas posturas psicossociais sobre a sua identidade, numa tentativa de adaptação ao mundo atual. Nesta resignificação há, na maioria das vezes, ou poderá haver perda do sentido do sagrado, perda da identidade, levando-o, consequentemente a encontrar sentido numa dedicação mais humanitária ou, em contrapartida, a execuções de cerimônias litúrgicas mais sofisticadas ou na sacramentalização.

Várias representações psicossociais para a configuração da identidade dos presbíteros vêm sendo tematizadas após o Concílio Ecumênico Vaticano II, na tentativa de encontrar uma melhor imagem de presbítero. Ressaltamos a do Concílio e duas outras tentativas por parecerem mais significavas. A ordem seguida para apresentação significa somente uma ordem didática e não cronológica. Antes de tematizar cada uma delas é bom lembrar que ANTONIAZZI acena para quatro modelos de presbíteros[170].

Segundo ANTONIAZZI, falta no Brasil uma pesquisa sobre os tipos de presbíteros existentes no Brasil: "*Que tipos de padres temos no Brasil hoje? Falta-nos uma pesquisa neste sentido"* (2004b, p. 44). Tanto a pesquisa do Pe. Edênio Valle como os do CERIS não constroem tipologias e apresentam os dados globalmente. Como o objetivo de nosso trabalho não é a problematização desta questão, nos ateremos a três grandes modelos desse personagem enigmático, gerador de sentido na modernidade, representações que, a nosso ver, são mais gerais, mas nos ajudam no entendimento da questão de sentido do presbítero na modernidade. O primeiro tipo de presbítero vem do próprio Concílio Ecumênico Vaticano II: presbítero "servidor do Povo de Deus", "irmão entre os irmãos", aquele que se identifica com o Cristo Bom Pastor[171]. A segunda vem da Comissão Nacional de Presbíteros do Brasil, que à

---

169 - COZZENS faz duras críticas ao modelo de presbítero atual da igreja levantando a hipótese de que a identidade presbiteral assumida hoje tem muitos resquícios da era feudal e do Império Romano. Para ele os vestígios de feudalismo e do Império Romano podem ser encontrados no coração da estrutura eclesial da Igreja, pois ao longo dos séculos, a Igreja instituída se apropriou ou adotou para si elementos organizacionais e estruturais do reino secular, isto é, do Império Romano no século IV e de diversas monarquias em épocas posteriores (Cf. 2006).

170 - ANTONIAZZI assim tematiza os quatros modelos de presbíteros: ""*Uma primeira grande questão que me parece necessário expor é dos vários tipos de padre. Tanto a documentação dos nossos ENPs como dos resultados das pesquisas européias deixaram claro que estamos diante de uma diversidade real e significativa do modo de viver o presbiterato. Na pesquisa alemã (ou centro-européia) encontramos, na interpretação dos resultados, uma tipologia que distingue quatro figuras (ou tipo-ideais): 1. o clérigo atemporal (fora do tempo); 2. o homem de Deus aberto ao tempo; 3. o homem da Igreja próximo do tempo; 4. o guia da comunidade adequado ao tempo (...) Na pesquisa Italiana, F. Garelli crê poder sintetizar os resultados numa tipologia também com quatro figuras: 1. homens da mediação; 2. homens de Vojtyla; 3. nostálgicos reativos; 4. 'sem confiança'" (in VALLE, 2004b, p. 122-123).*

171 - A figura do presbítero é retomada com muito afinco no Concílio Ecumênico Vaticano II. Uma das imagens mais debatidas do presbítero "servidor do Povo de Deus", "irmão entre os irmãos", aquele que se identifica com o Cristo Bom Pastor. Para o Cardeal Kasper, a dimensão do ministério presbiteral como serviço foi amplamente debatida no Concílio Ecumênico Vaticano II (Cf. 2008, p. 67-77). Assim afirma a Congregação para o Clero:"*A identidade do sacerdote deriva, portanto, da participação específica no Sacerdócio de Cristo, pelo qual o ordenado se torna, na Igreja e para a Igreja, imagem real, viva e transparente de Cristo Sacerdote, 'uma representação sacramental de Cristo Cabeça e Pastor'. Através da consagração, o sacerdote 'recebe como dom um poder espiritual de participação na autoridade com a qual Jesus Cristo, mediante o Seu Espírito, guia a Igreja. Esta identificação sacramental com o Sumo e eterno Sacerdote insere especificamente o presbítero no ministério trinitário e, através do mistério de Cristo, na Comunhão ministerial da Igreja para servir o Povo de Deus" (1994,nº. 2).*

luz do Concílio Ecumênico Vaticano II, faz uma análise dos vários modelos de presbíteros existentes e propõe como modelo ideal o "presbítero-pastor"[172]. A mais significativa e que tem se apresentado como maior poder de projeção e aceitação atualmente no seio da Igreja e não poderia ser diferente, é a do Papa João Paulo II, que também está inspirada no Concílio Ecumênico Vaticano II e tamatiza a identidade presbiteral como imagem de Jesus Cristo Sumo e Eterno Sacerdote, Cabeça, Mestre, Esposo e Pastor[173]. Este modelo é retomado no "Diretório para o ministério e a vida do presbítero", da Congregação para o Clero[174]. Justifico a tomada destes três grandes modelos de representação da identidade presbiteral pelos seguintes motivos: a do Concílio Ecumênico Vaticano II, por se apresentar como mais globalizante para a identidade presbiteral no sentido de um presbítero "irmão entre os irmãos", um presbítero a serviço do Povo de Deus. A da Comissão Nacional dos Presbíteros do Brasil por ser algo proposto pelos presbíteros de nosso país, por tematizar a realidade social que acaba influenciando a realidade do presbítero, ser bastante existencial e propor uma identidade de presbítero mais no meio do povo, um presbítero pastor. A do Papa João Paulo II, por ser a proposta do Papa e se apresentar como aquela que retoma a tradição da igreja e firma a Identidade presbiteral como imagem de Jesus Cristo Sumo e Eterno Sacerdote, Cabeça, Mestre, Esposo e Pastor, aquele que prima pelo "serviço espiritual"[175]. Para João

---

[172] - A figura do "presbítero pastor" é trabalhada pela Comissão Nacional de Presbíteros do Brasil, *Presbíteros do Brasil construindo história,* Editora Paulus, 2001. Aqui não temos a pretensão de esgotar o assunto, pois isto exigiria uma pesquisa mais aprofundada de todos os documentos produzidos pela Comissão Nacional de Presbíteros do Brasil.

[173] - Para o Papa João Paulo II a identidade presbiteral tem uma dimensão ontológica: "*Tais intervenções manifestaram a consciência de liame ontológico específico que une o sacerdote a Cristo, Sumo Sacerdote e Bom Pastor. Esta identidade está inerente à natureza da formação que deve ser ministrada com vista ao sacerdócio, e, por conseguinte, a toda a vida sacerdotal" (PDV, 2000, no. 11).* E ainda: "*A identidade sacerdotal – escreveram os Padres sinodais – como toda e qualquer identidade cristã, encontra na Santíssima Trindade a sua própria fonte, que se revela e autocomunica aos homens em Cristo, constituindo nele e por meio do Espírito a Igreja como 'germe, e início do Reino' (...) Por isso, o presbítero encontra a verdade plena de sua identidade no fato de ser uma derivação, uma participação específica e uma continuação do próprio Jesus Cristo, sumo e único Sacerdote da nova e eterna Aliança: ele é uma imagem viva e transparente de Cristo Sacerdote. O sacerdócio de Cristo, expressão de sua absoluta 'novidade' na história da salvação, constitui a fonte única e o insubstituível paradigma do sacerdócio do cristão, e, especialmente do presbítero. A referência a Cristo é, então, a chave absolutamente necessária para a compreensão das realidades sacerdotais" (PDV, 2000, nº. 12).* Ao acenar para a imagem de presbítero de João Paulo II não temos a pretensão de esgotar o assunto, pois João Paulo II escreveu muitas cartas aos presbíteros, fez muitos discursos sobre este assunto, falou muito sobre a figura de presbíteros. Quem desejar aprofundar mais sobre tal questão poderá ler as cartas que ele escreveu por ocasião das quintas-feiras santa, a Pastores Dabo Vobis e Dom e mistério. Para João Paulo II, "*Celebrar a eucaristia é a função mais sublime e sagrada de cada presbítero" (1996 p. 98-99).* O sacerdote deve buscar a santidade: "*Só um sacerdote santo pode torna-se, num mundo cada vez mais secularizado, uma testemunha transparente de Cristo e do seu Evangelho" (1996, p. 103).* João Paulo II tematiza mais o caráter sacerdotal do presbítero e por isso ele usa mais expressão "sacerdote" e menos "presbítero".

[174] - *"Mediante a ordenação sacramental por meio da imposição das mãos e da oração consecratória por parte do Bispo, estabelece-se no presbítero 'um vínculo ontológico específico que une o sacerdote a Cristo, Sumo Sacerdote e Bom Pastor'. A identidade do sacerdote deriva, portanto, da participação específica no Sacerdócio de Cristo, pelo qual o ordenado se torna, na Igreja e para a Igreja, imagem real, viva e transparente de Cristo Sacerdote, 'uma representação sacramental de Cristo Cabeça e Pastor. Através da consagração, o sacerdote 'recebe como dom um poder espiritual que é participação na autoridade com a qual Jesus Cristo, mediante o Seu Espírito, guia a Igreja. Esta identificação sacramental com o Sumo e Eterno Sacerdote insere especificamente o presbítero no ministério trinitário e, através do ministério de Cristo, na Comunhão ministerial da Igreja para servir o Povo de Deus" (Congregação para o Clero, 1994, nº. 2).*

[175] - *"Mediante a consagração sacramental, o presbítero é configurado a Jesus Cristo enquanto Cabeça e Pastor da Igreja. Graças a esta consagração, operada pelo Espírito na efusão sacramental da Ordem, a vida espiritual do presbítero fica assinalada, plasmada, conotada por aquelas atitudes e comportamentos que são próprios de Jesus Cristo Cabeça e Pastor e se compendiam na sua caridade pastoral. Jesus Cristo é Cabeça da Igreja, seu Corpo. E "Cabeça" no sentido novo e original de ser "Servo", segundo a suas próprias palavras: "O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a própria vida em resgate por todos"(Mc 10,45). O serviço de Jesus atinge*

Paulo II, ser presbítero "*significa, sobretudo, ser administrador dos mistérios de Deus (...) Precisamente, assim é que o sacerdote recebe de Cristo os bens da salvação, para os distribuir convenientemente pelas pessoas às quais se é enviado. Trata-se dos bens da fé. O sacerdote, portanto, é o homem da palavra de Deus, o homem do sacramento, o homem do 'mistério da fé'" (1996, p.83).* João Paulo II acentua a dimensão de sacrifical da Eucaristia na vida do presbítero: o presbítero é aquele que age "*in persona Christi*"[176].

Estes três modelos de identidades não têm a pretensão de reunir todas as pesquisas e propostas para a configuração psicossocial da Identidade presbiteral na modernidade. O que não podemos deixar de frisar é que nos encontramos diante de várias propostas psicossociais para a configuração da identidade presbiteral na modernidade[177]. Estas configurações se firmam tanto sobre bases doutrinárias, teológicas, como sociológicas, antropológicas, históricas e psicológicas. Todas elas vêm carregadas de sentido e têm a pretensão de atender, de modo mais universal, a demanda de sentido para a identidade presbiteral na modernidade.

Os presbíteros se tornam, assim, personagens enigmáticas na sociedade moderna, pois mesmo havendo contradições no modo pessoal de cada presbítero assumir esta identidade ou apresentando ambivalência com a sociedade, o presbítero continua sendo respeitado e seus serviços sendo buscados. Mesmo havendo, em muitos casos, um empobrecimento do papel presbiteral pelo alinhamento aos valores secularizados da sociedade ou um fechamento do presbítero numa atitude mais tradicional, "inibindo" a abertura para o diálogo, a capacidade de participação afetiva na definição das regras da sociedade moderna, ao envolvimento social na promoção da vida em todas as suas dimensões, ele continua sendo olhado com admiração[178].

---

*sua plenitude com a morte na cruz, ou seja, com o dom total de si mesmo, na humildade e no amor: "Despojou-se a si próprio, assumindo a condição de servo e tomando-se igual aos homens; aparecendo em forma humana, humilhou-se a si mesmo, fazendo-se obediente até a morte e morte de cruz"(Fl 2,7-8). A autoridade de Jesus Cristo Cabeça coincide, portanto, com o seu serviço, o seu dom, a sua entrega total, humilde e amorosa pela Igreja. E tudo isso em perfeita obediência ao Pai: Ele é o único verdadeiro Servo Sofredor, conjuntamente Sacerdote e Vítima"(*PDV, nº. 21). João Paulo II afirma que o presbítero é sacramento, epifania, ícone, transparência de Cristo Pastor (cf. PDV , nº. 15, 21, 22, 25, 49, 72).

176 - O Papa João Paulo assim se expressa: na eucaristia, "*o Filho consubstancial ao Pai, aquele que só o Pai conhece, oferece-lhe em sacrifício a si próprio pela humanidade e por toda a criação. Na eucaristia, Cristo devolve ao Pai tudo o que dele provém (...) O sacerdote, dede as suas raízes, é o sacerdócio de Cristo. É ele que oferece a Deus-Pai o sacrifício de si próprio, da sua carne e de seu sangue e, com o seu sacrifício, torna justa aos olhos do Pai toda a humanidade e, indiretamente, a criação inteira*" (1996, p. 85-86).

177 - Dentre as muitas dimensões do presbítero, uma dimensão, até significativa, é apresentada por Drewermann. Drewermann, no seu livro "Funcionários de Deus", apresenta suas críticas ao modo como a igreja compreendeu o ministério presbiteral, mostrando que a Igreja reduziu o presbítero a um único modelo, excluindo, assim, a variedade de possibilidades de ser presbíteros tanto na questão de modelos como de gênero. Ele propõe uma representação de uma identidade presbiteral mais universal, ressaltando a dimensão terapêutica, que pudesse contemplar tanto a variedade de representação quanto a questão de gênero no ministério presbiteral. Eugen Drewermann é presbítero, teólogo e psicoterapeuta. Ele é considerado um teólogo progressista, que anunciou seu desligamento da Igreja Católica, após anos de polêmica com seus superiores.

178 - Na contemporaneidade não faltam esforços de membros da Igreja no sentido de resgatar a figura do presbítero a partir de um ajustamento comportamental aos Santos Padres da Igreja. Dentre estes trabalhos citamos o livro de DELPINI. DELPINI é presbítero da Igreja Católica da Diocese de Ambrosiana (Venegoto). Em seu livro: "Padre nota 10: anotações amigáveis e descontraídas para sacerdotes a caminho do Terceiro Milênio", uma leitura mais espiritual do ministério presbiteral, desenvolve sua reflexão na linha do ajustamento do comportamento do presbítero a uma vocação alegre e feliz na construção do Reino de Deus, imitando os Santos Padres da Igreja que viveram uma vida de total abnegação e serviço à Igreja. DELPINI, presbítero Italiano, retoma as teses do bispo Santo Ambrósio (397) e aplica ao aconselhamento do presbítero na virada do Milênio. Sua compreensão da identidade do presbítero parte da premissa de que aquele que abraçou a vida presbiteral deve fazer de tudo para ajustar seu comportamento à função que exerce. Para DELPINI as mudanças do mundo moderno não devem

Segundo RANHER hoje a visibilidade cristã passa pelo anonimato[179]. Cada vez mais parece haver pessoas que vivem os valores evangélicos da caridade e fraternidade, mas se declaram sem religião ou seguidor de um sistema religioso criado de acordo com as necessidades pessoais. A religião parece estar virando, na modernidade, cada vez mais "produto de supermercado" e cada um pode comprar livremente o que lhe interessar. Isto permite a cada indivíduo criar um sistema de valores que lhe seja relevante. Cada fiel parece escolher, na lista das religiões oficiais, seus valores. Isto rompe com a homogeneidade do Cristianismo e, consequentemente, da Igreja Católica. O que vemos é a heterogeneidade das religiões ou o rompimento da homogeneidade do Catolicismo para a implantação da heterogeneidade do cristianismo. Este fato parece, à primeira vista, ser negativo, mas, por outro lado, representa um maior grau de consciência do fiel e, consequentemente, exigirá um esforço maior do presbítero. Num mundo homogêneo o esforço do presbítero seria bem menor para manter os fiéis unidos. Num mundo heterogêneo exige-se maior dedicação do presbítero para a interiorização e internalização dos valores evangélicos. No mundo mais homogêneo a fé era interiorizada sem muito esforço.

### 2.3.5 – A vocação na Psicologia Social e a identidade presbiteral

A Psicologia Social, enquanto disciplina científica tem uma abordagem sistemática e metodológica particular. Ao considerar a vocação religiosa, no entanto, ela se defronta com o fenômeno religioso. O psicólogo social não pode, portanto, prescindir totalmente de considerações de natureza teológica. Muitas teorias sobre a vocação, mesmo sendo especificas da vocação presbiteral e religiosa, não devem ser colocadas à margem pelo psicólogo social, como se fossem apenas algo periférico ou sem importância, como também as questões teológicas, pois elas são necessárias para uma teoria psicossocial da vocação, em nosso caso, da vocação presbiteral.

A vocação presbiteral é pouco trabalhada na Psicologia Social. Dentre os poucos trabalhos encontramos os de Rulla, Cencini e Manenti que buscam uma compreensão psicológica da vocação da vida consagrada ligando com uma compreensão mais antropológica da vocação. Como o nosso objeto está ligado ao sagrado, lançaremos mão de suas teorias para nossa reflexão sobre a vocação presbiteral.

Seguiremos também uma perspectiva mais antropológica. Faremos isto porque a perspectiva antropológica insiste mais no diálogo entre Deus e o homem, isto é, numa relação misteriosa que coloca o ser humano como capaz de diálogo, de se relacionar com o absoluto.

---

sufocar, apagar o brilho ou diminuir a estima de um presbítero pelo outro nem desviar o presbítero de sua vocação: "*Já que estamos todos convencidos de que sem Jesus nada podemos fazer, devemos todos tornar-nos homens de oração e seria bonito que o povo, pensando no padre, o reconhecesse espontaneamente como mestre de oração. Com certeza é muito simplista a exaltação retórica dos padres de antigamente 'que estavam sempre na igreja'; mas também é fácil demais justificar com as muitas atividades que reduzem a presença do padre na igreja ao tempo estritamente necessário ao cumprimento dos próprios encargos: celebrar a missa, dirigir oração...*" *(1999, p. 28).*

[179] - RANHER, em "*O Cristão do Futuro" (2004),* procura estimular a Igreja a ser sensível às mudanças do futuro. No item "*Novo entendimento da missão: cristianismo anônimo",* Ranher afirma: "*De fato, ele não sairá para o mundo com zelo missionário e dando testemunho no nome de Cristo (...). Consequentemente, esse cristão do futuro terá corajosa e esperançosamente como irmãos, aqueles que não desejam ser seus irmãos em 'conceito de mundo'" (2004, p. 84-85).* Ranher é alemão (1904-1984), nacionalizado austríaco. Jesuíta, doutor em filosofia. Foi teólogo consultor do Concílio Vaticano II.

Desta forma, fica resguardada a subjetividade do eu, sua liberdade e autonomia que permite a escolha, considerada aqui como uma opção fundamental e, de outro lado, a presença do absoluto, que chama para a missão[180].

Nossa proposta de investigação parte do pressuposto de que cabe à Psicologia Social perguntar ou analisar ou avaliar as transformações e consequências na construção da identidade na vida de cada indivíduo que abraça o "lugar dentro do conjunto social (profissão ou funções diversas)", no sentido religioso ou no sentido de alcançar maior possibilidade de humanização. Para tal proposta de investigação lançamos mão do sintagma: identidade-metamorfose-emancipação proposto por Ciampa.

Na realidade, as vocações têm um significado tanto pessoal quanto comunitário[181]. Por isto, a resposta do indivíduo depende também da realidade social das situações que, na dinâmica da sociedade, podem ser definidas como necessidades, atitudes e valores. Tal realidade social é predominante para a escolha e compromisso vocacional do indivíduo, durante o período que precede sua escolha. Por outro lado, se um indivíduo tem uma atitude positiva, uma atração por um determinado modo de vida, normalmente irá atribuir suas próprias atitudes e valores ao grupo. Assim, uma pessoa que tem uma vocação religiosa tende a atribuir à instituição os valores e atitudes de seu eu.

Diante de tais questões se faz necessário um repensar a "vocação presbiteral" na contemporaneidade fazendo algumas indagações: qual o lugar que a vocação presbiteral ocupa na cultura atual? Ela é um meio de promover o indivíduo? Em que seu entendimento de condição humana, numa dimensão mais antropológica, favorece o engajamento espiritual, sócio-cultural-político na sociedade? Quais as implicações na construção da identidade do presbítero na possibilidade de uma visão mais antropológica? Quais suas determinações na organização psicológica da identidade do presbítero?

Da perspectiva da psicologia do indivíduo, a identidade de um presbítero é simplesmente a do presbítero ordenado. O presbiterato é sua verdade, a verdade individual descoberta quando ele respondeu ao chamamento da Igreja e ao chamamento do Espírito de

---

[180] - Com a reviravolta antropológica, que coloca o homem no centro da discussão cultural, é evidente o conflito entre a vida como um projeto pessoal e a vida como "chamado", "convocação" divina. Quando se fala em projeto pessoal o acento recai sobre a liberdade, a subjetividade, a autonomia da pessoa, em sua iniciativa, a possibilidade maior de poder ser "si mesmo"; em contrapartida, o "chamado", a "convocação" remete a um mistério de fé num ser Superior e entrega da vida a este Ser Superior. Para TOURAINE, a oposição que parece existir aí é apenas uma oposição entre o divino e o sagrado, entre o indivíduo que se abre para o transcendente e o monopólio do transcendente pelas instituições: Assim se expressa TOURAINE: "*Quando a modernidade se anuncia é que se opera a separação que depois não cessará de se ampliar entre, por um lado, o mundo do sujeito, projetado e exteriorizado numa imagem do divino, mas que tende para a interiorização no sujeito humano, e, por outro, o universo do sagrado, controlado pelas Igrejas e clérigos através das instituições e das práticas" (*2005, p. 147). A nosso ver, não é simplesmente uma oposição, mas um outro paradigma de compreensão da condição humana. Dados estatísticos apresentados por Pereira (2004, p. 109-141) mostram que o número de "vocações presbiterais" está ligado, na maioria das vezes, a fatores mais sociais, econômicos, emocionais ou subjetivos que até mesmo espirituais. Mas o perigo em polarizar a "vocação" somente no sentido subjetivo é tornar a vocação um grande "fetiche", perdendo, assim, o espírito de ascese, de senso crítico, de missionaridade, de profetismo, da fé intrínseca à própria concepção de vocação que a teologia católica tem.

[181] - Para OLIVEIRA: *"Deus chama alguém, chama-o para uma missão, para fazer alguma coisa em função de uma pessoa ou de uma comunidade"* (1999, p. 24). Para CIFUENTES, *"Não podemos imaginar, se não o experimentamos, a mudança que se pode operar em nossa personalidade quando nos deixamos possuir, até a medula, pelo imperativo da missão sacerdotal que nos foi confiada (...) A vocação o chama, primeiro na alma, em forma de exigência; depois, propulsiona-o para frente com a força de um guindaste, como o ardor do ideal e, no fim, outorga-lhe a jubilosa certeza de que está caminhando na direção da sua plenitude completa" (2009, p. 16;17).*

Deus que fez ouvir das profundezas da alma como vocação. Mas como isto se dá na representação do *Eu* presbiteral e do *Eu* como indivíduo?

Segundo Habermas "*A filosofia não pode apoderar-se daquilo que é tratado no discurso religioso enquanto experiência religiosa" (*2001b, p. 127). Trazendo esta colocação, para análise da vocação na Psicologia Social entendemos também que a mesma deve resguardar tanto a possibilidade de compreensão da "vocação" por parte de um "não crente" quanto de um crente. Portanto, o psicólogo social, ao tematizar a vocação, deve saber fazê-lo respeitando a dimensão da fé daqueles que creem, mas também, estando atentos àqueles que não creem e querem entender a vida humana como "vocação". Para um crente a vocação pode significar sempre "chamado", "convocação" divina e para um "não crente" a vocação pode significar uma sintonia, tanto quanto possível, entre aquilo que o indivíduo gosta de fazer, lhe traz satisfação, realização, prazer e alegria e o que realmente "ele faz" ou "busca fazer". Havendo, assim, uma sintonia entre os talentos, aptidões e o "ofício", o "não crente" poderá entender que ele tem "vocação", leva "jeito" para aquilo que faz enquanto ser humano. Para o "não crente" esta visão pode favorecer mais a possibilidade de humanização, de individualização, de poder ser "si mesmo". Por outro lado, o "não crente" deve tomar consciência de que no próprio conceito de "vocação" está implícito o sentido de serviço. O "chamado" é sempre para uma "missão" a favor da humanidade. Habermas nos lembra que, quando um cidadão não crente, isto é, "*um indivíduo sem tino para a religião",* tematiza uma questão religiosa, ele "*recebe uma convocação nada trivial para determinar de maneira auto-crítica a relação entre fé e conhecimento na base do conhecimento geral do mundo" (in* HABERMAS & RATZINGER, 2007, p. 56).

Isto posto, cabe à Psicologia Social perguntar pelas determinações na configuração da identidade, tanto dos indivíduos que abraçam a vida como "chamado", "convocação" divina para uma missão ou abraçam as funções ou atividades ou "serviços" como uma "condição humana", como seres cósmicos e terrestres, como diz MORIN: "*Somos a um só tempo seres cósmicos e terrestres" (*2005, p. 50).

Abraçar a vida como "vocação" para um "não crente", pode significar, muitas vezes, mais possibilidade de humanização, já para um crente pode significar uma resposta ao "chamado", "convocação" divina. A humanização significando aí a permissão ou o direito de poder escolher seu "ofício", "papel", "profissão" ou "funções diversas", numa complexidade maior de possibilidades de acordo com a evolução da humanidade, em sintonia maior com os desejos e aspirações pessoais, isto é, poder ser "si mesmo". Usando uma fala de VALADIER, este entendimento da "condição humana" estaria oferecendo "*o terreno ou o húmus a partir do qual se constrói o Homem na sua Humanidade" (*2003, p. 145). Assim, a "vocação" passa a significar "o chamado a ocupar o lugar dentro do conjunto social (profissão, funções diversas)". E isto se realiza situado dentro de uma cadeia de gerações que cria, orienta e situa os papéis diferenciados, tanto para o masculino, como para o feminino. Esta humanização de si não se realiza contra a diversidade dos costumes, das regras ou das crenças, mas neles e graças a

eles. É evidente que aí pode haver contradições devido à mistura de heranças culturais díspares da humanidade.

O discurso religioso que é conduzido dentro das comunidades dos crentes move-se no contexto de uma determinada tradição de grande valor normativo e assimilada dogmaticamente pelos crentes. Este discurso religioso remete para uma práxis ritual generalizada e apoia-se nas experiências especificamente religiosas de cada um. Uma fala de CIFUENTES ilustra esta nossa reflexão: "*Nietzsche escrevia: 'Quem dispõem de um porque é capaz de suportar qualquer como'. Diria que este pensamento, que tão a fundo explica a realidade do comportamento humano, é válido especialmente quando se tem consciência de que o porque coincide com o impressionante desígnio de Deus sobre cada de um de nós ao nos escolher para o sacerdócio" (2009, p. 17).* Olhando já por outro ângulo, Habermas lembra que Hegel manteve e executou "*a apropriação filosófica da tradição judaico-cristã sob as condições do pensamento metafísico, tanto quanto é, alguma vez, possível" (*2001b, p. 126). Esta postura de Hegel não diminuiu nem diminui em nada seu pensamento. O que Hegel buscava era fazer uma síntese que, por um lado, conduz à helenização do cristianismo e, por outro lado, à cristianização da metafísica grega.

Com relação à vocação, o magistério da Igreja Católica sempre a tematizou numa linha metafísica dificultando uma compreensão com acento mais subjetivo. Mas, numa visão psicossocial, buscando uma compreensão de vocação com um acento mais antropológico, entendemos que o conceito de vocação, em nosso "mísero" entendimento, fica mais enriquecido e responde melhor ao aspecto subjetivo do indivíduo como valor proposto pela modernidade. A concepção antropológica de vocação permite maior valorização das dimensões subjetivas[182] e interpessoal dos seres humanos sem, no entanto, abdicar da origem divina do chamado de Deus, quando esta se fizer necessário[183].

O fechamento ao modernismo parece que levou os cristãos a uma concepção puramente conceptualista da verdade e, por conseguinte, também da manifestação do

[182] - Aqui vale apenas uma nota sobre subjetividade e vocação. A subjetividade é uma das descobertas da modernidade. Segundo Libânio, *"uma das expressões dessa descoberta da subjetividade é a relevância da experiência existencial, quer em ordem à compreensão da realidade, quer em ordem à tomada de decisões. A auto-experiência se faz mediadora para a compreensão da realidade. Estabelece-se um círculo hermenêutico" (2000, p. 165).* Este círculo hermenêutico acontece também na compreensão da revelação. Para Libânio, "*A revelação é, na verdade, sob o aspecto de conhecimento, uma interpretação marcada pelas condições históricas, pelas experiências daquele que crê*" (2000, p. 166). O acento sobre o sujeito que crê é de fundamental importância, pois podemos dizer que o ser humano, num nível *a priori,* em sua condição possui uma capacidade de defrontar-se com o transcendente e, de outro lado, num nível mais fenomenológico, possui a capacidade de defrontar-se e analisar esta experiência. Mas perguntamos: o que existe no homem que o faz apto para tal abertura ao transcendente? O que temos por certo é que é dentro de suas experiências que o ser humano interpreta o transcendente. Nesta perspectiva há duas posições extremas: a posição neo-escolástica, que desconhece praticamente as condições do sujeito e estabelece critérios objetivos de justificação do transcendente; e a posição de Feuerbach, segundo a qual o transcendente não passa de projeção de anseios e carências humanas. Esta reflexão situa de um lado a objetividade do transcendente, mas de outro, sabe que tal objetividade defronta-se com condições subjetivas humanas, que condicionam sua compreensão. Isto implica que tal transcendente lhe fale à experiência. Não se trata de um transcendente como de um Deus-essência, mas de um Deus voltado para nós. Não se pode separar uma reflexão sobre a manifestação deste transcendente na história e seu significado para o ser humano.

[183] - Uma visão mais atualizada de vocação encontramos em OLIVEIRA em seus livros: *Teologia da Vocação***,** Edições Loyola, 1999, *Nossa resposta ao amor,* Edições Loyola, 2001b e *Qual o sentido da vocação e missão?*, Editora Paulus, 2006 trabalha a vocação a partir do batismo como fonte das demais vocações: "*O batismo é a fonte das demais vocações" (2006, p. 10).* O batismo é a porta de entrada para o "*grande chamamento dirigido por Deus Pai a toda a humanidade. Ele quer que todas as pessoas sejam verdadeiramente santas (cf. Ef. 1,4)" (2006, p. 25).* A vocação para Oliveira está ligada à missão: Deus chama para uma missão.

transcendente. Se havia uma oposição entre o antimodernismo e os pontos de vista escolásticos e teológicos, em última análise, passava-se à margem do problema hermenêutico e da subjetividade. Mas tal fechamento levou também à não acolhida dos avanços das ciências psicológicas e sociais para a compreensão da vocação. Assim, a vocação, dentro do magistério da Igreja Católica, na maioria das vezes ou quase que exclusivamente, vem sendo tematizada teologicamente como algo objetivo, algo dado aos seres humanos, algo do transcendente.

Uma nova visão de vocação pode ser encontrada nos documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II[184]. A concepção pós-conciliar de vocação valoriza as dimensões subjetivas e interpessoal sem, no entanto, abdicar da origem divina do chamado de Deus.

Na *Gaudium et spes,* a categoria vocação é entendida como estrutura da existência humana (Cf. GS, nº. 3). Paulo VI expressou esta compreensão com a afirmação de que a "Vida é vocação" (Paulo VI)[185]. Este destino confere à pessoa estrutura dialógica, pois "*desde o seu nascimento o homem é convidado para o diálogo com Deus" (GS, nº. 19).* Nesta visão, um elemento subjetivo que faz parte do mistério da pessoa humana é a intuição profunda de um valor particular da experiência cristã. Deste modo a vocação se apresenta como caminho de crescimento e realização que compromete a vida toda da pessoa e não simplesmente como uma predeterminação da vontade de um Deus superior que interfere no projeto pessoal de vida.

Numa visão mais abragente de compreensão de vocação com possibilidade de acolher as visões da sociedade secularizada, a resposta do indivíduo, neste caso entendido aqui, indivíduo crente e não crente, passa a não ser palavras soltas, criações arbitrárias, mas inseridas num contexto de comunidade, de sociedade, de humanidade. Deste modo temos a dimensão da sociabilidade da vocação que se insere no aspecto existencial que dá estrutura a existência humana e lhe comunica sentidos. A resposta do ser humano é uma busca de sentido diante da vida, de um "porque", um sentido explicativo de sua carência, de sua busca, de sua existência. Para Libânio, numa visão de um individuo crente, "*tal significação só é possível se existir na realidade um sentido radical, último e absoluto, que seja fundamento de toda significação. E este sentido último é dado, gratuito, transcendente" (2000, p. 190);* já para Nietzsche, conforme afirma CIFUENTTES (Cf. 2009, p. 17), numa visão de um indivíduo não crente, é a explicação de um "porque" que dá "forças para suportar qualquer como". O "como" pode ser entendido como aquilo que é comum à vida dos indivíduos, tais como: o como das monotonias de dias iguais, das cargas de trabalho, das contrariedades, das dores, das incompreensões, da falta de valorização das qualidades de seu trabalho, da dureza ou frieza dos superiores, da atração de outros amores, algo comum a crentes e não crentes. Para o

[184] - Na Constituição Pastoral *Gaudium et spes (Vaticano II)*, no número 10, diante das evoluções do mundo há a pergunta: "*O que é o homem?*" (GS, nº. 10). Não é a criança que pergunta, mesmo chegando à idade adulta, o homem continua a interrogar-se e deparar-se então com a pergunta: quem sou eu? Que vem a ser o homem? Qual o sentido desta vida? Pode-se dizer que em todas as épocas o ser humano pergunta pelo sentido da vida. Esta pergunta está relacionada com o sentido da vida. Após o Concílio Vaticano II vem crescendo a reflexão sobre a ligação entre vocação e comunidade no sentido de uma nova consciência do ser humano. Nesta nova consciência a comunidade se apresenta como o lugar histórico em que se realiza a vocação.

[185] - A visão da vida como vocação é apresentada por Paulo VI *(1967a)* no documento *Populorum progressio.*

indivíduo crente a busca de significação para a vida humana, o "porque" encontra sua resposta na vocação, como chamado, convocação de um Deus, já para o não crente, o "porque" pode se inserir numa "materialidade biológica", "natural", "algo comum a todos os indivíduos"[186].

Toda vocação implica valores objetivos que devem ser interiorizados na vida de cada indivíduo. A abertura para a vocação nasce, muitas vezes, em volta da intuição que, somada ao entusiasmo e à experiência, leva à unificação dos valores objetivos, que se concretizam como vocação. Assim, cada um é coartífice de um projeto original e irrepetível; a vocação se torna o itinerário para o crescimento, para a maturidade, momento singular de configuração da identidade; a vocação também deixa de ser um acontecimento formal e estático e se torna um caminho precioso para o crescimento e a maturidade; a fidelidade à vocação passa a ser um dever para com a comunidade que acolheu aquela vocação como dom para a sua estruturação, manutenção e crescimento.

### 2.3.6 – As três vias para a compreensão da vocação na modernidade

As três vias do pensamento pós-metafísico são usadas, por Habermas, para falar da possibilidade da religião na modernidade secularizada. Nós as usaremos para pensar psicossocialmente a questão da vocação em cada uma das vias. Sobre as condições do pensamento pós-metafísico, Habermas comenta que o pensamento metafísico, sobre o qual repousam as verdades da revelação, "*eram imunes contra uma des-diferenciação dos aspectos de validade, certamente de um modo semelhante aos dos conceitos religiosos fundamentais"* (2001b, p. 128). Esta situação transforma-se com o desmoronamento da metafísica. Quem tem hoje a pretensão de verdade sobre as condições do pensamento pós-metafísico tem, necessariamente, como afirma Habermas, "*de transportar aquelas experiências que têm o seu assento no discurso religioso, para a linguagem de uma cultura científica de peritos" (*2001b, p. 128).

Habermas comenta que esta possibilidade do pensamento pós-metafísico abre três vias de reflexão. A abertura dessas vias teve início após Kierkegaard. Assim, a teologia tomou uma "via protestante" e reportou a uma crença como uma "*fonte da intelecção religiosa pura e simplesmente independente da razão" (*2001b, p. 129). A segunda via é a "*via do 'catolicismo iluminado', no sentido em que abandona o posicionamento de um discurso particular e expõe as suas enunciações em toda a sua extensão à discussão científica sem, certamente, deixar de reconhecer as experiências articuladas na linguagem da tradição como a sua própria base*

[186] - Para MINERVINO a vocação fica mais fácil de ser entendida na linha das aptidões e o ambiente pode ser fator preponderante a influenciar o surgimento das vocações. Assim, ele lança mão das teorias de Erich Fromm e pergunta: "*Como poderemos superar o sofrimento, o aprisionamento, o isolamento? Como poderemos encontrar a união conosco, com o semelhante, com a natureza? E aponta dois caminhos: regredir ou crescer" (1987, p. 50).* A aptidão aí aparece como capacidade de "ser", de crescer. Nesta linha de pensamento ele conclui que: "*aptidões seriam um dos componentes do que entendemos por vocação, conjunto que significa SER CAPAZ DE" (1987, p. 73).* O "ser capaz de" passa a ser fator importante para a realização do indivíduo, pois o ser humano busca "estar-bem", busca a felicidade, busca ser "si mesmo". MINERVINO, membro da União Nacional de Associação de Análise Transacional e da Associação Latino-americana da Análise Transacional, compreende a vocação como aptidões (Cf. 1983, p. 71-85). Em seu livro: "Vocação e realização profissional" ele faz uma aproximação de vocação e aptidões. Mas MINERVINO parece destacar mais o aspecto da auto-realização, do bem estar, da felicidade. Este aspecto é importante, mas nem sempre tem sido o preponderante, pois pode minimizar o aspecto comunitário da vocação.

*de experiência judaico-cristã" (*2001b, p. 129). Essa reserva que Habermas faz em relação à experiência religiosa permite um distanciamento da religião sem, entretanto, anulá-la. A terceira via é a do *"ateísmo metodológico"* (Cf. 2001b, p. 129). A via do ateísmo metodológico conduz, "*em primeiro lugar, a um programa de des-mitificação que se iguala a uma experiência" (*2001b, p. 129). Para Habermas, o "ateísmo metodológico" de modo algum exclui os dados da religião. O que Habermas não dispensa é a necessidade da teologia aderir à discussão científica[187]. Nessa discussão a revitalização da herança bíblica deverá se desenvolver com referência às visões de mundo da modernidade que, possivelmente, será acompanhada por um nivelamento da dicotomia mundana/extramundana, mas isto para Habermas "*não significa ateísmo no sentido de uma liquidação sem traços da ideia de Deus (...) 'Deus' torna-se o nome para uma estrutura comunicativa que forma os homens, sob pena de perda de sua humanidade, a ir além da sua natureza acidental, empírica, para um encontrar o outro indiretamente, isto é, rumo a algo objetivo que são eles próprios" (*2002e, p. 153)[188].

As "duas primeiras vias" estão centradas numa visão mais antropológica da vocação com maior abertura para o transcendente enquanto algo divino, já a "terceira via" apresenta uma certa "desconfiança" do transcendente, do divino, mas sem abdicar do aspecto da maior humanização do ser humano. Mas todas parecem responder à sociedade moderna. Todas as "três vias" em menor ou maior grau, também atendem, em parte, aos questionamentos do pensamento pós-metafísico, na tentativa de se pensar a vocação na modernidade secularizada. Nós nos propomos a analisar psicossocialmente a compreensão da "vocação" a partir das três vias e tirar algumas possíveis determinações para a organização psicossocial da identidade do presbítero na modernidade secularizada.

Na "via protestante" a compreensão da vocação se aproxima mais da profissão, como podemos ver nas análises que Weber faz da religião Protestante e do teólogo protestante K. BARTH[189]. Grosso modo a vocação, a partir da via protestante, tem como princípio um Deus

---

[187] - Para Habermas, os teólogos que entram em discussão com ele não se comprometem com nenhuma das vias: a via protestante que leva a des-mitificação – representada por Karl Barth; a via do catolicismo iluminado, pois estão acorrentados *a priori* com as bases de uma determinada tradição – representada por D. Tracy. Deixando as duas vias, seus interlocutores escolhem, segundo Habermas, "*o método indireto da argumentação apologista e tentam cercear o adversário numa via da crítica eminente, que este somente consegue libertar-se das aporias apresentadas com a concessão de afirmações teologicamente defendidas" (*2001b, p. 131). Ele, também reconhece que o discurso religioso tem um lugar reservado: *"Sem qualquer reserva, fica precisamente reservada à realização do programa a interpretação teológica dos discursos religiosos" (*2001b, p. 129).

[188] - Num texto de Habermas citado por CUNICO, percebemos a importância que Habermas dá aos teólogos como representantes da religião: "*Habermas admite, de modo totalmente inesperado, que 'talvez, para esclarecermos a nós mesmos acerca das condições que tornam humana a nossa vida, não possamos renunciar aos teólogos' (RG 29 [79]). E explicita as três distintas dimensões em que os teólogos 'talvez não possam ser substituídos': a de uma 'linguagem dotada de qualidades apelativas e metacomunicativas' hoje vedada aos sociólogos, mas talvez capaz de 'frear a expansão dos sistemas interpretativos auto-objetivantes'; o âmbito da 'consolação individual' e, por fim, o de uma prática semipolítica, no sentido de um compromisso ético-político publicamente exemplar (RG 29s [79s]" (1998, p. 513).*

[189] Para BARTH (2006), teólogo protestante, existe uma convocação da parte de Deus feita a um indivíduo para o cumprimento de uma missão específica aceita pela fé: "*sempre será uma convocação aceita pela fé, sem a qual é impossível o primeiro passo. Este passo tomado pela fé, i.e., fé em Jesus, como ato de obediência a ele, é distinguido de qualquer outro passo que a pessoa pode tomar, pelo fato que, em relação ao todo de sua vida, pensamento e julgamento anterior, envolve um 'dar meia volta' e, assim, uma completa mudança e um novo começo. Seguir a Jesus significa ir além de si mesmo em uma ação e atitude específicas é, portanto, virar as costas pra si mesmo e deixar o eu pra trás" (2006, p. 27)*. A convocação de Deus é um ato incondicional da parte de Deus, restando somente ao ser humano a obediência. Semelhante aproximação de "vocação" e "convocação", encontramos no livro do Cardeal Kasper: "Servidores da Alegria: existência sacerdotal – serviço sacerdotal",

que “convoca” o indivíduo para uma missão específica, devendo assim haver quase que uma anulação do próprio eu do indivíduo. Na via protestante o indivíduo é desprovido de liberdade para escolher ou montar seu projeto de vida, resta-lhe somente responder à convocação de Deus, como bem afirma BARTH[190]. Weber, analisando a racionalidade da religião protestante, no seu livro, “*A ética protestante e o espírito do capitalismo*” (2003), nos ajuda a perceber as implicações da ligação de vocação e profissão.

O sentido da vocação, no processo de secularização, torna-se compreensível se tivermos presente o deslocamento que sofrem as categorias da graça e da salvação na doutrina Protestante. O Protestantismo com a doutrina da predestinação, colocou o princípio da eleição a *priori* de uma parte da humanidade, que será salva pelo arbítrio divino e uma outra parte será condenada. Esta eleição a *priori* restringe o comércio entre o homem e Deus. Esta mudança tem como consequência o deslocamento significativo do sentimento religioso na prática ritualística. A graça e a salvação não podem mais ser alcançadas pelos exercícios do arrependimento, pelos rituais e cerimônias, os quais não fazem mais sentido. Assim, há um forte componente de secularização/racionalização que a Reforma protestante introduziu no sentido do exercício da fé e da prática religiosa. A valorização da vida secular pelo trabalho como vocação tem como principal empreendimento uma vida ascética e racional. Sendo assim, a primeira questão, neste caso, para a determinação na organização psicológica da identidade do crente é a “tensão” em se descobrir determinado pelo arbítrio divino.

Na via Protestante a motivação é o trabalho enquanto dever e vocação, como um fim absoluto em si mesmo e não o ganho material obtido por meio dele. O motivo que mobiliza o indivíduo é consciente. Entretanto, os atos individuais vão além das metas propostas e aceitas por eles. Buscando sair bem na profissão, mostrando sua própria virtude e vocação e renunciando aos prazeres materiais, o protestante puritano se adapta facilmente ao mercado de trabalho, acumula capital e reinveste produtivamente. A primeira determinação psicológica nesta via protestante sobre a vocação é que a paixão e o trabalho andam juntos. Sem a paixão jamais alguém possuirá a vocação para ser alguma coisa. E a única solução para esse seria procurar outra profissão. Quando o trabalho e a paixão atuam juntos, fazem com que surja a intuição. Vemos assim que na via Protestante há uma aproximação entre vocação e profissão. Vocação e profissão passam a ser uma e mesma coisa e o mais importante é ter sucesso na vida como confirmação da salvação. O sucesso é a confirmação da vocação ou de que o indivíduo acertou na escolha da profissão ou, dizendo de outro modo, tem vocação para aquela profissão.

---

Edições Loyola, 2008: “*Desde o Concílio Vaticano II diferença e relação entre sacerdotes e leigos tornaram-se, muitas vezes e em muitos lugares, um problema. Quando lemos a Escritura, chegamos muito rápido à constatação de que Jesus, do grande número de seus discípulos, elegeu de maneira especial determinados homens, chamando pelo nome, a quem convocou para seu seguimento mais próximo e enviou em missão especial” (2008, p. 37).*

[190] - “*A auto-negação, no contexto de seguir a Jesus, envolve um passo importante, um ato e uma atitude decisiva, para a liberdade, onde, com um real compromisso, essa pessoa licencia-se de si mesma, da pessoa de ontem, da pessoa que era e deixa a forma prévia da existência do eu, arriscando e comprometendo-se totalmente, sem olhar para trás ou considerar o que está para ser do seu eu, porque o que importa não é o eu agora, mas sim que deve-se fazer a todo custo aquilo que é proposto e exigido, não tendo opinião própria, antes agindo e decidindo de acordo com Cristo – custe o que custar” (BARTH, 2006, p. 31).*

Para alguém ser bem sucedido em alguma coisa precisa ter "vocação" para tal. Como não existe outra maneira de certificar se o indivíduo tinha ou não vocação, a via Protestante coloca como grande prova a existência ou não do sucesso em seus empreendimentos. Aí reside uma outra determinação psicológica no indivíduo, a tensão da confirmação ou não da vocação. Assim, o indivíduo, tendo sucesso no que faz, está confirmado em sua "vocação", caso contrário, deve mudar de ramo ou profissão.

O dado que também nos interessa analisar na Psicologia Social, sobre a questão da vocação é a consideração que Habermas faz das análises de Weber. Traços significativos da análise Werberiana do processo de secularização/racionalização serão recuperados por Habermas e incorporados à teoria da ação comunicativa. Habermas resgata criticamente essa teoria de Weber, fazendo um deslocamento de enfoque centralizado em questões e processos de integração sistêmica, para um enfoque posto sobre questões e processo de integração social. Neste ponto a determinação psicológica é o favorecimento de integração do indivíduo crente na sociedade econômica. A distinção entre ordem sistêmica e integração social ajuda a fundamentar uma lógica da evolução social e estabelecer o marco da problemática ideológica na modernidade, que se situa na articulação entre o processo de integração sistêmica e o de integração social. O fundamento da diferenciação entre ordem sistêmica e integração social é encontrado por Habermas em Emile Durkheim[191].

O dado psicossocial que parece mais importante desta "via Protestante" é a possibilidade de criação de sentido para o indivíduo naquilo que ele faz e na possibilidade de garantir maior integração do eu. O critério da integração interior e exterior parece sempre ser visto como possibilidade de se ter maior sucesso na função que se exerce.

Na segunda "via", a do *'catolicismo iluminado',* parece contemplar mais a dimensão Antropológica da existência humana. Numa tentativa de problematização da existência humana numa via mais Antropológica temos teólogos como LIBÂNIO, RAHER, OLIVEIRA, GRUN, dentre outros e os Psicólogos como MÉRZERVILLE, IMOLA[192] e RULLA, também dentre outros. Fazemos a opção pela proposta de Rulla[193], que trabalha a existência humana a partir da Psicologia do Profundo. Ele parece ter sido um dos autores que se tem esforçado para tematizar a vocação a partir dos postulados da psicologia e da teologia católica na via da

[191] - Emile Durkheim, em sua obra intitulada *"Da Divisão do Trabalho Social",* procura utilizar como tema central as relações entre os indivíduos e a coletividade. Como os indivíduos podem viver em sociedade? Durkheim fundamenta a ordem social em duas formas de solidariedade: a mecânica e a orgânica. Solidariedade mecânica, para Durkheim, era aquela que predominava nas sociedades pré-capitalistas, quando os indivíduos se identificavam através da família, da religião, da tradição e dos costumes, permanecendo, em geral, independentes e autônomos em relação à divisão do trabalho social. A consciência coletiva aqui exerce todo o seu poder de coerção sobre os indivíduos. Para Durkheim a divisão de trabalho é o instrumento que tem a função de restabelecer um princípio de integração social capaz de integrar o indivíduo à sociedade, restituindo a coesão e a unidade. Para maiores comentários sobre esta questão confira ARON (2002), p. 458-474.

[192] - IMOLA, presbítero jesuíta e psicólogo, é diretor do Instituto de Psicologia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Desde 1971 vem ensinando Psicologia do Desenvolvimento, Psicopatologia, Dinâmica da Família e Psicoterapia no Instituto de Psicologia da Universidade Gregoriana. No Brasil temos três obras publicadas sob a sua organização: Psicologia da vocação na adolescência, v.1, Psicologia da vocação na fase da Juventude, v.2 e Mestre, onde Moras? Discernimento da vocação, v.3, publicados pelas Edições Paulinas.

[193] - Rulla, Italiano, médico e presbítero jesuíta, doutor em medicina e psicologia, trabalha a vocação na linha da Psicologia do Profundo. "Psicologia do Profundo" é uma teoria e prática que destaca a importância do inconsciente na vida psíquica do indivíduo sem negar a parte consciente. É assim denominada para distingui-la das escolas psicológicas que se limitam a considerar o nível consciente da vida psíquica.

Antropologia Cristã. Rulla fala do embaraço do Psicólogo social ao considerar a vocação religiosa, mas afirma: "*O psicólogo social não pode, portanto, prescindir totalmente de considerações de natureza teológica" (1977, p. 21).*

Para GIORDANI temos três concepções de vocação: a concepção espiritualista, segundo a qual, "*a vocação consistiria num chamado direto e especial que Deus dirige individualmente às pessoas" (1990, p. 29)* - a vocação presbiteral sempre foi entendida pela teologia segundo esta concepção*;* a concepção psicologista, a qual "*frisa a auto-realização: o homem tenderia somente a realizar-se a si mesmo, sem levar em consideração os outros" (1990, p. 30)* - nesta concepção as relações interpessoais são vividas no nível instrumental, isto é, elas só têm significado enquanto servem ao bem-estar do indivíduo, pois os seres humanos se fecham em sua imanência e não se abrem para a dimensão sobrenatural*;* a concepção Antropológico-cristã *"coloca em evidência as relações que intercorrem entre Deus e o homem, no surgimento e no desenvolvimento da vocação" (1990, p. 31).*

Seguindo nas trilhas de uma visão mais Antropológico-cristã, nas quais existe uma aproximação entre o chamado de Deus e os desejos mais profundos do ser humano, como diz ZIERL: "*Trata-se de enfatizar a beleza e a atração que caracterizam a vocação cristã. De fazer ver como o chamado de Deus pode coincidir com os próprios desejos mais profundos e mais autênticos" (in IMOLA, 2002a, p. 14).* A consideração da vocação numa visão Antropológica permite ver a vocação, como diz a psicóloga BRANDÃO, *"no seu duplo caráter de transcendência e de imanência. O chamado de Deus dá-se através de acontecimentos. A vocação vem do alto, mas surge, contemporaneamente, no mais profundo da pessoa" (1984, p. 24).*

Rulla lança mão da compreensão de presbítero de Rahner para demonstrar a riqueza de uma compreensão da vocação religiosa na linha antropológica: "*Para responder à questão, Rahner distingue no sacerdócio um elemento e um poder de culto (exercido no sacrifício e nos sacramentos) e um elemento profético (de ser apóstolo, mestre, presidente da comunidade). Uma análise aprofundada destes elementos leva Rahner a concluir que o 'sacerdote' não é simplesmente um 'comprometido do culto' e que o testemunho que deve dar à palavra salvífica de Deus, visto teologicamente, conclama e marca inteiramente sua existência" (*1977, p. 23). O elemento profético, o testemunho que conclama ao apostolado é que marca sua existência; em outras palavras, o ministério presbiteral não é definido em primeiro lugar por funções relativas à consagração, isto é, o culto e os sacramentos; menos ainda por um poder ministerial ontológico; mas por sua função sócio-eclesial. O apostolado da palavra coloca uma exigência sobre a existência total do apostolado. O presbítero dá testemunho de sua existência como cristão, o qual aparece como condição indispensável a uma pregação eficaz. Ele dá testemunho diretamente de Cristo não apenas onde sua vida o torna necessário e possível, mas sempre e em toda parte.

Rulla considera os seguintes elementos fundamentais para a discussão da vocação presbiteral dentro da visão psicossocial:

- A vocação religiosa é uma graça interior com que Deus chama, convida uma pessoa a consagrar-se à missão presbiteral por meio dos votos de pobreza, castidade e obediência[194];
- A vocação presbiteral coloca uma exigência sobre a existência total de quem é chamado;

O primeiro elemento, a natureza gratuita da vocação presbiteral, implica na presença de dois componentes: a iniciativa divina e a resposta humana. Gratuidade da graça e liberdade humana são os dois componentes fundamentais de qualquer 'convite' de Deus, de qualquer vocação presbiteral. O segundo elemento diferencia a vocação presbiteral de qualquer outro tipo de vocação. Desta forma o elemento religioso não é algo de puramente acidental, mas torna-se uma força dominante da vida interior[195].

Numa sociedade tradicional, na expressão de Sartre, uma vocação ou profissão era assumida como *"um destino pré-fabricado"* (2002, p. 340). Tal fato é possível de acontecer de maneira mais acentuada em sociedades mais tradicionais nas quais o poder de persuasão é maior e permite, com mais facilidade, a imposição de um papel, sem mesmo chegar a ser da intenção do indivíduo. Uma análise existencial do desenvolvimento da vocação é dada por Sartre[196]. Por isto a escolha da vocação é um momento crucial que determinará, em grande parte, a personalidade do indivíduo. A vocação, estando presente na escolha do indivíduo como algo subjetivo, se torna objetiva quando o indivíduo externaliza aos outros o que de fato ele é, ou o que idealiza vir a ser. O processo de socialização deve ser tal que permita esta revelação do próprio eu e a integração dos valores do presbítero como numa simbiose perfeita, convidando o candidato a se pôr diante dos outros de modo individualizado, autêntico e de maneira responsável. A determinação psicológica mais rica da "via do catolicismo iluminado" é o indivíduo saber que pode escolher aceitar ou não o "chamado" de um ser superior.

Ao problematizar a vocação nos reportamos, quase sempre, a uma vocação como algo ontológico na vida do indivíduo ou uma representação que, no caso do presbítero católico, seria uma representação da representação maior que é Cristo e do qual todas as representações particulares teriam que se aproximar para poderem ser confirmadas como vocação presbiteral. Para CENCINI (2003), a modernidade trouxe avanços para a

---

[194] - Os padres diocesanos não fazem votos de pobreza, obediência e castidade, mas se obrigam a viver conforme a disciplina da Igreja. Os três votos de castidade, pobreza e obediência, que constituem a profissão religiosa, se afirmam com tal densidade e profundidade que, à primeira vista, é difícil relacioná-los com todos os outros votos. Por eles, a pessoa inteira e a vida toda são consagradas ao louvor e ao serviço dos irmãos. Os votos tornaram-se comuns a partir do século XII. Para maiores esclarecimentos sobre este assunto confira o livro de RIDICK, Joyce, *Os votos um tesouro em argila, 1986 e também LUCIE, Licher, Por um simples sim, 1997.* Confira também OLIVEIRA: *Viver os Votos em Tempos de Pós-Modernidade,* Edições Loyola, 2001a.

[195] - Para Rulla, "*A vocação religiosa idealmente abrange a vida particular e pública de um indivíduo. Atinge o homem todo de tal forma que não haveria diferença nele entre sua 'pessoa' profissional e sua personalidade. O elemento religioso, portanto, não é algo meramente acidental na vida interior do indivíduo, mas é uma motivação dominante e total"* (1977, p. 55).

[196] - Segundo Rulla, para Sartre a "*escolha da profissão representa o momento central do desenvolvimento da personalidade. Quando um indivíduo escolhe uma profissão, ele decide, na realidade, 'tornar-se' ou frustrar as tendências fundamentais, que se referem à atualização de sua personalidade" (1977, p. 19-20).*

humanidade, mas também questionamentos[197]. Estes questionamentos se inserem, sobretudo, na vida daqueles que abraçam uma missão a partir de compreensões religiosas. Os questionamentos se inserem tanto na vida particular quanto na vida comunitária. Também as instituições responsáveis pela organização e geração de sentido para vivência comunitária passam por questionamentos. CENCINI nos alerta sobre não se poder jogar fora as conclusões do passado, mas que devemos estar abertos a um *"discernimento comunitário" (2003, p. 291-292).* Estar disposto a fazer um "discernimento" sobre a compreensão da vocação presbiteral não implica romper com o modelo Jesus Cristo, algo essencial e fundante do ministério presbiteral, sem o qual o presbítero católico perderia sua identidade, mas sim, estar disposto a fazer um "discernimento" de tudo que temos sobre a compreensão de vocação.

Psicossocialmente e na "via do catolicismo iluminado", a vocação como graça de Deus, mas também como escolha subjetiva do indivíduo, passa a ser o eixo unificador de todos os atos do indivíduo, o elemento estruturante de todo o seu ser e todo o seu agir. A vocação oferece-lhe a capacidade de dar unidade a seus atos, deixando de ser algo "impositivo" da parte do ser superior ou um joguete no meio dos acontecimentos ou algo puramente subjetivo.

Habermas fala de uma terceira via que é do "ateísmo metodológico", que conduz a um programa de des-mitificação, que se iguala a uma experiência. Para Habermas, o "ateísmo metodológico" de modo algum exclui os dados da religião. Nesta via temos pensadores como SCHLEIERMACHER[198] e KIERKEGAARD[199].

Para a análise psicossocial da vocação na via do ateísmo metodológico, partimos do pressuposto de que Habermas não dispensa a necessidade da teologia em aderir à discussão científica. Este pressuposto se faz importante porque o entendimento de "vocação" se faz também numa dimensão de transcendência do ser, de transcendência do ser para uma abertura para Deus ou de transcendência de si mesmo como abertura para a sociedade.

Colocando já o problema, na formação do Eu está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos. Só quando dois indivíduos se veem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante, podem chegar de maneira complementária a uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individualizado. Segundo HONNETH, "*no curso da formação de sua identidade e a cada etapa alcançada da*

---

[197] - Assim se expressa *CENCINI,* "*Hoje vivemos um tempo no qual se tornaram particularmente evidentes certas carências das nossas instituições: desde a diminuição numérica das vocações, ao envelhecimento de membros, do redimensionamento das presenças à crise, das obras, da lentidão da aculturação, à incerteza a respeito dos novos caminhos a percorrer" (2003, p. 291-292).*

[198] - SCHLEIERMACHER foi o mais importante teólogo do século XIX. Ele é chamado de o pai da hermenêutica moderna, pai do liberalismo, campeão da teologia romântica, restaurador da fé cristã, inimigo da ortodoxia. Para maiores aprofundamentos confira seus livros: Sobre a religião**,** Editora Cristã Novo Século LTDA, 2000a e Hermenêutica: arte e técnica da interpretação, Editora Vozes, 2ª. edição, 2000b. Para SCHLEIERMACHER, "*Cada um é sacerdote na medida que atrai os outros a si, ao campo que se tem apropriado de uma forma particular e no qual se pode apresentar como virtuoso; cada um é leigo na medida em que segue a arte e as indicações de outro naquele âmbito da religião no qual ele mesmo é um estranho" (*2000a, p. 106). Para SCHLEIERMACHER, a religião tem como função a sociabilidade da humanidade e cada religião, em particular, é uma representação da religião da humanidade: "*A religião da sociedade, tomada em seu conjunto, é a religião total, infinita, que nenhum indivíduo pode abarcar e com vistas a que, portanto, tão pouco ninguém é suscetível de ser formado e elevado" (*2000a, p. 108).

[199] - Para Habermas, Schleiermacher e Kierkegaard, "(são) *dois pensadores (são) cristãos, porém, pós-metafísicos" (* 2007, p. 261).

*comunitarização, os sujeitos são compelidos, de certa maneira transcendentalmente, a entrar num conflito intersubjetivo, cujo resultado é o reconhecimento de sua pretensão de autonomia, até então ainda não confirmada socialmente"* (2003, p. 121-122). No caso do presbítero Católico o entendimento que se tem de vocação é que há um Deus que "chama", que "convoca", isto é, existe um Deus que reconhece o indivíduo como chamado para uma missão. Quais as possibilidades de autonomia e de individualização deste presbítero? Teria uma outra possibilidade de pensar o "serviço" do presbítero como um "serviço espiritual" com uma compreensão que pudesse estar de acordo com uma visão mais universalista de vocação?

Mesmo tendo presente a complexidade em se pensar psicossocialmente a "vocação" na via do "ateísmo metodológico" e pressentindo a possibilidade de fracasso nos propomos analisar a compreensão da "vocação" e tirar algumas possíveis determinações psicossociais para a construção da identidade do presbítero na modernidade secularizada.

Para Habermas o pensamento pós-metafísico pode e deve ser articulado *"na linguagem religiosa e não se deixa rejeitar nem permite ser recolhido sem resistências" (*2001b, p. 132). Mas tal atitude exige que haja uma "*apropriação crítica dos conteúdos essenciais da tradição religiosa"* (2001b, p. 132). Essa apropriação crítica encontra-se em curso e seu resultado é difícil de prever. O pensamento pós-metafísico não vai substituir nem suplantar a religião. Pois a religião, enquanto linguagem religiosa, arrasta consigo conteúdos inspiradores e até mesmo não desvendáveis e que escapam à força de expressão de uma linguagem psicológica.

Dado que se insere nas discussões de Habermas e de Ciampa e que nos são úteis no momento para a compreensão da "vocação", possibilitando pensar a "vocação" com abertura maior para o social, sem ferir a aplicabilidade à vida religiosa, são o da intersubjetividade e da emancipação.

Igualar a vocação à profissão, como fez a via protestante, pode representar um avanço na reflexão da vocação, mas de outro lado vemos que houve somente uma transposição de termos de vocação para profissão; colocar o dado da subjetividade na vocação, como vimos na via do "catolicismo iluminado", representa já um avanço dentro do magistério da Igreja Católica, enquanto permite pensar a vocação de modo mais antropológico, mas não oferece suporte para sua aplicabilidade, de modo mais universal, a todos os "serviços", ou "profissões" ou "atividades" que os seres humanos executam na face da terra.

As colocações que faremos à luz de Habermas e de Ciampa têm como objetivo compreender a riqueza do aspecto transcendental da "vocação" tanto como abertura do indivíduo para Deus ou de abertura para a sociedade, possibilitando maior integração do indivíduo crente ou não na sociedade moderna. Assim, o que ora pretendemos, também, é defender o não aniquilamento da liberdade do indivíduo, fugindo ao "essencialismo" da vocação e favorecer uma compreensão psicossocial de vocação como um projeto de vida construído intersubjetivamente, emancipado, como abertura para o Transcendente.

Para Ciampa a identidade é algo "concreto", isto é, está sujeita a mudanças: "A *concretude da identidade é sua temporalidade: passado, presente e futuro" (2001, p. 198). A*

identidade como “concreto” é a identidade em sua totalidade. Assim a identidade como “concreto” é a síntese de múltiplas e distintas determinações, o desenvolvimento da identidade de alguém é determinado pelas condições históricas, sociais, materiais dada a cada indivíduo. “*A identidade é concreta: a identidade é movimento de concretização de si, que se dá, necessariamente, porque é o desenvolvimento do concreto e, contingencialmente, porque é a síntese de múltiplas e distintas determinações” (2001, p. 199).* Aplicando esta compreensão de “concretude” à noção de “vocação”, vemos que este pode ser um caminho concreto de realização humana. A sociedade reúne nas “profissões” ou “funções” as suas necessidades, como uma síntese de múltiplas e distintas determinações históricas, sociais, materiais e, cada indivíduo, presente na sociedade, deve concretizar, na escolha de qualquer “profissão” ou “função”, o melhor possível deste papel. Neste caso, é a própria sociedade que apresenta ao indivíduo suas necessidades e possibilidades, como síntese de múltiplas e distintas determinações, mudanças e transformações acontecidas ao longo da história da humanidade e o indivíduo pode não abrir-se para cumprir ou desempenhar esse papel. Nas duas primeiras vias, a determinação psicológica é que o “chamado” vem de um ser superior e deve ser eterno; na terceira via, o “chamado” vem da comunidade: é a comunidade que apresenta ao indivíduo as possibilidade e as necessidades e o indivíduo pode fazer ou não sua escolha. Outro dado novo que se insere como determinação psicológica para o indivíduo é que pode haver sucessivas escolhas, nada é permanente nem mesmo sua escolha. No mundo moderno temos indivíduos que tem duas ou mais qualificações e faz opção por uma ou exerce-as, todas, ao mesmo tempo. Na abertura para o acolhimento da proposta da sociedade está a transcendência do indivíduo. Como parte do indivíduo o acolhimento ou não da proposta da sociedade a ele oferecida, o dado alegado para qualquer possibilidade, na maioria das vezes é “ter” ou “não ter” “vocação” para tal “profissão” ou “função”.

Este modo de compreender a vocação nos remete a uma nova determinação psicossocial de vocação. De certa forma, com uma visão mais antropológica e social, a subjetividade deve prevalecer ou prevalece mais facilmente sobre as expectativas que as instituições, comunidades, grupos têm sobre o referido papel, isto é, abre espaço para novas representações da vocação que, em muitos casos, podem ter pouco ou nada a ver com as expectativas institucionais ou com os modelos cristalizados ou canonizados ao longo da história.

Numa visão tradicional, uma vez manifestada no indivíduo a vocação, como algo exterior, ele deveria ser separado e assistido por uma estrutura institucional. Nos procedimentos de formação o acento era colocado sobre o ideal institucional, de forma que a subjetividade era reduzida, isto é, condicionada pela instituição. Com este sistema, o ideal institucional era visto quase apenas como a expectativa de papel que a instituição mantinha; uma imagem de papel era imposta ao sujeito. A finalidade era a concretização do papel. Tal compreensão da vocação parece que favorecia mais uma ordem tranquila na instituição por meio da “santa uniformidade”.

A sociedade moderna cada vez mais tem valorizado a subjetividade. A subjetividade vem do crescente processo de secularização pelo qual passa a sociedade moderna. A secularização pode ser interpretada como um processo de desencantamento do mundo que exerce sobre a cultura um efeito descentralizador. A secularização inicia-se com um processo de racionalização das imagens míticas e religiosas do mundo. A secularização atinge fundamentalmente o princípio da unidade (o princípio pode ser Deus, Natureza, o Ser, ou mesmo a razão) que sustentam as imagens mítico-religiosas do mundo.

A secularização abre a perspectiva de uma nova lógica para a teoria da evolução de Habermas. A racionalidade na modernidade, no enfoque de Weber, leva à perda da liberdade, ou seja, da autonomia do indivíduo, cuja ação fica completamente subordinada à racionalização de um aparato institucional de caráter burocrático-administrativo. Para Habermas a racionalidade da modernidade possui um potencial emancipatório. O desenvolvimento da racionalidade na modernidade, segundo Habermas, abre uma perspectiva de emancipação. Para Weber, uma vez que o processo de secularização destrói as concepções míticas, religiosas e metafísicas do mundo, desagregam-se os princípios de unidade e identidade social. O desencantamento definitivo do mundo impede a sociedade de recompor o sentido de uma unidade e identidade. Habermas supera este paradoxo com a sua teoria da Ação comunicativa. Para Weber o coroamento do processo de racionalização-secularização seria a perda da unidade entre indivíduo e sociedade. A superação desse paradoxo feito por Habermas é fundamental para resgatar o sentido de emancipação, quanto também ao interesse na emancipação e favorece a fundamentação de uma pragmática universal capaz de embasar uma razão discursiva voltada para o entendimento, isto é, para uma ação comunicativa. Este processo emancipatório traz como determinação psicossocial que não existe um processo estático, fixo, “mesmidade” da vida, permitindo, assim, a criação de novas representações da vocação, de acordo com as transformações da sociedade.

Nisto a teoria de Habermas nos ajuda na compreensão psicossocial da vocação, quando arranca o indivíduo do individualismo, mas considera sua formação como processo intersubjetivo. A vocação passa, assim, a depender mais da representação social construída através do agir comunicativo, dentro de uma visão pós-metafísica, pós-convencional e não a partir de postulados metafísicos ou convencionais. A visão pós-metafísica permite resguardar a vocação enquanto representação social construída socialmente, levando o indivíduo a um processo de metamorfose, de emancipação e individualização contínuos.

A vocação pode ser entendida também como “materialidade” em analogia com Ciampa, isto é, enquanto papel social construído e repetido ao longo da história. Ela é materialidade enquanto representação social ao longo da história e é materialidade na história de vida de cada indivíduo. Individualmente, cada um, mesmo ao assumir as “profissões” ou “funções” com as quais mais se identifica ou às quais aspira, deve fazê-lo em abertura às propostas que a sociedade lhe apresenta como possibilidades de escolha. Sendo materialidade, como afirma Ciampa (2001), poderá metamorfosear na vida do indivíduo. Desta forma, como a sociedade está em processo constante de mudanças, poderá renovar, inovar, abandonar ou criar novas

“profissões” ou “funções”, de acordo com o tempo e necessidade. Esta posição não quer legitimar o “modismo”, mas sim, que a vida é materialidade e, como materialidade, se transforma ao ritmo da sociedade e da natureza humana.

Assim, ao entendermos a vocação como materialidade, já sancionamos que “vocação”, neste entendimento, pode sofrer alterações ao longo da história de vida de cada individuo; e que cada ser humano ao abraçar uma “profissão” ou “função” o faz sempre em relação a um processo de transcendência de si mesmo ou para a comunidade ou para um ser divino. O dado que contraria esta visão com a compreensão da teologia da vocação do magistério da Igreja Católica é que a vocação se liga a algo permanente.

Assim, podemos também concluir que, tanto a “via protestante” quanto a via do “catolicismo iluminado” parece ter um limite na compreensão da vocação, uma vez que ela é pensada numa dimensão mais “essencialista”, como a terceira via apresenta o limite ou a dificuldade de pensar o “permanente” implícito no próprio conceito de vocação.

Psicossocialmente tanto a primeira via quanto a segunda via têm como grande novidade o dado da subjetividade. O resgate da subjetividade na escolha e no planejamento do futuro permite maior possibilidade e liberdade de responsabilidade do indivíduo. Mas, por estar vinculada ao pensamento metafísico, essas duas vias só conseguem problematizar o que o ser humano dever fazer aqui na terra ou sua missão a partir da categoria da fé num ser divino. Ela parece depender do Ser Superior que tem a missão de coordenar todas as ações terrenas. Assim, cabe apenas ao ser humano discernir qual o seu lugar aqui na terra e acolher ou não a “vontade divina”. O projeto não sendo de ordem humana, mas divina, dificulta a inovação ou renovação dos “serviços” prestados à humanidade, pois qualquer inovação ou renovação depende mais do Ser Superior do que do ser humano. Além do mais, o Ser Superior nunca falha, toda e qualquer falha é somente falha humana. Quando algum indivíduo não consegue dar conta do “serviço” a ele confiado ou escolher bem sua “missão” a falha está no fechamento ao ser divino. Este modo de pensar pode gerar um sentimento de “culpa” ou de “fracasso” naquele que não conseguiu responder ao “chamado” ou “convocação” divina para a missão ou daquele que desistiu no meio do caminho.

As determinações psicológicas das duas primeiras vias são mais plausíveis para, psicossocialmente, pensar a identidade do presbítero católico, pois o fato de se ter um Deus que “chama”, que “convoca”, que dá as coordenadas, tira a “tensão” deste presbítero em ficar buscando saber o que “fazer aqui na terra” e o “porque fazer”, basta-lhe somente abrir-se à graça divina. Por outro lado, este modo de conceber a vida humana parece não dar conta dos outros “serviços” ou “funções” da humanidade nem das mudanças da sociedade moderna. A humanidade, quanto mais se complexifica, mais tem necessidade de outras funções e ainda, quando mais avança em sua evolução, muitas funções se renovam ou inovam ou até desaparecem ou são criadas como um processo histórico/social. Consequentemente deveríamos perguntar, já que todos estão sujeitos à orientação e vontade divina, por que somente o “serviço”, “lugar” ou “missão” do presbítero é que parece estar mais sujeito ao

controle divino? Talvez a resposta seja óbvia, isto é, a vocação dá um caráter de permanência na missão.

A vida é “possibilidade”, como diz Ciampa (2001). Sendo “possibilidade” entendemos que psicossocialmente a via do ateísmo metodológico, embora não consiga resolver o problema da “permanência”, implícito no próprio conceito de vocação, por outro lado, permite pensar a vida terrena numa abrangência maior e parece contemplar melhor a complexidade da sociedade moderna com suas necessidades constantes de mudanças.

Historicamente a humanidade está em constante processo de evolução e os “serviços”, “lugares” ou “missões” que cada um ocupa, tem sofrido maior dinamicidade no sentido de renovação ou de inovação ou de criação de novos modos de vida e de abandono dos antigos modos de ser. Este modo de conceber a vida humana aqui na terra dá um caráter maior de “temporalidade” e permite maior mudança e flexibilidade de acordo com as necessidades da comunidade e da época. Tal modo de pensar aplicado na compreensão de vocação parece, também, “desmistificar” um pouco o modo teológico de pensar a vocação, permitindo entender o “serviço”, “missão” ou “lugar” do presbítero numa igualdade maior com a humanidade, permitindo também que se evolua, inove o “modo de ser presbítero” de acordo com os avanços da sociedade. Na sociedade moderna há um senso maior de igualdade e, portanto, uma certa indiferença pelos valores hierárquicos. O que se propõe na via do “ateísmo metodológico” é que aquele que tem fé respeite a visão daquele que não tem “fé” e vice-versa. Assim fica o impasse de uma visão de vocação que dá um caráter de permanência e uma visão de vocação que se seculariza para atender as demandas de mudanças da sociedade, mas que quer entender a vida como vocação no sentido de serviço que integra o indivíduo na sociedade. Contudo, o mais importante é perceber as influências e determinações de cada modo de pensar a vocação na configuração psicossocial da identidade de cada indivíduo ou coletividade.

**2.4 – A identidade presbiteral como construção social e a luta por reconhecimento**

Como nosso estudo tem como finalidade a compreensão do processo de construção psicossocial da Identidade do Presbítero Católico no mundo moderno, buscamos, neste item, maior parceria com Ciampa e Habermas e nos apoiamos na questão da luta por reconhecimento de RICOEUR e de HONNETH.

Habermas, em seus primeiros escritos trabalha a questão da interação ou Agir Comunicativo e/ou Agir Racional. Estas primeiras reflexões de Habermas encontram-se no seu livro de 1968: “Conhecimento e interesse”. Nesse livro ele lança as bases para sua reflexão filosófica, rompendo com Hegel. Segundo Araújo, em seu livro, *Religião e modernidade em Habermas*: “*Hegel subordina o fato de que ‘a identidade da autoconsciência não pode ser concebida como originária, mas como resultado do devir’” (*1996, p. 25). Em sua concepção original, Hegel revela as potencialidades da linguagem, instrumento e família como formas dialéticas de auto-realização, meios de existência e modos de comportamentos. Hegel compreende que a experiência da consciência de si é resultado da interação entre sujeitos e

não uma experiência originária qualquer. Ele trabalhou sob o pressuposto da unidade do espírito absoluto consigo mesmo e com a natureza. Assim, ele substituiu o processo de mediação, pelo qual se produz a relação intersubjetiva entre os sujeitos, pelo modelo da auto-referência de um sujeito cognoscente, com seu conceito de espírito absoluto. Desta forma, a consciência do Ser é formada de maneira monológica e não de forma interativa. Já, segundo ARAÚJO, "*para Habermas, o espírito é compreendido como o 'meio (medium) no qual um Eu comunica com um outro Eu e a partir do qual somente, enquanto mediação absoluta, ambos se constituem como sujeitos'" (*1996, p. 26). Em Habermas os modelos de relação dialética são vistos como princípios de formação do espírito, e não apenas como etapas durante o processo de formação, na qual a identidade do 'Eu' só é possível graças à identidade do outro que o reconhece. Para Hegel as categorias 'linguagem', 'instrumento' e 'família' constituem meios originários de formação do sujeito e nesta última há a luta para o 'reconhecimento' - O reconhecimento oferece uma base sólida para o auto-respeito. Segundo HONNETH, *"nosso auto-respeito depende de que nós nos vejamos como cidadãos seguros de si" (*2003, p. 138)[200].

Em contato com as teorias de Durkheim e George H. Med, Habermas passa da fundamentação do paradigma do Agir Instrumental para o Agir Comunicativo, como afirma ARAÚJO, "*Por outro lado, a compreensão hegeliana da consciência-de-si como resultado da luta pelo reconhecimento irá engendrar uma crítica do conceito de autonomia da vontade, que é capital na filosofia moral de Kant" (*1996, p. 28). Para Hegel a identidade é formada por meio da 'família', da 'linguagem' e do 'instrumento'. As três figuras mediadoras do processo de formação do espírito representam experiências fundamentais na formação da identidade de acordo com uma tríplice dialética, isto é, a dialética da interação ou do reconhecimento recíproco, em que se forma a consciência prática, cujo meio é a família; a dialética da representação, em que se forma a consciência teórica, cujo meio é a linguagem e a dialética do trabalho, na qual se constitui a consciência técnica, cujo meio é o instrumento. A arquitetura habermaseana finca raízes nas análises de Hegel a partir do Agir Comunicativo. A linguagem para Habermas é um pressuposto da interação, mas é também do trabalho, pois tanto as significações intersubjetivamente constantes e válidas, obtidas na tradição, permitem orientações recíprocas, quanto o trabalho, o qual está inserido numa rede de interações e depende de concepções de ordem comunicacional. Assim, a categoria da linguagem define duas relações essenciais no interior da tríplice determinação do espírito.

Para firmar este modo de conceber o agir comunicativo Habermas lança mão dos postulados do pensamento pós-metafísico, que busca estabelecer relações, reconhecer valores e perceber limites tanto nas "*verdades das ciências naturais como das verdades reveladas" (*2007, p. 13). O caminho aberto pelo pensamento pós-metafísico é o da superação

[200] - A luta pelo reconhecimento é aprofundada por HONNETH em seu livro traduzido em português com o título: *Luta por Reconhecimento (2003).* HONNETH, sucedendo Habermas em seu posto na Universidade de Frankfurt e, em 2001, assumindo também a direção do Instituto de Pesquisa Social, procura dar um novo rumo à teoria crítica, como diz *MORA, "agora ancorada no processo de construção social da identidade (pessoal e coletiva), e que passa ter como sua gramática o processo de 'luta' pela construção da identidade, entendida como uma 'luta pelo reconhecimento'" (*in HONNETH, 2003, p. 11).

da consciência secularista que exclui os dados das tradições religiosas como arcaicos, como também da consciência religiosa, que insiste na manutenção das verdades das tradições metafísicas da religião.

Como integrante da Escola de Frankfurt, Habermas segue o propósito de seus antecessores, de construir uma teoria crítica da sociedade[201]. O diagnóstico da sociedade contemporânea já havia sido feito, em grande medida, por Horkheimer, Benjamim, Schmidt, Tiedemann, Adorno, Marcuse e outros. Em linhas gerais, Habermas concorda com o quadro analítico traçado pelos companheiros da Escola de Frankfurt[202]. Para ele, porém, não é propriamente a razão que está em crise, mas uma forma atrofiada e reducionista da razão que se fez dominante nos últimos séculos. O homem do nosso tempo perdeu a capacidade de objetivar criticamente o mundo em que vive. O poder econômico, impulsionado e legitimado pela ciência e pela técnica, domina o processo social. A reflexibilidade crítica foi cerceada pelo amplo processo de ideologização, o que transformou o homem contemporâneo num ser econômico, unidimensional. O projeto iluminista, que previa a libertação de todas as escravidões, chegou a um impasse no momento em que o homem tornou-se escravo das forças que ele mesmo imprimiu ao processo histórico.

Diferente de seus antecessores que acabaram numa posição de pessimismo e de impotência ante o processo de desenvolvimento da razão, Habermas busca resgatar o potencial de crítica por meio da elaboração de uma teoria ampla da racionalidade. Segundo SOUZA, "*Habermas representa um afastamento da crítica pessimista de Adorno e do profetismo apocalíptico de Herbert Marcuse, na direção de uma posição crítica mais moderada e construtiva, embora ainda igualmente 'teórica'"* (2005, p. 29-30). Assim, Habermas formula

---

[201] - Em 1924, Max Horkheimer, Felix Weil e Fredrich Pollock fundaram, junto à Universidade de Frankfurt o *Institut fur sozialforschung* (Instituto de pesquisa Social), sediado na mesma cidade. Horkheimer assumiu a direção do Instituto de Pesquisa Social em 1930 e, simultaneamente, ocupou a cátedra que cabia ao Instituto, instalando-a na Filosofia e dando-lhe o nome de "Filosofia Social". O programa proposto tinha como referência teórica fundamental a obra de Marx e o marxismo, inaugurando, assim, a vertente intelectual da "Teoria Crítica". A expressão "Escola de Frankfurt" surgiu apenas na década de 1950, após o Instituto, que havia deslocado sua sede sucessivamente para Genebra, Paris e Nova York durante o regime nazista, retornar à Alemanha. Segundo NOBRE, *"'Teoria Crítica', entretanto, designa um campo teórico muito mais amplo do que simplesmente essa configuração histórica que ficou conhecida como 'Escola de Frankfurt'. No sentido que lhe foi dado originalmente por Max Horkheimer em seu artigo de 1937 'Teoria Tradicional e Teoria Crítica', a expressão designava campo teórico do marxismo. A partir da publicação desse texto de Horkheimer, pode-se dizer que a expressão 'Teoria Crítica' passou a designar também, em sentido mais restrito, toda uma tradição de pensamento que tomou por referência teórica fundamental essas formulações de 1937. De acordo com esse artigo, a Teoria Crítica não se limita a descrever o funcionamento da sociedade, mas pretende compreendê-la à luz de uma emancipação ao mesmo tempo possível e bloqueada pela lógica própria da organização social vigente" (*in HONNETH, 2003, p. 8-9).

[202] - A Escola de Frankfurt, de Horkheimer a Marcuse, passando por Ernst Bloch e Eric Fromm, sempre se empenhou em pensar uma forma de organização da vida humana, uma ordem social destituída do estigma da dominação. Os atos da fala abrem um campo que não seja o da dominação. Os atos da fala favorecem a construção de uma nova forma de racionalidade. O entendimento e o poder são intercambiáveis, segundo Habermas. O entendimento e o poder estão numa relação inversamente proporcional. Eles são também divisores de água na caracterização do agir social. O agir estratégico orientado pela racionalidade para um fim procura exercer, durante o processo de interação social, uma influência no sentido de um efeito manipulativo sobre o comportamento do outro. No agir estratégico, a fala subordinada ao poder perde sua função de entendimento, para adquirir um caráter puramente informativo, tornando-se instrumental e impositiva. O agir comunicativo orientado pelo entendimento mútuo favorece a participação buscando o consenso. Esta via do entendimento mútuo, pela via do agir comunicativo, enquanto interação social, força a democracia, a flexibilidade, a abertura de posições e ideias. O que vai favorecer o entendimento de forma participativa são as pretensões de validez conforme afirma STIELTJES: *"A ideia de pretensão de validez torna–se avalista de uma nova racionalidade cuja textura se trama intersubjetivamente em uma interação social que busca o entendimento e o consenso, pautada, todavia, pela crítica"* (2001, p. 63).

uma teoria da racionalidade de dupla face, em que a racionalidade instrumental convive com um outro tipo de racionalidade, a "comunicativa".

A ideia da libertação do homem das escravidões, isto é, de sua emancipação, ainda não esgotou suas possibilidades. A possibilidade de dominar as forças da natureza, colocando-as a seu serviço e superar as escravidões que os homens mutuamente se impuseram, especialmente pela força dos dogmas, das crenças e das ideologias ainda continua. De acordo com as análises de Habermas os homens obtiveram um grande avanço tecnológico sobre a natureza, mas não souberam encaminhar devidamente os problemas da convivência, da ética e da justiça social. Na raiz desse processo está à concepção positivista de ciência que, baseada num reducionismo empírico-instrumental, tem-se arvorado dona da racionalidade. Por isto o caminho que Habermas encontra é o da construção de uma teoria ampla da racionalidade, capaz de submeter à crítica a concepção positivista.

Habermas busca uma posição que preza os valores do esclarecimento, as realizações democráticas da modernidade e uma racionalidade de dimensão mais social, ligada à interação entre os indivíduos, em oposição à estreita racionalidade dominante, técnica, instrumental. Habermas, como teórico do agir comunicativo, da ética discursiva e da liberdade democrática, segue sua linha de projeto iluminista e Kantiano[203]. A postura do agir comunicativo de Habermas convida ao entendimento da religião mais como um fenômeno social; isto não quer dizer que ele não admita as revelações na religião, mas que a religião deve ceder a um processo mais democrático de construção interativa dos valores necessários para uma convivência pacífica da sociedade pluralista e democrática.

No confronto entre Ratzinger e Habermas vemos que, para Ratzinger, a religião não se deve deixar instrumentalizar pelos valores econômicos, mas deve se pautar pelos valores universais. Para Habermas não deve prevalecer o majoritarismo de nenhuma religião, a não ser que ela seja representada por valores éticos universais. E ainda, não deve haver competição entre os grupos religiosos, pois todas as vezes que houve competição houve mais destruição que benefício para a própria sociedade, mas o que deve prevalecer são os valores éticos universais (Cf. in HABERMAS & RATZINGER, 2005, p. 67-73). Do ponto de vista cognitivo, Habermas fala da dupla virada do liberalismo, isto é, a completa positividade do direito numa justificação secularizada e uma postura pós-metafísica e não religiosa[204]. Desta forma, o representante da religião, para Habermas, deveria, para poder participar do debate público, perder aquela ambição de um projeto público da religião que contrarie a democracia e o problema da tolerância e a convivência pluralista da religião e da cultura. Habermas justifica sua postura a partir do liberalismo político, no qual todos os representantes de qualquer instituição religiosa devem se pautar por uma visão pós-metafísica e não puramente religiosa, isto é, metafísica.

[203] - Cf. BOSETTI, in HABERMAS & RATZINGER, 2005, p. 9.
[204] -Cf. HABERMAS, in HABERMAS & RATZINGER, 2005, p. 42.

### 2.4.1 – A identidade do presbítero a partir de uma sociedade pós-tradicional

No mundo moderno os presbíteros católicos têm tido sempre mais dificuldade para definir ou identificar os supostos básicos a partir dos quais deveriam orientar toda a sua vida. Comparativamente com outros tempos, a ação presbiteral tem envolvido um conjunto de questões que a tornam bastante complexa. Para o exercício do ministério presbiteral, espera-se que ele possua identificação com as doutrinas eclesiásticas e postura de acordo com as orientações do magistério da Igreja. Seguir as orientações eclesiásticas para o ministério presbiteral parece, na maioria das vezes, ter que anular os sentimentos pessoais, as aptidões intelectuais e, além do mais, as próprias características pessoais. Este dado só é possível ser percebido mais claramente à luz dos avanços das ciências humanas e, de modo especial, da Psicologia Social[205]. O magistério da Igreja espera que seus presbíteros, através dos anos de formação, tenham aprendido o comportamento adequado às normatividades da Igreja. Mas o que vemos é a dissonância entre o que de fato tem sido o comportamento dos presbíteros e aquilo que o magistério da Igreja Católica espera deles: visão da Igreja Católica, que se pauta por um modo metafísico de pensar a condição humana. Na modernidade os presbíteros tem tido sempre mais dificuldade em encaminhar devidamente os problemas da convivência, da ética e da justiça social. O presbítero do nosso tempo parece estar perdendo a capacidade de objetivar criticamente o mundo em que vive. Na raiz desse processo está à concepção positivista da ciência que, baseada num reducionismo empírico-instrumental, tem-se arvorado dona da racionalidade presbiteral. O caminho encontrado, a partir de Habermas, aqui teorizado, é o da construção de uma teoria ampla da racionalidade presbiteral, capaz de submeter à crítica a concepção positivista de presbítero.

Habermas faz a desconstrução do pensamento metafísico, deste perpétuo modo de pensar. Tal desconstrução permite-nos descobrir uma pluralidade de linguagens reveladoras de mundo, de ontologias, discursos, vocabulários, regimes, poder, tradições etc. Cada um dos quais ocupa um lugar específico no espaço social e no tempo histórico. A esta luta podemos chamar, no dizer de Rorty, "*luta entre platônicos e antiplatônicos" (in* Souza, 2005, p. 86). É uma luta entre as formas de perfeição espiritual que Platão descreveu e uma nova forma, romântica, secular e humanista. Esta maneira de pensar e refletir leva à emancipação da cultura religiosa e das verdades tidas como reveladas. A esperança de um outro mundo, que ainda está por vir, situa-se no centro da esperança de perfeição espiritual do Cristianismo mais humanista.

Habermas fala da necessidade da racionalidade epistêmica nas sociedades pós-tradicionais ou sob condições do pensamento pós-metafísico, na qual todo saber é considerado falível na perspectiva de uma terceira pessoa. A posse reflexiva de juízos verdadeiros não seria possível se não pudéssemos representar nosso saber, ou seja, exprimi-lo em proposições e se não pudéssemos corrigi-lo e ampliá-lo. Sendo que o critério da

[205] - A Psicologia é a ciência que estuda o comportamento, principalmente, do ser humano. Cada organismo humano tem suas características peculiares. Mesmo que geneticamente sejam idênticos, como o caso dos gêmeos, não são iguais. No dizer de Silvia Lane: "*A Psicologia se preocupa fundamentalmente com os comportamentos que individualizam o ser humano, porém, ao mesmo tempo, procura leis gerais que, a partir das características da espécie, dentro de determinadas condições ambientais, preveem os comportamentos decorrentes" (2004, p. 8).*

racionalidade está na forma como os sujeitos fazem uso do saber encarnado em suas ações e manifestações simbólicas, podemos chamar de racional todo sujeito que é capaz de fundamentar a convicção que motiva sua ação ou sua fala, e que, em princípio, sempre é suscetível de crítica. Assim, tanto nas ações sobre a natureza como nas manifestações simbólicas, um indivíduo pode ser considerado racional à medida que age de modo intencional ou seja, persegue um sentido motivado e fundamentado. A estrutura epistêmica da racionalidade do saber depende de uma corporificação na linguagem e no agir, em que há uma representação linguística do que se sabe e a confrontação do saber com uma realidade no contato com a qual uma expectativa fundamentada pode falhar. De um lado podemos processar nosso saber, ou seja, precisar, corrigir, reconstruir e sistematizá-lo, testá-lo quanto à consistência e à coerência; de outro lado, precisamos fazer uso de nosso saber na prática e implementá-lo mediante ações voltadas para fins que nos levem a poder aprender com experiências negativas[206].

No caso do presbítero católico, vemos que o magistério da Igreja Católica sempre fez uma leitura de sua identidade a partir dos pressupostos metafísicos. O modo "sempre fez" é um modo de dizer que a Igreja tem seu método próprio de falar da Identidade do presbítero católico, método que finca suas raízes na tradição e no magistério. A proposta de Habermas sobre a Identidade, que contempla a modernidade, proposta aberta a todas as religiões, isto é, que não se particulariza, traz questionamentos, em nosso entendimento, a postura do magistério da Igreja Católica sobre a Identidade do Presbítero. O paradigma metafísico proposto pelo magistério da Igreja Católica traz mais segurança para as estruturas eclesiásticas, tornando mais palpável e menos conflituosa sua política de formação dos candidatos ao presbiterato. Neste caso ela não precisa mudar sua compreensão de presbítero, pois já está pré-determinado tudo que o candidato ao presbiterato precisa saber e fazer para preencher este papel e ser bem sucedido na hierarquia da Igreja, mas por outro lado, a determinação psicológica deste fato parece tirar toda possibilidade crítica do indivíduo que abraça a vida presbiteral. Já a proposta do Agir Comunicativo de Habermas, no sentido do "cidadão religioso", o magistério da Igreja Católica teria novos desafios, isto é, ele estaria acolhendo dentro de sua estrutura as mudanças do mundo moderno, que também poderá ser convidada a aceitar, em vista de um novo modelo de presbítero, isto é, um presbítero mais democrático, crítico e tolerante como cidadão, bem como uma nova representação psicossocial do presbítero. No modelo metafísico, o presbítero já nasce com uma vocação para aquela missão. O paradigma metafísico não permite uma flexibilidade da identidade do presbítero, a determinação psicológica é tão somente a sujeição do indivíduo ao modelo proposto pelo magistério da Igreja. Tal modelo tira toda a subjetividade do candidato e coloca o acento na doutrina da instituição como sendo mais importante.

Habermas afirma em seu livro "Entre o Naturalismo e Religião": "*E gostaria também de fazer uma distinção entre princípios racionalistas que suprassumem a substância da fé no conceito filosófico (seguidores de Hegel) e princípios dialógicos que se comportam ante as*

[206] - Cf. HÁBERMAS, 2004a, p. 104-105.

*tradições religiosas de uma maneira, ao mesmo tempo, crítica e disposta a aprender (Karl Jaspers)" (*2007, p. 276). Tal distinção de Habermas, apontando a segunda como mais plausível para o mundo moderno, não descarta os conteúdos da fé, nem seus princípios, mas os convida a um comportamento dialógico e crítico. Dentro desta compreensão os presbíteros católicos, como propositores das tradições religiosas, são convidados a terem uma atitude dialógica e crítica. Esta proposição traz novas determinações psicológicas à identidade do presbítero, subvertendo, assim, uma identidade presbiteral carregada muito mais de uma formação que lhe indica um papel de repetidor de um "papel" pré-definido por ela e não de uma pessoa livre para o diálogo, democracia e crítica.

A partir do magistério da Igreja sempre houve uma imutabilidade da identidade do presbítero. Mas a partir do presbítero, de sua história de vida, vemos que sempre houve e há uma possibilidade maior de mudança na compreensão de sua identidade. Cresce, cada vez mais, entre os presbíteros, a consciência de que eles são seres humanos e que existe uma individualidade independente da condição de ser presbítero. A ordenação marca a vida individual, mas não tira a sua individualidade. Desta forma, a identidade presbiteral representa um questionamento no processo de realização e maturação humana. Os problemas que afetam a sociedade afetam também o presbítero, exigindo dele um posicionamento crítico e reflexivo diante da realidade. De outro lado, isto é, como representante da instituição Igreja, muitas vezes ele fica preso aos dogmas e, desta forma, resta pouca abertura para o novo, pouca espírito crítico, o que, no dizer de Habermas, se constitui em *"recusa pura e simples da modernidade"* (2007, p. 277)*.*

Podemos dizer que o presbítero católico, cumpridor de papel tal qual o magistério da Igreja Católica propõe é um presbítero convencional, no dizer de Habermas. Fazer a passagem para um outro modelo ou uma outra representação psicossocial é se colocar nas trilhas do pensamento pós-metafísico de Kant que, segundo Habermas, "*integra-se às esferas de validade da ciência e da técnica, do direito e da moral, da arte e da crítica, já diferenciadas" (*2007, p. 277). Nesta visão o presbítero não se coloca como opositor ou passivo diante do moderno, mas como acolhedor crítico dos postulados da modernidade e ator de um novo modo de viver a fé na modernidade. O presbítero moderno seria convidado a sair de seu local, no qual se apresenta com um modo de Ser, munido de argumentos doutrinários, como que convidando ao culto do "Grande Presbítero". Na visão de Habermas nenhum guru, espírita, membro de qualquer representação religiosa, deve ter o monopólio da verdade, mas todos devem sentar e dialogar sobre suas verdades. Assim se expressa Habermas: "o *Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política" (*2007, p. 9). Tal solidariedade dos cidadãos tem que ser comprovada para além dos limites fixados pelas visões de mundo que cada cidadão traz[207]. Este comportamento cooperativo ultrapassa as fronteiras das cosmovisões individuais, grupais e nacionais. Trazendo este modo de pensar para a

[207] - Para Habermas, "*O reconhecimento recíproco pode significar, por exemplo, que cidadãos seculares e religiosos estejam dispostos a se ouvirem mutuamente em debates públicos e a aprenderem uns com os outros" (*2007, p. 9-10).

compreensão das determinações psicológicas na construção da identidade presbiteral na modernidade, possivelmente teríamos um presbítero mais crítico do mundo, de seu comportamento, do próprio modo de representar a identidade presbiteral, tendo como consequência, também, a maior humildade, democracia, flexibilidade e abertura para com a sociedade moderna.

### 2.4.2 – Necessidade de uma proposta de sociedade ao pensar a identidade presbiteral na modernidade

O enfoque da Psicologia Social é estudar a conduta/atividade humana dos indivíduos no que ele é influenciado socialmente. A socialização advém do ingresso do indivíduo no grupo. E isto acontece desde o momento em que nascemos. A Psicologia Social começa, portanto, com a ideia de que o homem deve ser entendido no contexto de sua vida social e de que somos seres sociais constituídos pela interação, pelos padrões sociais e pela socialização.

Nosso objetivo aqui é, num primeiro momento, fazer um diagnóstico de algumas "facetas" da sociedade contemporânea para depois falar de uma proposta de sociedade oposta ao discurso "monológico" e desenvolver o discurso "dialógico", o que implica na "competência comunicativa" dos participantes. No primeiro momento, ao lançar um olhar compreensivo sobre a sociedade moderna, buscaremos trabalhar algumas "facetas" desta sociedade e suas possíveis influências psicossociais na metamorfose da identidade presbiteral na modernidade. No segundo momento, ao falar sobre a proposta de sociedade[208] tem-se um interesse emancipatório e de promoção da autonomia, bem como pensar algumas consequência para a identidade presbiteral na modernidade.

A sociedade moderna é uma sociedade secularizada e parece que este processo vem gerando novos comportamentos e atitudes sociais e, frequentemente, criando oportunidades de novas aprendizagens[209]. Esta é uma situação que causa tensão entre os valores institucionais sobre os quais as instituições tradicionais estavam ancoradas e a individualidade e autonomia como pilares sobre os quais os novos valores vão sendo construídos. Estas transformações podem ser denominadas de metamorfoses e tem requerido de seus membros novas e inusitadas metamorfoses. Nossa hipótese é de que o presbítero Católico, como sujeito presente nesta sociedade, não está imune a este processo e, cinco grandes razões levam a crer que a sociedade tradicional, que transmitia a ideia de proteção, de confiança, segurança já não existe nem será possível reconstruí-la, pois não existem mais "muros" de proteção para

[208] - A proposta de sociedade da qual pretendemos falar vem sendo colocada pelo Prof. Antônio da Costa Ciampa como fazendo parte da abordagem teórica de sua linha de pesquisa sobre identidade. Ciampa busca em Habermas os fundamentos desta sua visão. Tal abordagem Ciampa a faz no intuito da construção de uma psicologia social crítica. Em sua linha de pesquisa, datada de 2005, ele afirma: "*uma psicologia social que se pretenda crítica, dentro de um paradigma da linguagem, hoje precisa se apoiar no pensamento pós-metafísico e no pensamento democrático" (p. 7)*.

[209] - Para HABERMAS, "*Começa a prevalecer na sociedade pós-secular a idéia de que a 'modernização da consciência pública' afeta de maneira defasada tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares, modificando-as de forma reflexiva. Entendendo a secularização da sociedade como um processo comum de aprendizagem complementar, ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos" (in HABERMAS & RATZIBGER, 2007, p. 52).*

que elas possam se manter. Assim, podemos dizer que a ideia de um retorno a uma sociedade tradicional soa apenas como a ideia de um "paraíso perdido" – um paraíso que ainda se busca ou se espera encontrar. Nessa nova sociedade, sem "muros", os novos presbíteros que vão entrando em cena já são filhos deste processo de secularização. Sendo assim, vamos enumerar cinco pontos que julgamos mais significativos para pensar, do ponto de vista psicológico e social, as possíveis influências na metamorfose da identidade presbiteral na modernidade.

Uma primeira razão que leva a crer que a sociedade tradicional já não existe nem será possível reconstruí-la nos mesmos moldes está no poder de influência da religião na sociedade moderna. Para HABERMAS, "*sob a pressão da secularização do conhecimento, da neutralização do poder do Estado e da liberdade religiosa generalizada, a religião se viu obrigada a desistir dessa pretensão ao monopólio de interpretação e à forma normativa e abrangente de vida" (in HABERMAS & RATZIBGER, 2007, p. 53).* A religião, sendo um dos fatores mais preponderantes das sociedades tradicionais, na sociedade moderna, vê-se alterada em sua influência. Sem entrar nas discussões dos sociólogos da religião, a secularização nos parece uma das categorias mais apropriadas para se referir a um dos aspectos mais importantes da alteração da sociedade moderna que é a presença da religião na modernidade. Para Habermas, "*é também do interesse do Estado constitucional que se usem todas as fontes culturais de uma maneira moderada, porque é nelas que se abastecem a consciência normativa e a solidariedade dos cidadãos. Essa consciência que se tornou conservadora repercute no discurso da 'sociedade pós-secular'. Isso não significa apenas que a religião consegue manter seu lugar num ambiente cada vez mais secularizado e que a sociedade por ora continua contando com a permanência das comunidades religiosas (...) Começa a prevalecer na sociedade pós-secular a idéia de que a 'modernização da consciência pública' afeta de maneira defasada tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares, modificando-as de forma reflexiva" (in HABERMAS & RATZINGER, 2007, p. 51-52).* Assim, a religião não perdeu o seu lugar na sociedade moderna, pois ela ajuda na normatização da sociedade, mas, de outro lado, como diz Habermas, "*a consciência religiosa se viu coagida a aceitar processos de adaptação" (in HABERMAS & RATZINGER, 2007, p. 53).*

De acordo com VELASCO, resumo em três pontos estes aspectos observáveis do lugar da religião na sociedade moderna que tem influenciado a cultura e a vida das pessoas na atualidade: a) Há como que uma exclusão da representação religiosa na cultura moderna. As crenças religiosas, na sociedade tradicional, faziam parte integrante da vida dos indivíduos e os valores religiosos ocupavam um lugar de destaque. Na sociedade moderna, a ciência vem substituindo a crença de base das pessoas, que é a Palavra de Deus. Assim, na expressão de VELASCO, a Palavra de Deus vai se tornando como que um "resto fóssil" que perdura por inércia na linguagem da modernidade. A cultura da sociedade moderna é referendada, por muitos autores, como a cultura da ausência de Deus[210]; b) Existe um "estreitamento" social do

[210] - "*... y la palabra 'Dios' se ha tornado para muchos un resto fósil en la gramática que perdura por inercia en el lenguaje (Nietzsche), como las imágenes precopermicanas en relación con el sol. El hecho tiene tal relieve que no*

campo religioso, no qual a religião que ocupava o conjunto da vida social das pessoas passa agora por um processo de restrição, a ocupar somente a esfera de grupos específicos[211]; c) Na sociedade tradicional a religião ocupava o conjunto das atividades sociais das diferentes esferas da vida das pessoas, exercendo um monopólio do valor e sentido, na sociedade moderna, a religião coexiste junto com outros fatores e se reduz a uma opção pessoal e ao âmbito da consciência[212]. O resultado desta configuração do lugar da religião na sociedade moderna é que há uma perda da influência da religião no terreno político, na organização social da sociedade e na vida cotidiana das pessoas[213]. Para Habermas, o que está na base da perda da influência da religião na sociedade secularizada é a mudança do modo de conhecimento geral do mundo (Cf. *in HABERMAS & RATZINGER, 2007, p. 56)*. Para enfrentar tal questão da relação entre fé e conhecimento, de modo crítico, nesta sociedade secularizada, só será possível, como diz Habermas, "*se for admissível que as convicções religiosas ganham também, na perspectiva do conhecimento secular-profano, um status epistêmico que não seja pura e simplesmente irracional" (in HABERMAS & RATZINGER, 2007, p. 56).*

Uma segunda razão que leva a crer que a sociedade tradicional já não existe nem será possível reconstruí-la nos mesmos moldes está no poder de influência dos Meios de Comunicação Social e da Informática. Os MCS são fatores preponderantes que condicionam e controlam a maioria dos indivíduos, de acordo com interesses que nada têm a ver com a ética cristã. Nesta sociedade já não temos mais uma cultura urbana e outra rural nem a possibilidade de "muros de separação" de alguns membros da influência da sociedade. Na sociedade da informática, o golpe mortal dos "muros de separação" foi desferido. A partir do momento em que a informática passa a viajar independente de seus portadores e numa velocidade muito além da capacidade dos meios mais avançados de transportes, as fronteiras de toda e qualquer instituição não conseguem mais ser estabelecidas e muito menos mantidas (Cf. BAUMAN, 2003, p. 18-19). Nos últimos anos a "cultura urbana" se disseminou em toda a sociedade. O meio urbano facilita a difusão da "secularização" e do individualismo, solapando as estruturas sociais e comunitárias da sociedade tradicional. Tais mudanças contribuem também para revelar em sua complexidade o pluralismo religioso e cultural. Tais tendências têm levado ao individualismo e ao subjetivismo religioso ou ao acirramento e fechamento para

---

*faltan autores que hablan de una 'cultura de la ausencia de Dios', refiriéndose a la situación de nuestras sociedades" (VELASCO, 1998, p. 14).*

211 - "*El estrechamiento social del campo religioso, que ha llevado de un situación en la religión ocupaba el conjunto de la vida social a otra en la que se reduce a la esfera sumamente restringida del culto y las agrupaciones religiosas específicas" (VELASCO, 1998, p. 14).*

212 - *"El paso de una situación en la que el factor religioso enmarcaba el conjunto de las actividades sociales y las diferentes esferas de la vida personal, ejerciendo el monopolio del sentido y el valor para la vida, a otra en la que coexiste junto a otros factores y se reduce a opción personal y ámbito de la conciencia" (VELASCO, 1998, p. 14).*

213 - Nesta sociedade não há um desaparecimento da religião, mas uma adaptação à economia contemporânea, adquirindo sentido muito diferente daquele do passado. Podemos distinguir três tendências paralelas na vivência religiosa na modernidade: um primeiro é composto por pessoas que persistem, em maior ou menor medida, no resgate da tradição cristã da instituição: são pessoas que se auto-determinam religiosas, assistem às celebrações com periodicidade mais ou menos mensal e se dirigem a Deus com alguma frequência – este grupo, em países como Espanha, segundo VELASCO (1998), representam 34%. Um segundo grupo é composto por pessoas que saíram da religião. Estas, muitas vezes, se auto-determinam como atéias ou não religiosas, deixaram de praticar a religião e não se dirigem mais a Deus, segundo VELASCO, representam 33%. Um terceiro grupo é composto por pessoas que mantêm uma certa religiosidade não institucionalizada, não orientada por Igrejas. Essas pessoas se auto-determinam religiosas, mas não seguem as normas das instituições, segundo VELASCO, representam 27%. Isto vem mostrar que a vivência da religião vem sendo afetada pelos fenômenos culturais da sociedade moderna.

enfrentar as incertezas, escolhendo a solução alternativa, de estar "separado da sociedade", como que num "gueto" ou "seita", criando um mundo à parte, com o menor contato possível com os outros. Neste fechamento não se tolera o pluralismo interno nem externo e quando aparece uma divergência, a solução é a expulsão do indivíduo. Mas esta parece ser somente uma alternativa a retardar a "modernização" de seus membros ou a sua "eliminação" enquanto a morte não chegar para eles.

Uma terceira razão que leva a crer que a sociedade tradicional já não existe nem será possível reconstruí-la nos mesmos moldes está na corrida de legitimação dos "muros ocasionais e particulares" de valores, na qual parece que cada indivíduo ou grupo se arrogam, junto ao Estado liberal, "*no direito de impor seus interesses próprios".* Em Habermas temos o exemplo sobre a religião no Estado liberal. Para ele "*A expectativa normativa com a qual a comunidade religiosa se vê confrontada pelo Estado liberal confunde-se com seus próprios interesses, na medida em que lhe dá a possibilidade de exercer por meio da esfera pública política sua própria influência sobre a sociedade como um todo" (in HABERMAS & RATZINGER, 2007, p. 54-55).* A sociedade secularizada parece sempre mais favorecer a busca dos interesses particulares ou grupais e não os interesses sociais. Numa sociedade mais tradicional era a religião que controlava os interesses da sociedade. Na modernidade secularizada cada indivíduo ou grupo particular parece buscar junto ao Estado liberal a proteção para seus interresses particulares. O que deveria irromper, não deveria ser o consenso[214] dos interesses particulares ou grupais, mas o entendimento compartilhado[215] por parte da maioria dos membros da sociedade para agirem de maneira "sensata" em favor dos direitos universais da sociedade. O entendimento não é uma linha de chegada, mais um ponto de partida de toda união. É somente graças a esse entendimento que as pessoas irão permanecem unidas a despeito de todos os fatores que as separam. Somente o entendimento protegerá a sociedade da violência, do terrorismo, do desemprego, da rejeição amorosa, da destruição e do indiferentismo, que podem tornar-se verdade a qualquer momento e em qualquer lugar. As instituições mais tradicionais, se quiserem sobreviver e continuar prestando serviços à sociedade, deverão abrir-se para o entendimento mútuo, para a negociação, que resultam em acordos que possivelmente revitalizarão essas instituições. As instituições nunca deverão ser imunes à reflexão, contestação ou discussão. Ao atingir o status de contrato "preliminar", este acordo precisa ser periodicamente renovado, sem que qualquer renovação garanta a renovação seguinte, pois a sociedade secularizada é a sociedade da "insegurança perpétua", como diz BAUMAN (Cf. 2003, p. 20). Esta é uma sociedade que se metamorfoseia

---

[214] - O consenso, como afirma BAUMAN, "*não é mais do que um acordo alcançado por pessoas e opiniões essencialmente diferentes, um produto de negociações e compromissos difíceis, de muita disputa e contrariedade, e murros ocasionais. O entendimento ao estilo comunitário, casual (zuhanden, como diria Martin Heidegger), não precisa ser procurado, e muito menos construído: esse entendimento já 'está lá', completo e pronto para ser usado – de tal modo que entendemos 'sem palavras' e nunca precisamos perguntar, com apreensão, 'o que você quer dizer?'" (2003, p. 15).*

[215] - Nessa nova sociedade, o entendimento só pode ser realizado, como diz BAUMAN, "*ao fim de longa e tortuosa argumentação e persuasão, e em competição com um número indefinido de outras potencialidades – todas atraindo atenção e cada uma delas prometendo uma variedade melhor (mais correta, mais eficaz ou mais agradável) de tarefas e soluções para os problemas da vida"* (2003, p. 19).

muito rápido. Isto acontecendo, são necessárias novas metamorfoses das identidades já construídas.

Uma quarta razão que leva a crer que a sociedade tradicional já não existe nem será possível reconstruí-la nos mesmos moldes está no crescente processo de globalização da sociedade moderna. A sociedade atual é a sociedade da globalização. Nessa sociedade os indivíduos estão ligados extraterritorialmente, como afirma BAUMAN[216]. No mundo globalizado as fronteiras nacionais e os Estados-nação vão se tornando cada vez mais irrelevantes para as principais ações do século XXI, criando o cidadão "cosmopolita", isto é, o cidadão que tem um estilo de vida globalizado. O cidadão cosmopolita é um cidadão que tem um estilo de vida não para ser imitado, eles vivem, na maioria das vezes, em "bolhas" virtuais do seu mundo, não interagem com o mundo a seu redor, em qualquer lugar onde passam ou estão o mundo virtual é recriado ao seu redor. Em certo sentido eles habitam um mundo criado virtualmente. Desta forma, seu estilo de vida é a "mesmice" do seu país. Nessa nova configuração social, liberdade e comunidade se chocam. A liberdade exige paradoxalmente a negação da comunidade. Nessa nova "elite global" tudo pode ser feito e refeito. Nela não há lugar para pensar nos pobres, nem para a indignidade de ser deixado para trás, nem tampouco na humilhação que representa a incapacidade de partilhar. Segundo BAUMAN, "*A nova elite, com carros próprios em quantidade suficiente para não se preocupar com o estado lamentável do transporte público, de fato destruiu as pontes que seus pais tinham atravessado à medida que as deixavam para trás, esquecendo que essas pontes eram construídas e usadas socialmente – e que, se assim não fosse, ela mesma não teria chegado aonde chegou" (2003, p. 59-60).* O que se nota em nossa sociedade é o desejo de cada vez mais participar dessa "elite global" que repete constantemente que "precisam cada vez mais e em maior quantidade" de bens econômicos. Nessa sociedade os "lideres locais" tendem a desaparecer e a autoridade dos "expertos", que, segundo BAUMAN (2003), são pessoas "*que sabem" e a "autoridade dos números"* passam a ocupar os postos de comando no poder.

Uma quinta razão que leva a crer que a sociedade tradicional já não existe nem será possível reconstruí-la nos mesmos moldes está no crescente processo de democracia social. A sociedade moderna é uma sociedade democrática que garante a luta de reconhecimento das minorias. Isto significa também o direito a ter a diferença reconhecida e continuar diferente sem temer reprimenda ou punições. Cresce cada vez mais a luta pelos direitos individuais. A sociedade democrática é uma sociedade complexa, pois, ao mesmo tempo em que permite o avanço do capitalismo e, consequentemente, o acúmulo de bens nas mãos de poucos, por outro lado, protesta contra a indiscriminada separação política cultural da diferença em relação à política social da igualdade e insiste em que a justiça requer tanto a redistribuição quanto o reconhecimento. Segundo BAUMAN, "*as demandas por distribuição feitas em nome da igualdade são veículos de integração" (2003, p. 72).* Se as reivindicações ao reconhecimento e a política de esforço de reconhecimento se tornam um terreno para o reconhecimento mútuo e

[216] - "*Só a extraterritorialidade é garantida contra a comunidade, e a nova 'elite global' que, exceto pela companhia inevitável (e às vezes agradável) dos 'maitres', arrumadeiras e garçons, é sua única detentora e quer que assim seja" (BAUMAN, 2003, p. 53).*

o diálogo significativo poderá haver maior ampliação da participação de todos. Nesta sociedade democrática, um novo sujeito que vem encontrando reconhecimento é a mulher. Vemos hoje uma luta por maior reconhecimento da figura da mulher. Dentro da igreja, a mulher, como diz BINGEMER, vem reivindicando maior reconhecimento: "*ao longo da história da Igreja, a mulher foi mantida a uma prudente distância do sagrado e de tudo que o cerca, assim como da liturgia e dos objetos rituais, e da mediação direta com Deus" (*in MEDEIROS & FERNANDES, 2004, p. 97). Sobre a luta por reconhecimento desse novo sujeito da modernidade que é a mulher, como diz BINGEMER, "*ainda continua pesando sobre ela o estigma de ser sedutora inspiradora de medo, fonte de pecado para a castidade do homem e o celibato do clero. Entre a mulher e o mistério, difícil e raramente se reconheceu e legitimou uma sintonia em termos de 'alta' mística, das experiências mais profundas de Deus, restando-lhe mais o campo das devoções menores e de menos importância" (*in MEDEIROS & FERNANDES, 2004, p. 97-98). Nessa sociedade que prima pela democracia há uma luta para dar a todos "as mesmas oportunidades" e, portanto, a remoção de muitos impedimentos. A realização da "sociedade justa" deve passar necessariamente pela eliminação de impedimentos à distribuição equitativa das oportunidades a todos os indivíduos da sociedade. Nesta sociedade democrática o potencial de auto-avanço de todas as instituições está na capacidade de resolver esta questão de reconhecimento dos novos sujeitos sociais e da valorização das minorias até então excluídas.

Como consequências ou características do mundo moderno secularizado temos as provocações para mudanças comportamentais cada vez mais profundas; transformação dos padrões econômicos, de certa forma, ao mesmo tempo em que há uma melhoria geral do padrão social de vida há, paralelamente, uma crescente onda de exclusão social; maior oportunidade e até incentivo a uma melhor qualificação dos membros da sociedade; uma postura mais crítica a respeito das religiões; um desejo maior de democracia; fundamentalismo e extremismos.

Ao levantar estes cincos enfoques da sociedade moderna, não tive a pretensão de esgotar a compreensão desta sociedade, mas apenas levantar alguns pontos que julguei mais significativos na compreensão desta sociedade e, consequentemente, poder pensar, numa dimensão psicossocial, a partir de uma proposta de sociedade que se segue nos moldes de Habermas, a possibilidade de construção de uma identidade presbiteral com maior capacidade de enfrentamento dessa nova realidade social[217].

[217] - Num olhar mais especifico, isto é, olhando a sociedade brasileira, de acordo com o próprio documento dos presbíteros, "*Presbíteros do Brasil Construindo História",* vemos, na percepção dos autores do documento, como vem se configurando a sociedade moderna, na qual o presbítero deve desenvolver o seu ministério. Segundo este documento: "*a sociedade atual se caracteriza de um modo especial por mudanças rápidas e profundas" (2001, p. 50).* A rapidez, a complexidade e a imprevisibilidade das mudanças da sociedade na modernidade trazem uma desorientação para os indivíduos desta sociedade, ficando obscurecida, sobre muitos aspectos, a ação dos presbíteros, levando a "*modificar a posição dos padres na sociedade" (2001, p. 52).* Na sociedade brasileira existe um progressivo processo de "autonomização" de esferas da sociedade anteriormente subordinadas à religião: *"nas últimas duas décadas, é o próprio costume, o comportamento do povo, que se seculariza e se torna independente das normas religiosas" (2001, p. 53).* Outro fator preponderante da sociedade brasileira é a desigualdade social. A sociedade brasileira continua marcada pela extrema desigualdade, pelos contrastes e conflitos. Há uma economia capitalista bastante desenvolvida e de outro lado um fraquíssimo desenvolvimento social. Do ponto de vista político, faltam espaços democráticos de atuação e encaminhamento de reformas sociais profundas. O conservadorismo de

Tais “facetas” acima levantadas sobre a sociedade secularizada ou “pós-secular”, levam a necessidade de pensar uma proposta de sociedade e uma identidade presbiteral que sejam capazes de enfrentar esta sociedade. Isto implica um desafio teórico e psicossocial. Para esta reflexão pautar-nos-emos nas teorias de Habermas, cujo autor, constrói uma proposta de sociedade (Cf. HABERMAS, 2004c, p.27-32), com o “objetivo principal” de fornecer uma explicação ou compreensão melhor do mundo social e, ao mesmo tempo, desenvolve uma avaliação crítica dessa sociedade. Embora Habermas não fale do presbítero, mas ele fala do cidadão religioso ou crente, usaremos parte desta sua reflexão. Para isso entenderemos a reprodução social, a transmissão cultural e a socialização no horizonte da reflexividade e de uma racionalidade e o cidadão religioso ou crente como estendida também ao presbítero católico.

A proposta de sociedade a partir da teoria da Ação Comunicativa de Habermas, visa permitir ao sujeito ser capaz de ser questionado a respeito de suas posições, de defender suas falas e ações em termos do verdadeiro, de suas afirmações sobre o mundo objetivo, da veracidade das expressões que dizem respeito a seu mundo íntimo e da legitimidade, em termos de retidão normativa, de suas ações e de suas falas. Habermas em seu empreendimento teórico da sociedade consegue por ao serviço de suas idéias, em termos de psicologia social, a teoria piagetiana da descentração do mundo junto às ideias de Kohlberg sobre desenvolvimento moral. Ciampa, na sua linha de pesquisa datada de 2005, comentando este projeto de Habermas, afirma: “*Na perspectiva da filosofia da linguagem (e do pensamento pós-metafísico), a razão não está ‘lá fora’ (da humanidade), mas ‘cá dentro’, como razão dialógica que se constrói na intersubjetividade. Isso passa a significar o abandono da filosofia do sujeito, bem como da noção de razão como razão monológica (mônada). Com estas (e muitas outras noções) chega-se à necessidade de buscar uma psicologia que seja efetivamente social e que estude a questão do desenvolvimento do ser humano (em toda sua complexidade: desenvolvimento cognitivo, afetivo, estético, moral, sexual, corpóreo, motor etc.) e que considere que o indivíduo, à medida que vai adquirindo a capacidade de agir e de falar, vai também passando a se reconhecer e a ser reconhecido pelo outro como alguém que pode afirmar ‘eu’ de si mesmo, como uma identidade em constante formação e transformação, ou seja, identidade entendida como metamorfose, que resulta tanto do processo de socialização como de individualização (p. 6)”.* Habermas mesmo afirma sobre sua proposta de construção de uma teoria crítica da sociedade dizendo: ”*Assim, afirmo o que tenho em mente não é uma metateoira, mas uma continuação das teorias clássicas. Existem vários exemplos contemporâneos comparáveis ao meu: Touraine, Bourdieu, Luhmann, mesmo Giddens (...) Essas teorias abrangentes também tem uma fraqueza evidente: a escolha da estrutura interpretativa é um tanto arbitrária já no primeiro passo (...) É por isso que as pessoas que se dedicam a projetos desse tipo, pessoas como Parsons ou como eu, se interessam em acrescentar mais um elemento da escolha de conceitos básicos ou estruturas conceituais (...)*

---

alguns indivíduos que estão no poder parece limitar a liberdade real da maioria dos cidadãos. Dentro da própria Igreja Católica experimentamos esta fraqueza.

*Assim, minha proposta de interpretação dos processos de modernização depende de certo modo de uma teoria pragmática da linguagem que tenho de defender num universo da teoria social. Depende também de uma teoria da racionalidade que faz parte de uma certa teoria moral" (2004c, p. 29-31).*

A causa dos graves problemas da sociedade moderna, para Habermas, não reside no desenvolvimento científico e tecnológico como tal, mas, sim, na unilateralidade dessa perspectiva como projeto humano, que deixa de lado a discussão sobre questões vitais em torno das quais uma sociedade decide o rumo da sua história. A subjetividade do indivíduo não é construída através de um ato solitário de auto-reflexão, mas, sim, é resultante de um processo de formação que se dá em uma complexa rede de interações. A interação social é, ao menos potencialmente, uma interação dialógica, comunicativa. A penetração da racionalidade instrumental no âmbito da ação humana interativa, ao produzir um esvaziamento da ação comunicativa e ao reduzi-la à sua própria estrutura de ação, gerou, no homem contemporâneo, formas de sentir, pensar e agir fundadas no individualismo, no isolamento, na competição, no cálculo e no rendimento, que estão na base dos problemas sociais. Como uma possibilidade de transformação da sociedade contemporânea na busca de solução para os graves problemas que assolam a humanidade, Habermas visualiza o resgate de uma racionalidade comunicativa em esferas de decisão do âmbito da interação social que foram penetradas por uma racionalidade instrumental. Tendo em vista que o homem não reage simplesmente a estímulos do meio, mas atribui um sentido às suas ações e, graças à linguagem, é capaz de comunicar percepções e desejos, intenções, expectativas e pensamentos, Habermas vislumbra a possibilidade de que, através do diálogo, o homem possa retomar o seu papel de sujeito[218].

Sobre a necessidade de pensar uma proposta de sociedade na contemporaneidade vamos encontrar na linha de pesquisa do professor Antônio da Costa Ciampa, datada de 2005, algumas indicações a partir de Habermas. Ciampa retoma a questão sobre a hermenêutica, no que se refere ao que é chamado de rompimento do "monismo epistemológico" de Habermas e pergunta: *"Como é possível o conhecimento? que pode referir-se também à sociedade e não apenas à natureza, obviamente. Mas então, no primeiro caso (sociedade como não natureza), impõe-se antes perguntar: Como é possível a sociedade? já que ela não é natural (p. 3-4)".* Esta questão leva a introduzir a necessidade de se considerar qual teoria de sociedade está pressuposta em qualquer pensamento teórico mais amplo. Segundo Ciampa, Habermas *"classifica as várias respostas à pergunta 'como é possível a sociedade' como sendo ou 'objetivas' ou 'subjetiva'. No primeiro caso, a sociedade é entendida como um processo generativo natural, que ocorre fora dela, em que se podem observar regularidades empíricas explicáveis por hipóteses monológicas. No segundo caso, a sociedade seria um processo generativo histórico, que brota de uma realidade social estruturada em termos de 'sentido'" (p.*

[218] - Para Ciampa, em seu projeto teórico sobre sua linha de pesquisa em identidade, datada de 2005, a discussão sobre o desenvolvimento do sujeito e da sociedade são relevantes para o estudo da identidade: "*Deste modo, tanto quanto a discussão da questão do desenvolvimento do sujeito, também a discussão da questão da sociedade aparece como relevante e indispensável para o estudo da identidade como processo de metamorfose, na perspectiva do paradigma da filosofia da linguagem" (p. 7).*

*4).* Ciampa continua comentando: "*Fazendo a escolha da perspectiva 'subjetiva', Habermas acrescenta outras perguntas: supondo esse generativo social: quem é o sujeito do mesmo, ou não há nenhum sujeito? E ainda: de que maneira pensar esse processo generativo da sociedade? Como atividade cognitiva (Kant), como manifestação linguística (Humboldt), como trabalho (Marx), como criação artística (Schelling, Nietzsche), como pulsão (Freud)?" (p. 4).*

Para Habermas, a partir da sua teoria da Ação Comunicativa, as comunicações que os sujeitos estabelecem entre si, mediadas por atos de fala, dizem respeito sempre a quatros mundos: o mundo objetivo da natureza externa, o mundo social das normas e instituições (a normatividade da sociedade), o mundo subjetivo das vivências e dos sentimentos (subjetividade da natureza interna) e a intersubjetividade da linguagem (CF. HABERMAS, 1987b, p. 171 e 1989, p. 167). As relações com esses quatros mundos estão presentes, ainda que não na mesma medida, em todas as interações sociais. Em primeiro lugar, as pessoas, ao interagirem, coordenam suas ações. Do conhecimento que elas partilham do mundo objetivo depende o sucesso ou o insucesso de suas ações conjuntas, sendo que a violação das regras técnicas conduz ao fracasso (Cf. HABERMAS, 2004a, p. 68-69). Em segundo lugar, as pessoas interagem orientando-se segundo normas sociais que já existem previamente ou que são produzidas durante a interação. Essas normas definem expectativas recíprocas de comportamento, sobre as quais todos os participantes têm conhecimento. Esse tipo de ação não é avaliada pelo seu êxito, mas pelo reconhecimento intersubjetivo e pelo consenso valorativo, sendo que sua violação gera sanções. Em terceiro lugar, em todas as interações as pessoas revelam algo de suas vivências, intenções, necessidades, de seus temores etc., de tal modo que deixam transparecer sua interioridade. Embora as pessoas, em maior ou menor grau, possam controlar as manifestações de suas vivências subjetivas, das suas ações podem-se tirar conclusões a respeito da sua veracidade (CF. HABERMAS, 2004a, p. 92-93). Em quarto lugar estão as interações intersubjetivas as quais medeiam a compreensão das produções simbólicas. O sujeito só faz a experiência da sua subjetividade distinguindo o que é objetividade, normatividade e intersubjetividade (Cf. HABERMAS, 1989, p. 167). A cada um desses mundos correspondem diferentes pretensões de validade. Ao mundo objetivo correspondem pretensões de validade referentes à verdade das afirmações feitas pelos participantes no processo comunicativo. Ao mundo social correspondem pretensões de validade referentes à correção e à adequação das normas, e ao mundo subjetivo das vivências e sentimentos correspondem pretensões de veracidade, o que significa que os participantes do diálogo estejam sendo sinceros na expressão dos seus sentimentos. Habermas propõe um modelo ideal de ação comunicativa, em que as pessoas interagem e, através da utilização da linguagem, organizam-se socialmente, buscando o consenso de uma forma livre de toda a coação externa e interna. Desta estrutura dialética da fala se origina um espaço público, que confere ao mundo da vida intersubjetivamente partilhado uma "existência social" efetiva. (Cf. HABERMAS, 2004a, p. 71-72 e 1987b, p. 177). Essa intersubjetividade do entendimento

mútuo, criada pelo diálogo, é ao mesmo tempo uma condição necessária para a objetivação do pensamento[219].

Habermas tem como objetivo construir uma proposta de sociedade (teórica ou propositiva de seu trabalho) cuja finalidade seja de contribuir para a auto-emancipação de todas as pessoas de todas as formas de coação e dominação social. A teoria de Habermas apresenta avanços para uma proposta de sociedade na modernidade. Em pelo menos dois pontos, a teoria da ação comunicativa constitui um avanço considerável às teorias clássicas de sociedade: primeiro, a superação, no campo da ação social, da racionalidade teleológica de Weber como ápice e característica da ação racional, e, segundo, no âmbito da estruturação teórica, a superação da dicotomia entre teorias da ação e teorias de sistema. Ambas estas superações implicaram, na teoria habermaseana, na construção do conceito de ação comunicativa e na formulação dualista (embora não dicotômica, como enganosamente acusam alguns críticos) sistema/mundo da vida.

No âmbito da ação comunicativa, Habermas, ao introduzir a pragmática da linguagem no campo da filosofia social, redimensiona a teoria da ação de forma a trabalhá-la dentro do paradigma da comunicação. A sua superação das debilidades da teoria weberiana da ação se efetua pela emergência de uma compreensão descentrada do mundo, que combina e articula orientações de ação, tipos de saber e formas de argumentação, conferindo um papel relevante na ação comunicativa ao saber implícito, vinculado ao mundo da vida e que determina em alto grau as interpretações das emissões explícitas dos falantes. É nesse horizonte contextualizador do mundo da vida que se tornam visíveis os pontos de conexão entre a teoria da ação e a proposta de sociedade, e a ação comunicativa se revela como princípio de socialização. Tal superação é irrenunciável em termos de teoria social, porquanto possibilita a ampliação da análise dos contextos de ação para além dos padrões monológicos de comunicabilidade e também porque recupera as conquistas de diferentes campos do saber, como é o caso das ciências da linguagem, trazendo-as para o núcleo de densidade da proposta de sociedade.

Outra superação de extraordinária relevância, operada por Habermas no campo da teorização da sociedade, diz respeito ao antigo conflito entre teorias da estrutura e teorias da ação. Após efetuar uma pesada crítica aos autores clássicos, desde Durkheim até Parsons e Luhmann, Habermas pensa a sociedade em dois níveis: o *mundo da vida*, conceito trazido da fenomenologia e definido como um depósito de auto-evidencias ou de convicções inquestionadas, das quais os participantes na comunicação fazem uso nos processos cooperativos de interpretação (Cf. Habermas, 1987b p. 176); e o *sistema*, noção advinda da articulação entre teoria da ação e a teoria de sistemas definidos como o conjunto de atividades vinculadas à sobrevivência econômica e política das sociedades modernas, mediante a

[219] - Para HABERMAS, *"Al realizar o al entender un acto de habla, los participantes que no pueden en la comunicación se están moviendo tan dentro de su lenguaje, que no pueden poner ante sí como 'algo intersubjetivo' la emisión que están realizando, al modo en que pueden hacer experiencia de un suceso como algo objetivo, en que pueden toparse con una expectativa de comportamiento como algo normativo, o en que pueden vivir o adscribir un deseo o un sentimiento como algo subjetivo"* (1987b, p. 177).

regulagem das conseqüências das ações de tipo estratégico e instrumental por mecanismos burocráticos e de mercado capazes de limitar o escopo das decisões voluntárias.

A Teoria da Ação, pretendendo ser uma proposta de sociedade[220], tem sido classicamente desenvolvida em torno da problemática da racionalidade. Mas Como explicar o caráter regular, concordante e estandardizado[221] das condutas e das práticas sociais? Como é possível uma ordem social numa coletividade cujos membros são supostos seguir em primeiro lugar e antes de tudo, os seus interesses individuais? Como é possível a cooperação social entre agentes tendo cada um o seu ponto de vista e apreendendo as coisas e, em particular a sua situação da ação, pela sua perspectiva singular? Na perspectiva de Habermas, a teoria da ação, nomeadamente a sua teoria da ação comunicacional, ao pretender ser uma proposta de sociedade, não pode evitar o conceito de racionalidade que leva ao entendimento social (Cf. HABERMAS, 1987a, p. 15-23).

A proposta de sociedade, nas trilas de Mead, no qual Habermas e Ciampa trabalham, e no qual também estamos buscando teorizar psicossocialmente a identidade presbiteral, pressupõe as etapas da formação da identidade presbiteral como etapas do desenvolvimento moral e, simultaneamente, como etapas do desenvolvimento da sociedade rumo à liberdade. Mead. Segundo REESE-SCHÄFER (2008, p. 67), "*concebe democracia como um modelo fundamental, cujas instituições estão abertas a mudanças através da comunicação"*. A destruição da moral religiosa tradicional, que remonta a mandamentos, requer, porém, em contrapartida a reconstrução de uma ética legal racional. Os presbíteros precisam de normas morais para estabilizarem o sentimento comunitário. Uma mera orientação dos costumes convencionais seria "conservativa" e aceitaria o modelo oficial desconsiderando as relações concretas da vida, reduzindo ao mero dever dos presbíteros de seguir o modelo tradicional de presbítero. O que está por traz desta nossa colocação é a possibilidade de uma sociedade de cidadãos, da qual os presbíteros devem tomar parte. A sociedade atual, sociedade pluralista, globalizada, secularizada é uma sociedade que requer uma dinamicidade e criticidade maior dos cidadãos. Trazendo estas "facetas" para pensar uma proposta de identidade presbiteral na modernidade, trata-se assim, da construção dinâmica e contínua de novas pertenças e estilos de vida presbiterais. Em última análise, nesta sociedade globalizada, portanto, da formação de uma identidade presbiteral que favoreça o cumprimento da função social da religião trazendo a salvação para a vida prática dos indivíduos, isto é, libertação dos indivíduos de todas as formas de escravidão. Desta forma, na identidade presbiteral estaria ligada a dois impulsos humanos: o da mística e o da ciência exata. Ao referir-nos à mística estamos nos referindo a importância que Habermas dá ao contexto das tradições e ambientes culturais específicos na

---

[220] - Para Habermas, "*A função cognitiva da linguagem ganha relativa independência da função de abertura ao mundo, notadamente no âmbito dos processos sociomorais de aprendizado e na dimensão ('cognitiva', no sentido mais estrito) do domínio sobre a realidade exterior. Por essa razão, uma teoria do agir comunicativo que repousa nessa concepção linguística pode se conectar a uma teoria materialista da sociedade. Uma teoria da sociedade que faz justiça ao sentido autônomo social-evolucionário de processos de aprendizagem intramundanos provoca uma apreciação diferenciada da modernização cultural e social, em todo caso, opõe-se à depreciação indiscriminada da modernidade sob o signo de uma crítica totalizante da razão" (20004a, p. 94-95).*

[221] - Para Habermas, "*o controle do comportamento também estandardiza porque só permite possibilidades de escolha numa dimensão dada anteriormente (do ter ou do não-ter, do mandar ou do obedecer)" (2002c, p. 230).*

qual os cidadãos crentes estão inseridos, e em nosso caso aqui, estendemos isto ao presbítero Católico, o qual se torna representante, pelo rito da ordenação, da Igreja Católica: "*Mas temos de considerar também que os cidadãos são pessoas que desenvolveram sua identidade pessoal no contexto de certas tradições, em ambientes culturais específicos, e que precisam desses contextos para conservar sua identidade" (2004c, p. 35).* A identidade presbiteral nesta linha parece mais adequada à modernidade, pois levaria em conta tanto o contexto da tradição do magistério da Igreja Católica na qual ele se insere, bem como o processo de diferenciação das sociedades hodiernas.

Em nosso entendimento o presbítero na modernidade precisa estar ciente das transformações sociais para poder agir a partir dessa situação. Isto traz novos indicadores psicossociais de metamorfoses para a identidade presbiteral. A secularização parece designar um "rasgo" inegavelmente da situação religiosa na modernidade e constitui, assim, um desafio para o presbítero, fazendo também "rasgos" nessa identidade presbiteral que foi solidificada ao longo do tempo. Uma identidade presbiteral sem os "rasgos", sem metamorfoses, sem alteração, me parece que seria como um "cabide", na qual se poderia, em conjunto, pendurar os medos e ansiedades individualmente experimentadas e, depois disso, realizar ritos de exorcismo em companhia de outros indivíduos também assustados e ansiosos.

A sociedade moderna tem como vetor a busca de emancipação dos indivíduos, que estimula a autonomia e os tornam portadores de direitos. De outro lado temos um fator de insegurança crescente, fazendo com que todos sejam responsáveis pelo futuro e estimulados a dar à vida um sentido não mais pré-determinado pelas religiões tradicionais, mas ao mesmo tempo, buscando nas religiões a segurança e a liberdade. As religiões mais tradicionais parecem ter mais dificuldade em oferecer segurança e liberdade de acordo com os novos tempos e, assim, elas acabam sufocando as individualidades. Quando isto acontece, o "livro das reclamações", como afirma Freud em "*O mal estar da civilização",* cresce como forma de luta para desfrutar da liberdade social e da segurança pessoal *(Cf. 1969b).*

Mas de resto fica a pergunta: quem é o sujeito da sociedade, numa perspectiva 'subjetivista'? Em termos de proposta de sociedade, numa visão psicossocial, qual o alcance de se pensar uma identidade presbiteral a partir dos postulados acima colocados? Mesmo percebendo um certo "incomodo" ao tentar pensar uma proposta de sociedade, bem como também de identidade presbiteral a partir dos postulados da Ação Comunicativa, parece que a indicação que Ciampa faz, em sua linha de pesquisa, datada de 2005, para a psicologia social, se faz necessário ser acolhida, isto é, se quisermos pensar uma proposta de sociedade crítica nos moldes de Habermas, bem de como de uma proposta de identidade presbiteral, na visão da Psicologia Social acima teorizada. Para Ciampa: *"uma psicologia social que se pretenda crítica, dentro de um paradigma da linguagem, hoje precisa se apoiar no pensamento pós-metafísico e no pensamento democrático" (p. 7).*

### 2.4.3 – O presbítero e a estima social na modernidade

Para que a sociedade funcione sem graves conflitos, o ser humano tem de ser socializado. Socialização é o processo pelo qual a sociedade, comunidade, organização formal ou grupo ensina seus costumes a seus membros. A família e a escola socializam a criança, o(s) filho(s) socializa(m) o(s) pai(s) e o(s) pai(s) o(s) filho(s), as agremiações estudantis socializam os calouros nas faculdades, o time de futebol socializa os jogadores, a Igreja, os fiéis. Uma pessoa socializada é uma pessoa que toma parte em um grupo. A socialização implica na construção de identidades. Mas, no mundo moderno, as identidades parecem que vêm sendo constituídas de maneira cada vez mais seletiva. Esta "seletividade" permite, sempre mais, que cada indivíduo possa construir sua identidade, mesmo que seja um modelo de identidade pré-estabelecido por qualquer instituição ou que seja algo inusitado.

A mudança histórica que se representa na passagem das sociedades tradicionais para as modernas tem requerido a constituição de novas construções de identidades individuais e novas políticas de identidade por parte das instituições. Entendemos que o presbítero católico, como "filho de seu tempo" não deverá nem poderá ficar indiferente a estas questões. Nossa proposta é fazer a tentativa de reflexão e análise psicossocial desta possibilidade a partir da família, direito e sociedade proposta por Hegel e analisados por HONNETH e RICOEUR.

Para o desdobramento do ser pessoa na sociedade temos três esferas de reconhecimento: a família, a sociedade civil e a comunidade, da qual Marx Scheler, traduz por "comunidade de vida", "sociedade" e "comunidade de pessoas"[222]. Em cada esfera existem interações e padrões diferentes de reconhecimento recíproco, aos quais devem corresponder respectivamente, um potencial particular de desenvolvimento moral e formas distintas de autorrelação individual. HONNETH reconstrói as três esferas de interação social proposta por Hegel, na filosofia de *Jena,* sobre o amor, o direito e a solidariedade. Ele afirma que a "luta por reconhecimento" é a gramática moral dos conflitos sociais.

Na primeira esfera, temos a categoria das relações amorosas de amizade e de relações entre pais/filhos. Trata-se aqui, segundo RICOEUR, "*de um grau pré-jurídico de reconhecimento recíproco no qual 'sujeitos se confirmam mutuamente em suas necessidades concretas, portanto como seres necessitados'" (*2006, p. 203). A amizade pressupõe que os amigos se reconheçam um ao outro, reconhecendo-se em modelos de identificação suscetível de ser partilhados. Os amigos aprovam-se mutuamente. Ao contrário da cidade e do Estado, a família e a amizade constituem uma forma de viver juntos[223].

Na família cruzam laços verticais de filiação com as linhas horizontais da conjugalidade[224]. Num sistema genealógico, o que chama admiração é a posição do *ego* na parte mais baixa de uma escala ascendente que se divide segundo duas linhas, paterna e

---

[222] - Cf. in HONNETH, 2003, p. 158.

[223] - Esta primeira dimensão, segundo WERLE, "consiste nas relações primárias baseadas no 'amor' e na 'amizade', e diz respeito à esfera emotiva, em que é permitido ao indivíduo desenvolver uma confiança em si mesmo que é indispensável para seus projetos de auto-realização" (2008, p. 55).

[224] - Segundo RICOEUR, "*três invariantes estruturam nosso estar-no-mundo sob o modo familial: cada um de nós nasceu da união de um homem e de uma mulher (quaisquer que sejam, salvo a clonagem, as técnicas de fecundação de um oócito); cada um é, pelo nascimento, situado em uma fratria; por fim, a ordem entre os irmãos na fratria é insuperável" (2006, p. 206).*

materna, mas que se desdobram na escala de gerações. Numa escala vertical são atribuídos nomes a esses lugares: pai, mãe, avô, avô, tio, tia, sobrinho...[225]. Os pais que transmitem a vida lhes tramitem também um nome. Da relação bem sucedida na família inferem-se as condições que podem conduzir a forma bem-sucedida de ligação afetiva com outras pessoas.

No seio da família a criança aprende a se conceber como um sujeito autônomo por meio da relação emotiva com outras pessoas[226]. A criança vive uma fase de intersubjetividade indiferenciada, de simbiose com a mãe[227]. Na vida presbiteral, numa visão psicanalítica, as teses aceitas e comprovadas são de que a figura da mãe ocupa um lugar preponderante no incentivo à vocação presbiteral. Este dado evidencia, sobretudo na hora do abandono do ministério presbiteral, na qual a mãe é a que mais sofre, como confirma o relatório de pesquisa de 1990 dos presbíteros casados do Brasil[228]. O amadurecimento infantil passa a ser uma tarefa, como afirma HONNETH, "*que só através da cooperação intersubjetiva da mãe e filho pode ser solucionada em comum" (*2003, p. 165). Mas isto só é possível se ambos aprenderem a se diferenciar como seres autônomos. Segundo COZZENS, que faz uma leitura do complexo de Édipo de Freud aplicada ao presbítero, afirma: "*Nossa leitura do drama de Édipo de Freud sugere que a tensão edipiana materna não resolvida pode ser observada em mães que têm uma inclinação ou mesmo uma compulsão para controlar a vida de seus filhos. Numa perspectiva institucional, o desejo da Igreja de controlar seus 'filhos', mesmo com a mais nobre das intenções, sugere uma dinâmica edipiana que prende 'mãe' e 'filho' numa relação truncada, imatura" (2001, p. 90-91).*

O relacionamento entre mãe e filho é um segundo nascimento. Ele apresenta-se como uma base teórica para a capacidade que ERIKSON resume em autoconfiança: a criança pequena, por se tornar segura do amor materno alcança uma confiança em si mesma que lhe possibilita estar a sós despreocupadamente. A criança vive uma relação simbiótica com a mãe e vice-versa. A reciprocidade da estrutura intersubjetiva pode ser perturbada, nos casos patológicos, porque um dos sujeitos implicados não é capaz de desligar-se ou da autonomia

---

[225] - Segundo RICOEUR, *"se passarmos desse olhar exterior para a significação vivida pelo ego nesse sistema de lugares, o que chama a atenção em primeiro lugar é o caráter de atribuição, devido ao próprio nascimento, de um lugar fixo na linhagem; é esse lugar que, antes de qualquer conscientização egológica, confere-me aos olhos da instituição civil a identidade designada pelos termos filho de, filha de" (*2006, p. 207).

[226] - Segundo HONNETH, a proposta vinda da psicanálise *"leva em conta sistematicamente a intuição desenvolvida acerca do valor psíquico das experiências interativas na primeira infância, na medida em que, complementando a organização das pulsões libidinosas, a relação afetiva com outras pessoas é considerada um segundo componente do processo de amadurecimento" (*2003, p. 163).

[227] - A função da mãe ocupa um lugar central na investigação psicanalítica. A primeira resposta é evidente: a mãe é a mãe, isto é, a mulher que gestou e gerou a criança. A mãe é o primeiro elemento estruturante para os seres humanos. Ela abarca duas grandes dimensões: o físico e o biológico (fome, necessidades, cuidado do corpo etc.) que estão ligadas a pulsões de auto-conservação. As pulsões de auto-conservação se opõe às pulsões sexuais. Segundo LECLAIRE, "*Eu sou sempre um Outro, e a função da mãe diz a indiscriminação, a indiferença, a perda do Outro" (1979, p. 48).* Assim, a função da mãe não é apenas biológica e fisiológica, mas impele a inscrição da criança na rede social dos desejos. Segundo KHAN, a mãe ocupa uma função de ego auxiliar do filho (a). O (a) filho (a) "*precisa da mãe como um ego auxiliar para sustentar suas funções do ego" (1977, p. 62).* O papel da mãe é uma construção teórica, que deve compreender a participação pessoal da mãe para o manejo do mundo simbólico que o cerca, favorecendo uma sensação de completo bem-estar. A mãe tem um papel de "cuidadora", "protetora", contribuindo para a liberação e estabilização das potencialidades do (a) filho (a).

[228] - Segundo Ribeiro: "*O fator para entrar no seminário segue a seguinte ordem: mãe 78,2% - pároco 62,7% - pai 56,0% - professor 39,5% - amigos 33,0%" (*in RIBEIRO, J. P., PASQUALI, L., SPAGNOLO, F. & SCHMITT, 1990, p. 44) e ainda, "*Em termos de pessoas, quem mais reage à saída, positiva ou negativamente, são os irmãos, e depois a mãe, reagindo, sobretudo negativamente" (*in RIBEIRO, J. P., PASQUALI, L., SPAGNOLO, F. & SCHMITT, 1990, p. 59)

egocêntrica ou da dependência simbiótica. Esta fase é tão marcante que, segundo HONNETH, *"É possível então partir da hipótese de que todas as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência de fusão originária que marcara a mãe e o filho nos primeiros meses de vida; o estado interno do ser-um simbiótico forma o esquema da experiência de estar completamente satisfeito, de uma maneira tão incisiva que mantém aceso, às costas dos sujeitos e durante sua vida, o desejo de estar fundido com uma outra pessoa" (*2003, p. 174). Assim, aquela camada fundamental de uma segurança emotiva, não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de auto-respeito.

Trazendo a questão acima colocada da importância da família na estruturação do "EU" do presbítero entendemos, nesta primeira esfera, o Seminário como um ambiente familiar, como diz o Papa João Paulo II (1992), pois o indivíduo que deseja tornar-se um presbítero deve passar pelo processo de formação do Seminário. O Seminário se torna uma experiência básica para a formação da identidade do presbítero[229]. No Seminário frequentemente acontecem as relações tidas como primárias da formação da identidade presbiteral que dizem respeito à esfera emotiva, em que é permitido ao indivíduo desenvolver uma confiança em si mesmo, indispensável para projetos e autorrealização pessoal. Sendo as relações do Seminário uma relação primária possivelmente elas poderão tornar-se as bases, tanto para a pretensão de presbíteros livres e iguais, bem como da aceitação de princípios avaliativos pluralistas, que estão na base do processo de produção de solidariedade social e auto-estima individual[230].

Mas fazendo uma analogia com a Severina de Ciampa (2001), para compreendermos psicossocialmente o processo da formação primária da identidade presbiteral, vemos que a Severina levava "encapsulada" dentro de si seu projeto pessoal de vida, que lhe dava forças e sentido em sua vida (Cf. Ciampa, 2001, p. 72). Assim, podemos supor que cada candidato que entra para o Seminário mantém como que, inconscientemente, um ideal de presbítero interiorizado anteriormente, o qual, possivelmente guiará toda sua trajetória de formação, como também o modo de assumir a vida presbiteral. A metamorfose ainda não esta completa, como afirma Ciampa: *"Para atingir a maturidade é preciso mais que apenas condições infra-estruturais" (*2001, p. 104). A Severina, "*ainda que falando metaforicamente, precisa de uma*

---

[229] - Para explicar teoricamente o seminário, as análises de GOFFMAN sobre as instituições totais apresentam atributos em grau intenso: *"Uma disposição básica da sociedade moderna é que o indivíduo tende a dormir, brincar, e trabalhar em diferentes lugares, com diferentes co-participantes, sob diferentes autoridades e sem um plano racional geral. O aspecto central das instituições totais pode ser descrito como as rupturas das barreiras que comumente separam estas três esferas da vida. Em primeiro lugar, todos os aspectos da vida são realizados no mesmo local e sob uma única autoridade. Em segundo lugar, cada fase da atividade diária do participante é realizada na companhia imediata de um grupo relativamente grande de outras pessoas, todas elas tratadas da mesma forma e obrigadas a fazer as mesmas coisas em conjunto. Em terceiro lugar, todas as atividades diárias são rigorosamente estabelecidas em horários, pois uma atividade leva, em tempo predeterminado, à seguinte, e toda a sequência de atividade é imposta de cima, por um sistema de regras formais explícitas e um grupo de funcionários. Finalmente, as várias atividades obrigatórias são reunidas num plano racional único, supostamente planejado para atender aos desejos oficiais da instituição" (1996, p. 17-18).*

[230] - Para QUEIRUGA, temos uma revolução cultural na modernidade. Esta revolução "*é tão profunda que alterou todos os parâmetros do pensamento, da sensibilidade e da capacidade de ação" (*2003, p. 70). Andrés Torres Queiruga é doutor em teologia e professor de Filosofia da Religião na Universidade de Santiago de Compostela.

*terapia profunda" (*2001, p. 104). Caso contrário, pode até representar uma personagem, mas sem assumi-la, sem com ela se identificar. Assim, o tempo de formação no Seminário poderá representar apenas um "ensaio" de metamorfose do indivíduo em presbítero e não o processo completo de metamorfose em "presbítero", podendo até o indivíduo representar "suficientemente" um "personagem presbítero", mas sem assumi-lo.

A Severina de Ciampa só se torna humana quando consegue a libertação daquilo que ela havia interiorizado como sendo Severina. Ciampa diz: "*É um golpe de misericórdia na já combatida Severina-de-ontem" (*2001, p. 120). A Severina de Ciampa deve renunciar a tudo aquilo que fez com ideário de vida no passado para conseguir sua libertação: "*Sua renuncia ao projeto de vingança é exemplar: liberta-a para ser uma jovem alegre e espontânea. Severina morreu! Viva a Severina!"* (2001, p. 120-121). Por traz da mudança de Severina está a metamorfose. Sem metamorfose não é possível alcançar uma maturidade serena e feliz.

Trazendo isto para pensar psicossocialmente a identidade do presbítero, cada indivíduo que vem para o Seminário poderá trazer um ideal de presbítero interiorizado. Caso o Seminário lhe apresente uma proposta diferente da que havia interiorizado, três ou quatro outras possibilidades se abrem para este candidato: primeira, abandonar o antigo projeto e abraçar o novo que lhe é oferecido; segunda, se fechar ao processo formativo e partir para o confronto, na esperança de alcançar o reconhecimento daquilo que ele interiorizou; terceira, fazer o jogo, isto é, não enfrentar o processo formativo que lhe é apresentado, fazendo o "mínimo necessário" para poder chegar ao ideal desejado, para ser um presbítero ao seu modo no futuro; quarto, fechar-se numa "atitude de medo" dos formadores, fazendo tudo para conseguir a licença ou a "bandeira branca" para ser ordenado. E como diz Ciampa de Severina: "*Objetivamente, esta é uma realidade que se materializa nas suas relações sociais" (*2001, p. 60). Em qualquer uma das possibilidades não aconteceria um processo de maturidade. A maturidade estaria numa quarta via, a via da intersubjetividade, na qual os formadores apresentariam o projeto formativo e os candidatos apresentariam aquilo que eles anteriormente interiorizaram como ideal de presbiterato. Num processo interativo, de confiança e respeito, o candidato teria a possibilidade de reflexão daquilo que foi interiorizado.

Na esfera da sociedade civil está o direito jurídico. No primeiro plano as modalidades de reconhecimento estavam na esfera do amor, colocadas como confiança na permanência da vinculação recíproca entre parceiros. Neste segundo plano, segundo RICOEUR, *"uma outra lógica se estabelece agora: por um lado, o predicado 'livre' assume o lugar da 'capacidade de ficar só' no nível afetivo – livre no sentido da racionalidade presumidamente igual em toda pessoa tomada em dimensão jurídica; por outro lado, o respeito assume o lugar da confiança; ele é marcado por pretensão ao universal que excede a proximidade dos laços afetivos" (*2006, p. 211).

O reconhecimento jurídico é marcado pela compreensão do indivíduo como portador de direitos e ao mesmo tempo de obrigações normativas. O objetivo do reconhecimento é duplo:

o outro e a norma[231]. Segundo RICOEUR, "*A ampliação da esfera normativa dos direitos, à qual responderá a extensão das capacidades da pessoa jurídica, pode ser observada em duas direções: por um lado, no plano da enumeração dos direitos subjetivos definidos por seu conteúdo; por outro, no plano da atribuição desses direitos a novas categorias de indivíduos ou grupos" (*2006, p. 213).

No que diz respeito aos direitos subjetivos temos a repartição entre direitos civis, direitos políticos e direitos sociais. Segundo RICOEUR, citando ALEXY, "*A primeira categoria inclui os direitos negativos que protegem a pessoa, em sua liberdade, sua vida, sua propriedade, diante das usurpações ilegítimas do Estado; a segunda designa os direitos positivos que garantem a participação nos processos de formação da vontade pública; a terceira, por fim, diz respeito aos direitos, também positivos, que garantem a cada um uma parte equitativa na distribuição dos bens elementares" (*in RICOEUR, 2006, p. 213). A luta pelos direitos civis data do século XVIII, a dos direitos políticos data do século XIX e a dos direitos sociais data do século XX. Na luta pelos direitos políticos temos os debates relativos ao caráter representativo dos regimes de governo democrático e a soberania do povo. Na luta pelos direitos sociais temos a questão da divisão equitativa dos bens mercantis e não-mercantis em escala planetária.

Nesta questão jurídica extraímos, na modernidade, a ideia de responsabilidade e a participação no processo da ampliação dos direitos subjetivos[232]. Na esfera do direito, os indivíduos tendem sempre mais a se reconhecerem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais. Assim, os direitos individuais tendem sempre mais a se desligar das expectativas concretas específicas dos papéis sociais. Isto acontece porque, segundo HONNETH*, "uma vez que em princípio eles competem de agora em diante, em igual medida, a todo homem na qualidade de ser livre, então já é dada com isso um indicação indireta acerca do novo caráter do reconhecimento jurídico" (*2003, p. 183). Nesta nova situação se requer uma moral pós-convencional que deve ser guiada pela eticidade universal, obrigando os participantes ao respeito mútuo. No 'reconhecimento jurídico'[233]. Reconhecer os sujeitos como sendo "sujeitos de direito", é dar-lhe o assentimento de reconhecimento como capazes de decidir racionalmente, com autonomia individual, sobre questões morais. Sem semelhante atribuição não seria imaginável como os sujeitos devem ter podido alguma vez ter acordado reciprocamente, ao longo da história, sobre alguma norma jurídica.

O direito civil, na modernidade, avança no sentido de sempre mais atender às subjetividades pessoais. Esta forma de estabelecer o direito implica um modo pós-

---

[231] - Nesta segunda dimensão, segundo WERLE, "*Trata-se da esfera jurídico-moral em que a pessoa é reconhecida como autônoma e moralmente imputável e desenvolve sentimentos de auto-respeito" (WERBE, 2008, p. 55).*

[232] - Para RICOEUR, "*A responsabilidade pode ser considerada a capacidade, reconhecida ao mesmo tempo pela sociedade e por si mesmo, 'de se pronunciar de um modo racional e autônomo sobre as questões morais'; a responsabilidade enquanto capacidade de responder por si mesmo é inseparável da responsabilidade enquanto capacidade de participar de uma discussão racional sobre a ampliação da esfera dos direitos, quer sejam eles civis, políticos ou sociais"* (2006, p. 214).

[233] - Para HONNETH, "*se expressa que todo ser humano deve ser considerado, sem distinção, um 'fim em si', ao passo que o 'respeito social' salienta o 'valor' de um indivíduo, na medida em que este se mede intersubjetivamente pelos critérios da relevância social" (*2003, p. 184).

convencional e se torna mais possível sob condições pós-tradicionais[234]. A institucionalização dos direitos civis de liberdade inaugurou como que um processo de inovação permanente, o qual iria, no mínimo, gerar os direitos subjetivos para garantir condições necessárias de participação igual, num acordo racional, a todos os indivíduos ou grupos.

Olhando por este prisma, o magistério da Igreja Católica tem o Código de Direito Canônico. Parece ser um Código que contempla mais o direito objetivo, a manutenção da ordem e, neste sentido, apresenta pouca possibilidade de abertura para contemplar os direitos subjetivos e a participação de igualdade de direitos para todos nas decisões que dizem respeito aos interessados. Dentro desta lógica, o presbítero sendo formado com esta consciência do Direito Canônico, terá mais dificuldade de entender os direitos subjetivos que a sociedade moderna tem imputado a seus membros. Na questão da identidade presbiteral, duas ou três possibilidades de construção psicossocial da identidade presbiteral na modernidade se abrem: primeiro, um presbítero que se identifica mais com a norma – este tem mais probabilidade de ser autoritário em suas ações, pois buscará seu reconhecimento através da sua capacidade de domínio e observância da lei, a qual naturalmente passará a cobrar de seus comparsas; segundo, um presbítero que não valoriza a observância da norma objetiva e se torna aberto a todas as manifestações subjetivas de modos de vida – este tenderá a ter uma atitude de desprezo pelas normas e leis, sendo muito "permissivo"; terceiro, um presbítero com capacidade crítica, mas atento a importâncias das normas objetivas sem desprezar as subjetividades individuais ou vice-versa – este tenderá a se pautar pela responsabilidade ética, pelo respeito mútuo, pela valorização das minorias, das individualidades[235].

Na terceira esfera, a esfera da comunidade, temos o reconhecimento mútuo e a estima social[236]. Segundo RICOEUR, *"O conceito de estima social distingue-se do respeito de si, assim, como este do conceito de confiança em si no plano afetivo" (2006, p. 216).* Assim, o reconhecimento mútuo tem a função de resumir todas as modalidades de reconhecimento mútuo que excedem o simples reconhecimento de igualdade de direito entre sujeitos livres. O pós-jurídico precisa de outras formas de mediações que favoreçam o reconhecimento mútuo.

Na comunidade deve haver um horizonte de valores comuns aos sujeitos que permitam a estima mútua. A estima, variando segundo as épocas, abre o campo para a compreensão das mediações sociais consideradas do ponto de vista de sua constituição simbólica. Isto se dá pela concepção cultural que uma sociedade faz de si mesma constituindo a soma dos

---

234 - Segundo HONNETH, "*a adjunção de direitos subjetivos sob condições pós-tradicionais faz com que fique transparente a direção seguida por essas modificações" (*2003, p. 189). E ainda, "*nas primeiras décadas do século XX, dá-se o momento em que se impôs definitivamente a convicção de que a todo membro de uma coletividade política deve caber o direito igual à participação no processo democrático de formação da vontade" (*2003, p. 191).

235 Segundo Libânio "*A Igreja reelaborou no início do século sua legislação. Bento XV promulgou, em 1917, o direito Canônico (...) O Direito Canônico facilitava o enquadramento do clero. Sua exigência rigorosa garantia-o. Pois bem, na medida em que tal Direito, sempre válido na letra, se tornava inadimplente no concreto, o clero sentia-se cada vez mais desenquadrado (...) E finalmente, João Paulo II promulga o novo Direito Canônico" (*1983, p. 94).

236 - Nesta dimensão, segundo WERLE, "*A terceira e última dimensão é aquela que concerne à comunidade de valores baseada na 'solidariedade social'. Honneth está pensando, neste caso, na esfera da estima social, na qual os projetos de auto-realização pessoal podem ser objeto de um respeito solidário numa comunidade de valores"* (2008, p. 55).

valores e dos fins éticos mobilizados a cada vez[237]. O conceito de estima social depende, deste modo, de uma tipologia de mediações que contribuem para a formação do horizonte de valores compartilhados.

Ciampa, nas suas análises sobre a Severina já chamava a atenção para a importância da realidade social no processo de metamorfose da identidade. A identidade é construída em referência à estima social ou na falta dela: "*A identidade se concretiza na atividade social. O mundo, criação humana, é o lugar do homem. Uma identidade que não se realiza na relação com o próximo é fictícia, é abstrata, é falsa" (*2001, p. 86). De certa forma, para a concretização da identidade precisa-se de uma comunidade, precisa-se do outro. Neste caso a estima social favorece a concretização de uma identidade individual sadia, madura e na falta dela, de identidade imatura, "patológica". O ser humano precisa de um suporte que dê sentido a sua vida. A estima social ou a falta dela se apresentam como um suporte usado pelo ser humano para dar significado a toda a sua vida[238].

A Severina de Ciampa (2001) parece o tempo todo estar buscando ser reconhecida, ser estimada. Ela dá demonstração de não ter sido reconhecida ao longo de sua história de vida, se lança na busca de estima, de reconhecimento, de ser amada, de poder ser ela mesma. A busca de reconhecimento se revela na busca pelo seu sustento como empregada doméstica, ter um documento de identidade, ter uma casa para morar, poder casar e ter uma família, poder ser mãe, ter uma profissão. Objetivamente, nestas buscas, como diz Ciampa, "*sua vida se transforma" (2003, p.95).* Mas o verdadeiro reconhecimento ou o reconhecimento que mais parece ter sido o suporte de significado maior para sua vida foi, como bem afirma Ciampa, o encontro com a "catequista"[239]. A partir do momento em que a Severina se sente amada, reconhecida pela "catequista" ela passa, a saber, "*concretamente que nem todo mundo é ruim" (*CIAMPA, 2001, p. 102). Desta mesma forma, podermos dizer que o presbítero que tem a estima social de bispo, irmãos presbíteros e comunidade tende a dar um sentido mais positivo à vida e ao ministério presbiteral. Psicossocialmente a estima social se torna fonte de energia positiva para o presbítero, como a falta dela pode se tornar em fonte de "patologias".

A Severina, como bem percebe Ciampa, a partir da "catequista budista", encontrou um grupo de suporte, o qual possibilitou significado para a reorganização e transformação de toda

---

[237] - Para RICOEUR "*A ideia de comunidade de valores se anuncia como o horizonte presumido de uma inevitável diversidade axiológica que contrasta com a universalidade presumida dos direitos subjetivos de ordem jurídica" (*2006, p. 216).

[238] - Para Ciampa, "*Como animal simbólico, o bicho-humano sente carência de sentido, de significado – e de pertencer a um grupo que dê suporte e encarne esse significado*" (2001, p. 104).

[239] - "*A moça catequista foi tão acolhedora, orientou-a, ensinou lhe como se dirigir ao Deus do Universo" (*CIAMPA, 2001, p. 100). A partir da estima da "catequista" a Severina adquire "*um novo universo de significados. A realidade começa a ser interpretada de forma muito diferente (...) O discurso de modifica e novos significados começam a emergir" (*CIAMPA, 2001, p. 1001).

a vida[240]. A estima social encontrada na comunidade, que para Severina é a "budista", lhe deu novo vigor e sentido de vida, levando a um novo relacionamento com o outro e com Deus[241].

A estima social é uma outra forma de reconhecimento recíproco[242]. A existência de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhados é necessária para a possibilidade da estima social. A estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em diferenças pessoais. Esta terceira forma de reconhecimento significa um *médium* social que deve expressar as diferenças de propriedades entre os sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante[243]. A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina nos critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas. Nesse sentido, o reconhecimento recíproco pressupõe um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns. A autocompreensão se torna possível a partir de relações que podem ser chamadas de "solidárias", porque elas não despertam somente da tolerância para com as particularidades individuais da outra pessoa, como também, pelo interesse afetivo por essas particularidades.

Trazendo esta compreensão para pensar sobre as determinações psicológicas na constituição da identidade presbiteral na modernidade, vemos que, embora possam surgir muitos conflitos, de outro lado ela pode lançar luz para resolver conflitos pessoais do presbítero, tanto de sentido pessoal de vida, quanto de relacionamento com os irmãos presbíteros, com o bispo e com a comunidade ou sociedade como um todo. Para esta reflexão, partimos do pressuposto de que o presbítero é um "filho do seu tempo" e que, esta sociedade é uma sociedade que se caracteriza por mudanças contínuas, as quais se refletem no comportamento de cada indivíduo, gerando novos modos de vida, novos valores que passam a ser compartilhados socialmente[244].

Psicologicamente, um indivíduo que não foi reconhecido na sua individualidade possivelmente terá mais dificuldade de reconhecer a individualidade do outro. Ai reside um grande conflito da constituição de uma possível identidade presbiteral que leve o presbítero a

---

[240] - Para Ciampa, "*Um grupo que encarna o mundo descoberto por Severina e lha dá suporte. Sua identidade, que se transforma, vai se concretizando nas e pelas novas relações sociais em que está se enredando. A materialidade dessas relações sociais faz com que a nova identidade não seja uma ficção, uma abstração imaginária" (*2001, p. 109).

[241] - Para Ciampa, "*Graças a essa comunidade, liga-se com o Deus do Universo*" (2001, p. 110). E Ciampa conclui: "*Consciência de si e consciência do outro! Encontra vida: reconhecer o outro como humano e ser reconhecida como tal (...) Sozinha, certamente, não podia ver reconhecida sua humanidade, consequentemente não se reconhecia como humana*" (2001, p. 112). Desta forma, o reconhecimento leva a tomar consciência de si e, consequentemente, a maior humanidade: "*O que Severina nos revela é quem ela é: alguém transformando permanentemente. Adquire consciência disso e se reconhece como ser humano" (2001, p.113).* O grupo que acolhe Severina depois a reconhece como líder. Ela foi: *"escolhida pela organização, para estagiar numa família japonesa budista*" (2001, p. 122).

[242] - Segundo HONNETH, "*os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas" (*2003, p. 198).

[243] - Segundo HONNETH, *"Essa tarefa de mediação é operada, no nível social, por um quadro de orientações simbolicamente articulado, mas sempre aberto e poroso, no qual se formulam valores e os objetivos éticos, cujo todo constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade" (*2003, p. 199-200).

[244] - QUEIRUGA, teólogo latino-americano, nos lembra que aqueles que se dedicam a funções "sagradas" não podem viver *"desencarnados do tempo" (Cf.* 2003, p. 51-68).

possibilidade de acatamento de modo crítico dos novos modos de vida da sociedade moderna e uma revisão crítica dos valores da sociedade tradicional.

A estima mútua implica tolerância de ambas as partes. Uma identidade presbiteral que se constitui na modernidade deveria se apoiar mais, como afirma GOZZENS, "*em uma persuasão bíblica ou teológica convincente*" (2001, p. 22). O modelo pós-metafísico pode ser um modelo emergente ou possível modelo a emergir no futuro. Este modelo lança luz sobre a energia e a coragem psicológica requeridas para compreender a presente busca de um presbítero capaz de respeitar as individualidades particulares, grupais ou sociais.

No centro de uma nova definição da identidade presbiteral na modernidade secularizada deve estar em busca de uma identidade em formação como servo ordenado de Jesus Cristo. O verdadeiro *eu* presbítero deve estar ordenado a Jesus Cristo. Um presbítero pós-metafísico parece não distanciar do modelo de presbítero proposto pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, "como alguém que acolhe o chamado divino" e, ao mesmo tempo, vive como irmão e amigo, irmão entre os irmãos, como afirma o próprio Concílio[245]. Ao presbítero como, irmão entre os irmãos de seu tempo, como ser marcado pelo divino, cabe proferir as verdades reveladas e como ser humano cabe a reflexão honesta e o estudo sério, a leituras nas áreas da teologia, Escritura e ciências humanas para compreender os irmãos de seu tempo. Sua maturidade presbiteral reside neste eixo.

A questão existencial da identidade presbiteral na modernidade leva além de uma teologia tradicional. Mas entendendo que identidade é "metamorfose", a despeito de possíveis constrangimentos, ela seria compreendida como uma realidade em constante evolução. Dado que o presbítero é um homem de Deus, esta redefinição da identidade presbiteral na modernidade permanece um mistério oculto em Deus, espera-se que esses homens venham a perceber que sua identidade presbiteral não é algo estático, apesar da realidade e das verdades básicas do sacerdócio em Jesus Cristo.

Um presbítero capaz de agir intersubjetivamente significa que ele internalizou a necessidade da aceitação de princípios avaliativos pluralistas, que está na base do processo de produção de solidariedade social e auto-estima. Para PAULA, *"a ideia básica parte do pressuposto de que, para o indivíduo, o que realmente importa é o estabelecimento da auto-estima positiva"* (2006, p. 18). A auto-estima positiva se estabelece a partir de uma auto-imagem positiva. Se o presbítero não encontra auto-estima positiva, como um bom conceito de si mesmo, ele apela, então, para os atributos do grupo aos quais ele pertence. Desta forma, para haver uma auto-estima positiva o indivíduo presbítero necessita tanto de uma boa auto-imagem, quanto de um grupo de apoio[246]. O reconhecimento desta realidade deve levar à determinação psicológica da identidade presbiteral que se expressa na capacidade de estabelecer relacionamentos de respeito e estima social com os outros indivíduos, grupos ou sociedades.

---

[245] - Cf. *Presbyterorum Ordinis, VAT II,* nº*. 9.*

[246] - Para PAULA, "*quanto maior o 'status' social de um grupo, maior a tendência de que seus integrantes experimentem a identificação com o grupo como confirmação de uma distinção pessoal positiva frente aos outros"* (2006, p. 19).

A ideia básica é de que a estima social favorece na construção de uma identidade pessoal de presbítero favorecendo práticas e relações de respeito e estima pelo outro, grupo ou sociedade com o qual ele se relaciona. Para isto é necessário que exista possibilidade de relações sociais intersubjetiva nas práticas diárias dos presbíteros e no interior da própria Igreja Católica. Isto significa possibilidade de reconhecimento do indivíduo presbítero. Havendo a possibilidade do reconhecimento intersubjetivo, supõe-se que este presbítero seja capaz de agir intersubjetivamente sendo mais parecido com um “irmão entre irmãos”, desejoso e promotor de uma “família global”, o “Reino de Deus”.

O presbítero deve ser um homem do seu “tempo” e não um homem de um século que não mais existe, isto é, que vive repetindo coisas exemplos de pessoas que viveram em outras épocas. O presbítero deve ser presbítero e apenas presbítero, um homem, homem do seu tempo, “cidadão religioso”, tendo gravadas no modo de ser presbítero as marcas de Jesus Cristo.

## CAPÍTULO III
## ANÁLISE DAS HISTÓRIAS DE VIDA DOS PRESBÍTEROS: MÁRIO, SEBASTIÃO, JOSÉ E AFONSO

### Introdução

A partir dos estudos feitos sobre a identidade, metamorfose e emancipação na sociedade moderna, tendo como referências os teóricos Ciampa e Habermas, busco analisar quatro histórias de vida de presbíteros católicos: a de um presbítero recém-formado, a de um presbítero após alguns anos de vida presbiteral, a de um presbítero com mais de 50 anos de vida presbiteral e a de um presbítero que deixou o ministério alguns anos após a ordenação.

Parto do pressuposto de que é possível perceber nas histórias de vida dos presbíteros uma trajetória de metamorfose, emancipação, maior autonomia e busca de individualização e realização pessoal; de que as histórias de vida falam por si mesmas e assim podem lançar novas luzes sobre a compreensão, possíveis mudanças e inovações na identidade do presbítero, na modernidade.

Nessas análises há uma tentativa de se conjugar as teorias da pesquisa bibliográfica desenvolvida nas duas primeiras partes deste trabalho com essas histórias de vida, na tentativa de uma compreensão psicológica da Identidade presbiteral e de possíveis metamorfoses e emancipações futuras, necessárias para o enfrentamento do mundo moderno. À luz do desenvolvimento da Psicologia Social há também uma tentativa de se conjugar as teorias sobre identidade propostas pelo magistério da Igreja Católica a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II, com reflexões e pesquisas sobre a identidade presbiteral propostas por alguns teólogos, psicólogos e sociólogos do meio Católico, bem como as de outros fora do âmbito Católico, com as histórias de vida dos quatros presbíteros.

As análises das histórias podem trazer a tona questionamento do modelo tradicional de teorização da identidade presbiteral. O modelo tradicional de identidade presbiteral é baseado em postulados metafísicos para a reconstrução conceitual dessa identidade sem abertura à perspectiva empírica propriamente dita. Na perspectiva metafísica os resultados estão controlados previamente, já o modo empírico de trabalhar a identidade presbiteral foge a exposição dos resultados previamente determinados, indicando um “possível novo resultado”. Tal “possível novo resultado” poderá contribuir para a busca de um “novo consenso” dessa identidade. A reflexão da identidade presbiteral ancorada somente em postulados transcendentais tem mais dificuldade em apreender, por força própria, o sentido do mundo da

vida. O processo social histórico, no qual o próprio sujeito se encontra, pode trazer a tona um desafio, um problema, uma ameaça coletiva, que coloca o mundo vital em questionamento.

Embora três dos entrevistados tenham optado por manterem seus nomes reais, nossa postura foi de usar para todos um nome fictício. Os sujeitos da pesquisa foram quatro presbíteros com faixa etária diferentes. O que se pretendeu realizar diversos estudos de casos, que permitissem eventuais diferenças seja em termo de tempo de vivencia presbiteral, seja em termo de continuidade ou abandono da vida de presbítero. Conforme já foi lembrado na introdução, eles foram orientados sobre o objetivo da pesquisa, isto é, "O Presbítero Católico: identidade, metamorfose e emancipação", buscando perceber a construção da identidade presbiteral na modernidade.

O método usado foi o da história da vida. Tal método está baseado no método de pesquisa do Psicólogo social Prof. Dr. Antônio da Costa Ciampa, método por ele usado, que se caracteriza como método reflexivo-progressivo, apresentado em seu livro: "A história de Severino e a estória de Severina".

Feitas estas ponderações, parto para a análise da história de vida dos quatro presbíteros, buscando delinear, na vida prática, como se dá a construção da identidade presbiteral na modernidade e que caminhos se abrem ou possivelmente poderão se abrir para novas identidades presbiterais nos quadros da Igreja Católica.

### 3.1 - Presbítero Mário

#### Introdução

Nos comentários e análises que fazemos da história de vida do presbítero a seguir, usamos nome fictício, embora ele não tenha feito nenhuma exigência que se usasse nome fictício, bem como os nomes próprios e de municípios são fictícios. Tal medida foi tomada por orientação do Prof. Antônio da Costa Ciampa, tendo em vista garantir o anonimato dos outros envolvidos na história.

Mário, ordenado presbítero com trinta anos de idade e na mesma data do seu nascimento, tem hoje três anos de presbítero. Ele foi escolhido para tal pesquisa por estar em sintonia com o objetivo de se trabalhar com um presbítero recém ordenado, outro formado nos albores do Concílio Ecumênico Vaticano II, um terceiro formado antes deste Concílio e outro que deixou o exercício do ministério presbiteral. O presbítero Mário parece encaixar-se muito bem no grupo dos novos presbíteros, que assimilaram bem as inovações trazidas pelo Concílio.

Embora seja ainda curta a sua história de vida presbiteral, esses três anos se inserem em questionamentos e metamorfoses significativas, tanto em relação ao seu eu individual, quanto em relação aos outros irmãos presbíteros. Embora sendo um presbítero como os outros e exercendo as mesmas funções dos irmãos presbíteros, seu modo de ser apresenta metamorfose na identidade presbiteral.

A identidade presbiteral não é um processo superindividual ou supra-social, como se o papel do presbítero fosse fruto apenas de operações e ações individuais ou fosse a interiorização da representação do presbítero da Igreja. O presbítero é um ser social e individual. Ele representa uma religião que não foi criada por ele e exerce uma representação social que se eterniza na história do cristianismo. Assim, o papel do presbítero não pode ser visto como algo puramente individual, fechado em si mesmo, como alguém independente, que engendrasse suas próprias formas de agir e de falar, sem preocupação alguma com a repercussão de suas atitudes. Mário parece construir sua identidade presbiteral tendo como referência os outros irmãos presbíteros, buscando no grupo de pertencimento as representações para esta construção, como afirma PAULA (2006). Veja como se expressa sobre esta questão o presbítero Mário:

> *(...) Mas uma pessoa marcou e muito a minha vida, enquanto formando. Este alguém foi o Presbítero "x". Ele foi, com certeza, o grande inspirador e incentivador de tudo o que eu fazia (...) Hoje, meu Presbítero é marcado pelo serviço, escuta e amor. Engraçado! Coisas que achava bonito nos presbíteros, hoje eu procuro viver.*

Mas aqui se confirma também uma outra tendência da modernidade, da qual ANTONIAZZI (2004b), teólogo pastoralista, chama atenção, a de forte influência da tendência contemporânea ao subjetivismo: escolho o modelo que me convém, no qual acredito, do qual espero uma realização pessoal.

Olhando para o presbítero Mário vemos também que ele tem consciência de que deve cuidar de sua individualidade como pessoa, mas cabe-lhe também a responsabilidade de demonstrar em suas atitudes as características dessa instituição sagrada e milenar na qual se integrou, que é a Igreja Católica, a qual, por sua vez, se vê envolvida pelas solicitações do mundo atual.

Vejamos como Psicossocialmente isto vem acontecendo na história de vida do presbítero Mário. Os comentários e análises seguem a mesma ordem por ele traçada ao narrar sua própria história.

**O Seminário e o processo de construção da identidade presbiteral**

O presbítero Mário inicia sua história de vida com a narração de sua entrada para o Seminário aos dezesseis anos de idade, com maturidade de 25 anos, conforme ele próprio diz:

> *(...) Eu, com os meus dezesseis anos, fui para o Seminário me formar para ser presbítero (*...) Eu entrava para o Seminário com dezesseis anos, mas com uma cabeça de vinte e cinco.

O interessante é notar que ele se compreende como uma pessoa madura em relação a sua idade cronológica. Ele vem de uma família católica, com pais, irmãos e avós de vivência religiosa.

Sua entrada para o Seminário tem um objetivo claro: "formar-se para ser presbítero":

> *(...) fui para o Seminário me formar para ser presbítero.*

O presbítero Mário vem de uma família humilde, de realidade rural, que vive o cuidado e amparo dos mais velhos:

*Tenho uma família bastante humilde, meu pai é lavrador e minha mãe do lar. Desde que meu pai se casou, meu avô passou a morar com eles, pois minha avó havia morrido.*

Podemos ver aqui o que o psicanalista BIRMAN (in MEDEIROS & FERNANDES, 2005) fala sobre a origem rural e mais tradicional dos presbíteros. Esta origem traz implicâncias psicológicas para a vida do presbítero. Nas suas lembranças de infância três pessoas marcam muito a sua vida. Primeiro seu avô com sua humildade, fé e envolvimento com a comunidade. Seu avô foi quem lhe ensinou a ler a bíblia:

*Digo isto porque este meu avô foi o marco referencial na minha vida. Uma pessoa muito humilde, simples, mas de uma fé profunda e uma pessoa envolvidíssima na vida de comunidade. A vida religiosa da comunidade foi ele que iniciou. Tudo o que meu bairro tem hoje passou pelas mãos dele: Igreja, casa, escola, posto de saúde. Foi ele que me ensinou a ler a Bíblia.*

As segunda e terceira pessoas que marcaram sua infância foram sua mãe e seu pai. De sua mãe ele traz as marcas da fé; de seu pai, a amizade, a formação do caráter, a justiça e o esforço, a luta:

*Minha mãe foi a outra pessoa que sempre me encantou com sua fé. Muito embora sendo ela analfabeta, nunca deixou de rezar, de ser catequista de cada um de nós. Meu pai foi e é o melhor amigo e professor. Tudo o que sou e sei no que se refere a caráter, justiça, esforço, aprendi com ele.*

É no seio desta família que Mário coloca seu desejo de ser Presbítero. Depois de falar de sua família ele diz:

*Desde criança tinha o sonho de ser um presbítero, falava em ser presbítero. Aliás, meu nome eu o herdei de um grande presbítero que foi muito amigo de meus pais, o presbítero "Y".*

Voltando às origens, o presbítero Mário identifica-se, falando de seu desejo de ser presbítero. No seu próprio nome já se revela a admiração dos pais pela vida religiosa. Seus pais eram amigos do presbítero Mário. A amizade e admiração os levaram a colocar o mesmo nome no filho. Aqui também vemos aquilo que RICOUER (2006) chama atenção da transmissão da vida e do nome. A própria transmissão do nome está como que autenticando a identidade como diz CIAMPA (2001). Portanto, é significativa esta descrição do presbítero Mário, na qual parece haver uma explicação, mais ou menos lógica, de sua razão de ser presbítero: "Seu nome foi herdado de um presbítero conhecido da família". Isto é significativo para a compreensão da identidade do presbítero Mário. Como diz Ciampa: "o nome define uma posição social" (CIAMPA. 2001, p. 20). Assim, o nome, Mário, já se identifica com o dado religioso, a escolha de sua posição social é "ser religioso", ser um "presbítero". Este fato é muito comum nas famílias religiosas que colocam nome de santo nos filhos. A identidade do presbítero Mário parece, pois, estar ligada à sua história, à história religiosa de sua família. Ciampa, quando fala do nome de Severino, diz que "*cada novo esforço em descrever sua identidade revela que sua existência é encarnação de um momento da história"* (2001, p. 23). O momento histórico do presbítero Mário está ligado ao ambiente familiar: escolha do nome, religião, trabalho, humildade. São estas algumas notas que vão marcar o futuro do presbítero Mário. O pequeno Mário se metamorfoseia no presbítero Mário.

A metamorfose de Mário no presbítero Mário não se dá sem sofrimento ou de modo isolado. Será um processo árduo e ele ainda deverá contar com a ajuda de outras pessoas.

Desta forma, podemos falar da identidade do presbítero Mário como se ela fosse sendo construída interativamente ou intersubjetivamente como diz HABERMAS (2004b). É no seio de uma família católica que Mário é socializado para se tornar, mais tarde, o presbítero Mário. Segundo BERGER&LUCKMANN (2005), a primeira socialização que o indivíduo experimenta na infância é mais profunda que a segunda. Na primeira socialização, cada indivíduo vai interiorizando os dados objetivos da realidade ou de outrem dotado de sentido, que se torna subjetivamente significativo para ele. A interiorização constitui a base primeira da compreensão de nossos semelhantes e da apreensão do mundo como realidade social dotada de sentido. Segundo Berger e Luckmann (*2005, p. 174)* "*esta apreensão não resulta de criações autônomas de significado por indivíduos isolados, mas começa com o fato do indivíduo 'assumir' o mundo no qual os outros já vivem".* De certa forma o mundo que Mário assume é o mundo em que sua família vive e esse mundo se torna seu próprio mundo - 'Assumir', sem dúvida, constitui, em certo sentido, um processo original para cada indivíduo humano, uma vez que permite ser modificado de maneira original ou criadora. Nessa primeira metamorfose de Mário no "presbítero Mário" parece que acontece mais a interiorização do que a internalização do presbítero - conceitos compreendidos aqui nos moldes teorizados por MEAD E HABERMAS (1987b) e comentados por SASS (2004) de que na internalização há um 'sentido pessoal' na organização das estruturas externas e na interiorização há a importação para o interior do sujeito das estruturas externa tal como se apresentam na experiência – O presbítero Mário parece, psicologicamente, ter levado para dentro de si o presbítero apresentado durante o tempo de formação.

Ao falar de sua família, o presbítero Mário parece estar se referindo exatamente a sua história de vocação presbiteral. Com efeito, cada um de nós, mesmo antes de vir ao mundo, já recebeu a projeção de muitas expectativas dos familiares. Muitas dessas expectativas foram sendo alcançadas e outras foram sendo relegadas. Por exemplo: na escolha do nome, o nome de um cantor (a), quer significar que os pais projetaram determinada história para o filho (a); assim, no caso do Mário, seria a história de um presbítero. Mas que relação tem essa história projetada com a história de vida da própria pessoa? Podemos dizer que é possível encontrar muita semelhança entre a escolha profissional e o desejo da família, isto é, o desejo dos pais parece atuar como um eixo organizador na vida de cada filho (a).

A família nos oferece o sentido de pertencimento e de diferenciação. No próprio nome está atribuída uma expectativa da família; agradar a avó, o avô, parentes, amigos, personagens importantes... Este conteúdo pode ser visível ou invisível, mas se refere às expectativas diante das quais as pessoas na família assumem compromissos. Na medida em que nascem, as crianças ocupam determinados lugares na família e são acionadas a dar cumprimento a esses projetos. Frustrar essa lealdade é frustrar todo um projeto de família. Apesar de por vezes distanciadas de suas famílias de origem, as pessoas raramente abandonam os seus pais, e os pais tampouco, abandonam seus filhos. Os fatores econômicos mostram lealdade, mas o mais significativo são os vínculos psicológicos. Quando se negam esses vínculos ou não se atribui a eles a importância devida, a pessoa sofre sérias

consequências. Todos nós estamos quase que perpetuamente comprometidos ou vinculados com nossos parentes, num endividamento e reciprocidade de auto-ajuda como afirma a psicóloga KROM (2000). Assim, o presbítero Mário está comprometido com sua história de família e prefere deixar seguir o rumo dessas expectativas familiares.

Fazendo uma ligação da família de sangue com a família presbiteral nos mesmos modos de COZZENS (2001), na ordenação passa haver o triângulo edipiano que revela o presbítero recém-ordenado como o filho, o bispo diocesano como o pai e Igreja, como a mãe. Na vida presbiteral agora uma nova família é constituída. Novos irmãos são lhe dados. O presbítero Mário chama nossa atenção sobre as dificuldades de convivência com os outros irmãos presbíteros:

> *(...) Hoje, uma coisa que me faz sofrer é a mesma que um dia na formação, já me fez sofrer: a incompreensão daqueles que mais deveriam nos ajudar, ou seja, nossos irmãos no Presbítero.*
> *Sinto que a gente ordena se presbítero e se torna um adversário, um competidor e nessa hora é 'cada um para si e Deus para todos'.*

Retomando a teoria de BERGER&LUCKMANN (2005), de que a primeira socialização é mais profunda, vemos que os primeiros contatos com o meio eclesiástico é que vão marcar mais profundamente a história de vida do presbítero Mário e necessariamente as metamorfoses. Parece que o grande fator de inspiração psicológica na organização da internalização da identidade presbiteral do presbítero Mário são essas pessoas que estiveram mais perto dele no início de sua caminhada. Veja como ele se expressa sobre isso:

> *(...) Eu fui para o Seminário mediante o apoio do Presbítero "Z", mas a pessoa que mais me inspirou a ir para o Seminário foi o bispo "X" quando, aos meus nove anos, fazendo uma visita pastoral em meu bairro, me perguntou se eu não gostaria de ser presbítero! Eu disse: Sim, eu quero! Ele disse: Vou te esperar!*
> *(...) Mas uma pessoa marcou e muito a minha vida, enquanto formando. Este alguém foi o Presbítero "X". Ele foi, com certeza, o grande inspirador e incentivador de tudo o que eu fazia.*

A construção do projeto de vida de Mário se dá num processo intersubjetivo. O presbítero Mário reconhece que de cada membro de sua família recebeu algo que o ajudou na construção de seu projeto pessoal de vida. Mas não apenas de sua família; recebeu apoio e incentivo do presbítero "Z" para cursar a quinta série, do bispo "X" a inspiração para entrar para o Seminário. Perseguindo este mesmo raciocínio, ele passa a enumerar a construção de seu projeto de vida após sua entrada para o Seminário:

> *Meus pais nunca me obrigaram a nada, mas torceram e rezaram quando eu decidi ir para o Seminário; nunca exigiram que eu fosse presbítero, mas me apoiaram e rezaram muito por mim.*
> *Eu fui para o Seminário mediante o apoio do Presbítero "Z", mas a pessoa que mais me inspirou a ir para o Seminário foi o bispo "X" quando, aos meus nove anos, fazendo uma visita pastoral em meu bairro, me perguntou se eu não gostaria de ser presbítero! Eu disse: Sim, eu quero! Ele disse: Vou te esperar!*

Assim, o projeto de vida do presbítero Mário foi sendo construído na relação com as pessoas que o cercavam. Todos o ajudaram a construí-lo. No contato com as pessoas que o cercavam o presbítero Mário foi tomando consciência de seu "eu", de seu projeto de vida. Esse olhar é digno de nota, pois, segundo, ARAÚJO (1996) a autoconsciência não pode ser concebida como originária, mas como resultado do "devir", ela não constitui por si mesma um fenômeno originário. É sob o olhar do bispo "X", de modo específico, que o presbítero Mário se

descobre como vocacionado para o presbiterato, algo plantado e cultivado no seio de sua família.

**Via "*crucis*" do Seminário**

Conforme afirma Haring (1995), teólogo da Igreja Católica, talvez nenhum psicólogo se aproxime tanto do problema do presbítero católico quanto Erikson. Erikson propõe uma teoria evolutiva da personalidade humana em termos de oito etapas sucessivas de cunho psicossocial, que caracterizam o crescimento humano da primeira infância à velhice. Estas etapas estão ligadas às fases evolutivas da vida, mas não se prendem a elas. O que nos interessa Psicossocialmente, no momento em nosso estudo, são as etapas da 5ª à 8ª, que são as da identidade, intimidade, generatividade e integridade que têm ligação com o objetivo de nossa pesquisa. A quinta etapa caracteriza-se, segundo Erikson, pela busca da identidade que se emoldura no esforço de superar a confusão que gera no adolescente a consecução de uma autodefinição adequada do papel que deverá desempenhar na vida. O presbítero Mário encontra em sua infância a explicação de sua razão de ser presbítero. Ele diz que isto era um sonho desde criança:

> *Desde criança tinha o sonho de ser um presbítero, falava em ser presbítero. Aliás, meu nome eu o herdei de um grande presbítero que foi muito amigo de meus pais, presbítero Mário Muniz Grilo. Meus pais nunca me obrigaram a nada, mas torceram e rezaram quando eu decidi ir para o Seminário; nunca exigiram que eu fosse presbítero, mas me apoiaram e rezaram muito por mim.*

Contudo, é na adolescência que o conceito de identidade se põe à prova e reafirma-se ao longo de toda a existência. Segundo Mézerville (2000b), nesta etapa, a pessoa precisa ir adquirindo durante toda a sua vida um senso de identidade pessoal que dê resposta oportuna à pergunta 'quem sou eu?' com todas as suas ressonâncias possíveis: como pessoa única e irrepetível, como adulto, como mulher ou homem, como elemento útil em sua coletividade, pai ou eventual amigo e, no caso do fiel cristão, como filho de Deus e membro de seu povo eleito, a Igreja, segundo sua vocação específica, seja à vida leiga ou à consagração sacerdotal ou religiosa. A aquisição do senso de identidade guarda estreita relação com a opção fundamental na vida, que, em linguagem secular, consiste em dar significado a nossa existência. Da identidade provém a força do ego, tão necessária para a entrega total. Mas a identidade mesmo podendo ser colocada como parte de uma opção fundamental, não é construída isoladamente, mas sim intersubjetivamente. Segundo HABERMAS (2007) a identidade se constrói num processo interrelacional, seguindo a caminho da socialização.

Para aqueles que desejam ser presbíteros é oferecido pela Igreja Católica o Seminário. Segundo GOFFMAN (1996) no Seminário, sendo uma "Instituição total" há um controle sobre a vida toda do indivíduo, mas, muitas vezes, falta a questão do "reconhecimento pessoal" do qual fala HONNETH (2003) necessário para uma maior realização do indivíduo. Veja como o presbítero fala, num primeiro momento, sobre o Seminário:

> *Este conflito me acompanhou em todos os anos de formação. Quando estava realizando meu estágio pastoral, eu me sentia plenamente feliz, mas quando tinha de retornar para o Seminário, sentia-me infeliz.*

*Achava a convivência superficial, não me sentia valorizado e reconhecido naquilo que fazia: "Sentia-me uma ovelha negra".*
*Confesso aqui: sofri muito no período de formação, fui muito cobrado, principalmente nos meus últimos anos de formação, mas acredito que essas cobranças foram de fundamental importância para a minha vida.*

O presbítero Mário fala da "*via crucis*" do Seminário. No Seminário ele enfrenta o sofrimento. O Seminário é o lugar do conflito interior, pois parece que nesse ambiente ele não foi tratado de acordo com a maturidade que julgava ter:

*Acredito que aqui residiu o meu maior sofrimento no Seminário, pois eu não aceitava muitas brincadeiras e me esquecia de que era um adolescente vivendo e convivendo com adolescentes. Tinha um temperamento muito forte, herdado, com certeza, de meus pais.*

Mas, de outro lado, o Seminário é visto pelo presbítero Mário como um lugar positivo, o lugar de metamorfosear-se em presbítero e também da emancipação, ajudando-o a ser gente, a ser humano, a ser cristão, a ser presbítero. O Seminário se torna assim o lugar de passagem, de crescimento. Assim o Seminário é o lugar do sofrimento, mas também da afirmação do seu ideal de ser presbítero, da metamorfose e da emancipação para ser gente, ser humano, ser cristão, ser presbítero:

*No Seminário fui me encontrando e me realizando como vocacionado e como pessoa. Posso dizer que muitas vezes deixei de estudar para servir ao Seminário, no serviço da casa (horta, conservação, dispensa etc.)*
*(...) O que sou hoje é, com certeza, fruto do muito que recebi dos meus pais e formadores. O Seminário, na pessoa dos formadores, me ajudou a ser gente, a ser humano, a ser cristão, a ser presbítero.*

Este conflito no Seminário seria porque na pastoral os trabalhos aconteciam de forma interativa e, no Seminário, de forma impositiva? Um dado que ele coloca, logo em seguida, permite concluir que no Seminário havia pouco espaço de interação social e que na pastoral isto era mais visível. A interação traz felicidade e realização. Mas posteriormente, no Seminário, este dado foi compensado com a presença do presbítero Félix que, além de dialogar com ele, percebeu seus anseios de crescimento e maior envolvimento na construção de sua identidade presbiteral e o enviou para um curso de comunicação:

*Este conflito me acompanhou em todos os anos de formação. Quando estava realizando meu estágio pastoral, eu me sentia plenamente feliz, mas quando tinha de retornar para o Seminário, sentia-me infeliz. Achava a convivência superficial, não me sentia valorizado e reconhecido naquilo que fazia: "Sentia-me uma ovelha negra". Mas uma pessoa marcou e muito a minha vida, enquanto formando. Este alguém foi o Presbítero Félix. Ele foi, com certeza, o grande inspirador e incentivador de tudo o que eu fazia. Mandou que eu fizesse cursos e um deles foi o curso de comunicação, que me possibilitou abrir um pouco meus horizontes. Acredito que muito do que sou hoje, como presbítero, eu devo a este homem de personalidade firme, mas que se revestia de um profundo amor no que fazia.*

O processo emancipatório do presbítero Mário segue uma linha contínua, embora Mário pareça caminhar sempre buscando referência e apoio nas pessoas que o cercam. Mário parece também estar sempre querendo dizer que, embora tenha precisado de todas essas pessoas, afirma que escolheu ser presbítero e vai se metamorfoseando naquilo que almejava ser. Para isto o Seminário o ajudou muito.

**Ser presbítero numa sociedade em mudanças**

Os tempos mudam e os crentes devem aprender a viver de acordo com o tempo, a época e as capacidades de compreensão daquelas verdades normativas por parte dos indivíduos. Mudando o tempo, as relações sociais e capacidade de compreensão dos indivíduos, novas aprendizagens se impõem como uma forma de adaptação a essas mudanças.

O presbítero Mário começa a falar de sua realização como presbítero. Sua identidade presbiteral é marcada pelo serviço, escuta e amor aos paroquianos. Reconhece, porém que sua identidade presbiteral não está totalmente formada, muitas outras metamorfoses ainda poderão se suceder:

> *Assumi, com apenas um ano e sete meses de presbítero, uma paróquia. Acho que ainda era cedo, mas posso dizer mais uma vez que Deus tem sido generoso comigo (...) Hoje, meu Presbiterato é marcado pelo serviço, escuta e amor. Engraçado! Coisas que achava bonito nos presbíteros, hoje eu procuro viver. E aqui sou obrigado a reconhecer que a minha identidade presbiteral ainda não está totalmente formada, mas as pessoas que passaram pela minha vida, desde meus pais, formadores e até gente simples de minha paróquia têm contribuído e muito na formação dessa vida.*

Ocorre, em nossa sociedade, uma mudança paulatina de uma sociedade unificada de sentido para uma sociedade com sistemas de sentidos independentizados, ou seja, uma sociedade onde não há mais supra-sentidos dentro dos quais e a partir dos quais se constroem os sentidos particulares. As religiões comunicam categorias de sentidos com pretensão de totalidade e universalidade. Mas, como diz VELASCO (1998), as representações religiosas institucionais na modernidade estão sendo excluídas da cultura moderna e a religião passando a coexiste junto com outros fatores e se reduzindo a uma opção pessoal e ao âmbito da consciência. A realidade da coexistência de diferentes ordens de valores e de fragmentos de ordem de valores na mesma sociedade e, com isto, a existência paralela de comunidades de sentidos bem diferentes cria os pressupostos do pluralismo. É esta a situação em que nos encontramos hoje: um secularismo e pluralismo cultural, conforme afirma LIBÂNIO (1983), dificultando a orientação moral e dogmática do fiel por parte do presbítero, fazendo surgir o "Terceiro homem", que assume posição absolutamente livre diante das exigências oficiais no referente aos ensinamentos doutrinais e éticos. Neste mundo secularizado e pluralista não existe mais uma linguagem que abranja o todo. Esta pluralidade de possibilidades traz dificuldades para o exercício do ministério presbiteral. O presbítero Mário manifesta isto ao falar da sua dificuldade em pregar o "Evangelho em linguagem jovem":

> *(...) Somos um clero que tem uma formação para seguir um direcionamento da Igreja, mas por outro lado um clero que está fazendo o que está na cabeça e o que o mundo está incentivando. Aqui, eu coloco, como grande impacto do mundo moderno: as ciências; os avanços dos meios de comunicação; a cultura midiática... São grandes impactos na vida de um Presbítero porque ele não se formou ou não se preparou para trabalhar com estes meios. Somos presbíteros formados em Teologia, mas com grande dificuldade para se comunicar, para se dirigir ao mundo moderno e falar ao mundo moderno. De uma forma especial, a dificuldade que os Presbíteros, mesmo jovens, têm de se comunicar com o mundo jovem, de apresentar o evangelho numa linguagem jovem, de atrair o jovem para a fé. Estes impactos da evolução dão a impressão de que estamos num mundo eclesial, que não caminha mais com o mundo científico, com o mundo tecnológico, o mundo comunicativo, o mundo das ciências, da evolução. Parece que os Presbíteros estão num caminho e a sociedade está em outro. Estes são os grandes impactos para o Presbítero hoje.*

O que ora notamos é que o presbítero Mário, na sua interação com o mundo, sente que ainda não chegou a concretização da identidade presbiteral como que definitiva:

> *Venho construindo a minha identidade Sacerdotal tendo como referência aqueles que positivamente interferiram em minha vida, que me ajudaram e que, com certeza, exerceram grande influência sobre mim. Acredito que vou amadurecer muito para chegar a uma verdadeira consciência de minha identidade Sacerdotal, mas confesso estar a caminho.*

Sua conclusão sobre a consciência do seu eu é muito interessante.

> *Por fim, posso afirmar que tudo o que sou hoje é fruto dos bons e maus momentos de minha vida. De boas e más influências. Eu sou fruto de um meio que não me dominou, mas que me ajudou a encontrar o caminho de minha realização.*

Assumir a responsabilidade da construção da própria identidade significa psicologicamente, como diz HABERMAS (2007), compreender a si mesmo como ser autônomo e livre, o que significa, em primeiro lugar, poder ser "si mesmo", "somente ele" que toma a iniciativa. A liberdade de escolher torna o indivíduo mais responsável, evitando a instrumentalização do presbítero. O presbítero Mário reconhece que tem um longo caminho a percorrer, que muitas outras metamorfoses se sucederão na vida presbiteral. Mas essas mudanças se dão na materialidade das relações. E como diz Ciampa (2001) "a materialidade dessas relações sociais faz com que a nova identidade não seja uma ficção, uma abstração imaginária". Desta forma, para o presbítero Mário as novas e possíveis metamorfoses de sua identidade presbiteral devem ser forjadas a partir da materialidade dessas relações, mas tendo a sua anuência, caso contrário elas seriam apenas ficções:

> *Ainda tenho um grande caminho a percorrer, mas acredito que um dia vou encontrar a minha verdadeira identidade Presbiteral, pois acredito estar ainda na Caverna tentando definir o que Sou, atrás daquilo que desempenho por vocação e amor a Deus e a sua Igreja.*

Uma das lutas do presbítero Mário e, também manifestação de universalização para todo presbítero, encontra-se na necessidade de metamorfose do presbítero em Pastor. Para ele a razão de ser, a expressão máxima do presbítero, é o Pastor, expressão que ele usa dozes vezes para designar o presbítero. Talvez seja isto que ele continue buscando, metamorfosear-se em presbítero Pastor:

> *(...) o Presbítero deve ter consciência da missão. Saber que ele é um Presbítero com missão muito distinta, que é ser Pastor, ser imagem do Bom Pastor e ser Pastor num mundo secularizado. (...) Eu não consigo falar como Pastor para todos. Outro grande desafio é entender que é fácil ser Presbítero, o difícil é ser Pastor. Parece que esta imagem de Presbítero é muito fácil. Este título de Presbítero me dá um poder, uma autoridade. Agora, o ser Pastor, estar próximo da ovelha, o conversar, o ouvir, o atender, ser humilde são desafios.*

**Mundo da vida**

No mundo da vida há idealizações como forma de antecipar o futuro. Essas idealizações, segundo HABERMAS (2002b), se manifestam nos atos de fala, portanto no coração da própria prática de entendimento. As idealizações fazem parte de toda e qualquer estrutura institucional e também dos projetos pessoais de vida. Muitas dessas idealizações trazem sofrimento e frustrações psicológicas para os membros envolvidos, além de dificultar a melhor adaptação ao processo de evolução natural da humanidade. Mas vamos falar de uma

idealização da possibilidade de recriação de uma identidade tradicional de presbítero, como num "enquadramento" dos presbíteros em busca de segurança, conforme diz LIBÂNIO (1983). Tal idealização pode trazer um descompasso entre a instituição e o indivíduo ou entre ambos e o mundo, pois o presbítero como diz RAHNER (1968), *"não é nenhum anjo mandado do céu"*. "Desidealizar" poderia ser um processo doloroso, mas de outro lado ser "benéfico" para ambos. Vejamos como o presbítero Mário fala desta questão:

> *Um dos grandes impactos para nós presbíteros hoje é: nós somos formados numa teologia de conservação daquilo que é essencial e a não abrir mão disso apesar das mudanças do mundo. Que quero dizer com isto? Para nós é essencial que a gente não abra mão da Palavra de Deus, do Evangelho. Só que hoje o mundo está oferecendo um monte de coisas. Com a formação que recebemos não estamos suficientemente preparados para enfrentar o mundo moderno.*

Existe dentro da religião cristã algo muito "caro", que é a "vocação". Umas das possibilidades de "desidealização" desta nossa proposta o fazemos a partir da Psicologia Social. Antes de tudo, é bom dizer que, para a visão teológica cristã, a vocação é dom gratuito de Deus a cada indivíduo. Numa visão psicológica existe uma aproximação de vocação com o desejo. "*O desejo confere calor, conteúdo, imaginação, divertimento infantil, frescor e riqueza à vontade" (MANENTI, 1993, p. 77).* No entanto, somente o desejo pode colocar em movimento o aparato psíquico por inteiro. Não é a vontade, mas sim, o desejo que sugere a ação. Desta forma, não pode haver ação sem desejo prévio. No entanto, sem desejo, a vontade perde a sua linha vital, sua vitalidade tende a se extinguir. Alguém com vontade, mas sem desejo é um estéril e, alguém com desejo, sem vontade, é uma pessoa forçada, prisioneira, infantil.

A consciência do chamamento de Deus, da vocação presbiteral, parece marcar toda a personalidade do indivíduo presbítero. A vocação passa a ser eixo unificador de seus atos, o elemento estruturante de todo o seu ser e de todo o seu agir. A vocação cria a personalidade do indivíduo, ou seja, oferece-lhe a capacidade de dar unidade a seus atos, deixando de ser um joguete no meio dos acontecimentos ou nas mãos dos outros. A vocação aqui para Mário parece, psicossocialmente, estar mais perto da via do catolicismo iluminado proposta por HABERMAS (2001b). Veja como ele se expressa:

> *Um dos maiores conflitos da identidade dos Presbíteros reside na mudança que aconteceu na posição que o Presbítero ocupa na sociedade. Trinta anos atrás, para não voltar muito longe, ele era tudo na cidade: ele era o prefeito, o psicólogo, a autoridade máxima da cidade. Hoje vivemos no mundo em que o Presbítero é Presbítero. E ele tem de reconhecer, quando aparece um problema, tem de saber que cargo ocupa, qual o papel que desempenha. Ele tem de saber que não é psicólogo, não é prefeito, não é juiz, mas sim Presbítero. Talvez hoje exista um grande conflito ai. Se hoje temos consciência de que o Presbítero é Presbítero e não é outra coisa, por outro lado, temos de aceitar que, felizmente ou infelizmente, há muitos presbíteros que vão para o Presbiterato com a ilusão de que o Presbiterato é uma realização de tudo, mas uma realização no nível pessoal, isto é, de uma vida estável economicamente, com emprego permanente, com dinheiro para ajudar a sua família, sem problemas financeiros.*

Voltemos à discussão da vocação no âmbito da Psicologia Social, buscando associá-lo ao ideal. Ter uma vocação é ter uma ideal de vida. Viver os ideais é viver de acordo com os valores da vocação. A meta da vocação é o si mesmo, mas é somente na transcendência de si que se torna possível ao indivíduo abrir mão do eu egoísta. Viver a vida como vocação é poder orientar a vida para algo que tem um significado e que está para além de si mesmo. Se a vocação é entendida assim pelo indivíduo presbítero, ela deixa de ser um "anulamento" do eu,

mas, ao contrário, a possibilidade de transcendência do eu para a realização de todas as potencialidades humanas, a serviço da humanidade. A grande referência de transcendência de si mesmo para a configuração da identidade de presbítero é o próprio Jesus Cristo, pois como diz BOMBONATTO (2002), "Descobrindo quem é Jesus de Nazaré, vamos também, gradualmente, descobrindo quem somos nós, seus seguidores". Vejamos como o presbítero Mário se expressa:

> *Ser Presbítero e ter um título de Presbítero é muito diferente. Uma coisa é a pessoa dizer: "eu sou Presbítero". Outra coisa é a pessoa Ser Presbítero. Eu posso dizer: "eu sou o Presbítero Mário" e outra coisa é agir como Pastor. O grande conflito na Identidade do Presbítero é viver como Pastor. O povo também faz a distinção entre aquele que tem o "Título", mas não vive como Pastor e aquele que tem o "Título" e vive como Pastor. O povo olha para o Presbítero e diz: "aquele Presbítero é bom. Ele é Presbítero de verdade". Esta é uma linguagem muito simples, mas para dizer que aquele Presbítero não é um Presbítero qualquer, ele é o "Presbítero". Na Imagem do povo está alguém que lhe é próximo, que lhe é amigo, que o escuta... Esta imagem é a imagem mais próxima do Pastor por excelência que é Jesus Cristo. É muito fácil dizer: "Eu sou Presbítero", outra coisa é transmitir de fato esta identidade de Presbítero.*

O presbítero Mário, a partir do mundo da vida, compreende o presbítero como alguém em constante processo de busca. Assim a vida, a identidade presbiteral passa a ser metamorfose e matamorfose é transformação, é mudança:

> *Também acredito que o presbítero hoje, no mundo secularizado, dever ser alguém que busque para si mesmo e para a comunidade, um conhecimento que não fique preso somente àquilo que ele tem em mãos, que é a Teologia ou a manutenção da própria estrutura da Igreja. Acredito que ele tem de avançar na busca de novos conhecimentos, na leitura, no diálogo com as diferenças.*

**Algumas conclusões: o desafio da comodidade**

Para o presbítero Mário, o mundo está como que a exigir um novo "redesenho" da identidade presbiteral. A comodidade oferecida no Seminário parece estar mais atrapalhando que ajudando nesta configuração. Para ele a missão do presbítero vai além de "celebrar missas".

O que mais chama atenção na fala do presbítero Mário é sua insistência em que o presbítero deve ser capaz de dialogar com o mundo, ser Pastor. Desta forma, o presbítero que ele assinala deve ser uma pessoa capaz de se metamorfosear em Pastor, seja capaz de fazer a proposta da Palavra de Deus para o mundo secularizado, tenha consciência de suas transformações, tenha consciência clara da missão de presbítero, seja próximo das pessoas, seja um pessoa realizada afetivamente, numa Palavra: seja um imitador do grande e maior presbítero: Jesus Cristo:

> *A mensagem que deixo é que: quem quer ser Presbítero, ou quem é Presbítero, deve ter consciência da missão. Não se é Presbítero para ter um carro, casa um aparelho de comunicação, ter uma vida estável... Alguém é Presbítero por um grande ideal, que para mim é Jesus Cristo, é o Evangelho. Hoje posso estar num lugar muito bom, tranquilo, estavelmente tranquilo, mas amanhã, pode ser-me pedido algo diferente. E aí...! Temos que voltar nossa atenção para aquilo que é essencial para ter uma base sólida e poder trabalhar com aquilo que é secundário que, às vezes, atinge nosso Ser Presbítero, mas a vida estando fundamentada no essencial ele vence. Não abrir mão das razões essenciais pelas quais abraçou ideal no dia de sua ordenação.*

A vivência presbiteral é uma questão de decisão pessoal. Mas num mundo secularizado, com todas as propostas de bem-estar, de comodidade, fica claro que nem o

tempo de formação no Seminário, nem as propostas de seguimento de Jesus Cristo através das aulas, retiros, palestras, nem a estrutura da Igreja Católica como um todo poderão fazer com que os candidatos à vida presbiteral construam psicologicamente uma Identidade presbiteral sem “rachaduras”, sem “lacunas”, sem “contradições”.

Parece que o presbítero Mário quer também deixar claro que o “ser presbítero” vai muito da capacidade que muitos indivíduos têm de atingirem a totalidade deste ideal.

De resto, é possível perguntar: quais as metamorfoses pelas quais Mário tem passado em sua identidade presbiteral? Afinal de contas, se a missão “essencial do presbítero é ser Pastor”, conforme defende o presbítero Mário, necessariamente teria ele que ser celibatário? E a mulher não poderia exercer a “missão” de Pastora conforme o questionamento de teólogos como HARING (1995) e SOBERAL (1989), teólogas como BINGEMER (2004) e MEYER-WILMES (1999), bispo como Dom Clemente (2008), Dom LOBINGER (2007), psicólogo social como PAULA (2006), psicanalista como PEREIRA (2004) dentre tantos outros? Mas são questões não problematizadas pelo presbítero Mário. Talvez aqui se possa dizer, parafraseando RICOEUR (2007), de que as narrativas presbiterais que temos são tradicionais no sentido em que pelo fato de terem sido no passado narradas dessa maneira constitui uma razão para contá-las de novo do mesmo modo, faltando a criatividade ou a ousadia para interpretá-la de outro modo ou ainda, como diz HABERMAS (1983), se trabalhe com conceitos convencionais e não pós-convencionais. Se Cristo é o grande modelo de Pastor talvez ainda faltem muitas metamorfoses para se atingir a totalidade e abrangência desta identidade. Assim, muitas metamorfoses poderão ou deverão se suceder, na tentativa de se ter um modelo mais semelhante ao grande Arquétipo, Jesus Cristo.

O presbítero Mário dá sinais de ser presbítero participante da escolha livre de ser presbítero e por isso, como diz HABERMAS (2007), ele pode, mas facilmente prestar conta de suas escolhas. Pensar as possibilidades de um presbítero a partir de uma sociedade pluralista é pensar um presbítero com autonomia de escolha do “modo de ser presbítero” e capaz de ter bons argumentos para prestar conta de suas escolhas.

### 3.2 - Presbítero SEBASTIÃO

#### Introdução

Nos comentários e análises que fazemos da história de vida do presbítero a seguir, usamos nome fictício, porquanto fosse de sua própria escolha que se usasse o nome real e não o nome fictício. Também os nomes próprios e de municípios são fictícios. Tal medida for tomada por orientação do Prof. Antônio da Costa Ciampa, tendo em vista garantir o anonimato dos outros envolvidos na história.

Sebastião tem quarenta e seis anos de idade e vinte anos de presbítero. Ele também foi escolhido por se enquadrar no objetivo dessa pesquisa, que é “trabalhar com um presbítero recém ordenado, outro formado nos albores do Concílio Ecumênico Vaticano II, um terceiro formado antes deste Concílio e um outro que deixou o exercício do ministério presbiteral”. O

presbítero Sebastião parece encaixar-se muito bem no grupo dos formados nos albores do Concílio.

A história de vida do presbítero Sebastião se caracteriza por um busca constante em ser um presbítero insubstituível e inconfundível. Sua história de vida é uma busca de compreensão de si mesmo, de quem ele é e quem gostaria de ser. Várias metamorfoses se sucedem em sua vida. Mas o mais interessante é sua constante busca de individualização e autonomia.

Há muitos caminhos para a emancipação, mas, ainda que sejam inúmeros os caminhos, nem sempre é muito fácil encontrar-se o seu. O presbítero Sebastião, em sua entrada para o Seminário "X", parece ter encontrado o seu caminho emancipatório. O Seminário, o lugar de muitas metamorfoses, trouxe-lhe a realização de suas utopias humanas. A Utopia, segundo STIELJES (2001), é como um sistema simbólico, organiza o saber e orienta a ação humana. A utopia abre espaço para o processo de formação e transformação do ser humano, ou seja, de sua emancipação. A utopia é transformadora da ordem social. A utopia antecipa o futuro. Ela vem ligada à tomada de consciência da possibilidade de ser ou de mudança da ordem dada. A utopia tem a função de ser como um espelho ou o reverso do que se é ou da própria realidade, isto é, uma denúncia dos absurdos, das contradições, como que uma inversão de imagem. Na sua inversão a utopia desenvolve uma imagem de sabedoria. A grande sabedoria da utopia é que a realidade não pode ser copiada tal como ela é. A utopia é um salto para fora do já constituído, uma maneira de repensar a ordem, a família, o consumo, a autoridade, a religião etc., é uma maneira ficcional de reescrever a vida. A utopia é a expressão máxima do dom exclusivo da espécie humana de simbolizar, de atribuir significado e de dar sentido ao mundo e imaginar além dos horizontes circunscritos. A história de vida do presbítero Sebastião pode ser colocada dentro desse prisma. Seu "mundo da vida" é psicossocialmente marcado pelo sofrimento, pela falta, pelo trabalho infantil, pela exclusão. Mas o presbítero Sebastião leva dentro de si uma utopia pessoal e comunitária, pessoal no sentido de ser alguém, comunitária, no sentido de mudar a vida das pessoas. É esta história de vida, marcada por vitórias e derrotas, por fracassos, sofrimento, perdas, dores, bem como por alegrias, realizações e conquistas, que iremos analisar.

Através da psicanálise freudiana e jungiana é possível debruçar sobre a memória humana, nas sombras e fantasmas. Nosso objetivo aqui é olhar psicossocialmente para a história de vida do presbítero Sebastião como se olha para um sonho diurno a partir do "ainda não", na procura do ser. Pois sua vida é carregada de utopias e qualquer um outro "olhar" que não levasse em conta esta utopia correria o risco de não perceber a totalidade de sua vida. Esta utopia é como uma mentalidade que permeia toda a gama de ideias e sentimentos do presbítero Sebastião, sendo como que um princípio de esperança na sua emancipação, na realização de seu sonho. A história de vida do presbítero Sebastião não é a "lembrança" das sobras e fantasmas em sua trajetória até se tornar um presbítero ou mesmo depois como presbítero, até o dia de hoje, mas uma encantadora utopia, um sonho de vida e libertação.

Acompanhemos esta história tendo presente que no nome está como que autenticada a própria identidade como diz CIAMPA (2001).

**O segredo de viver**

Cada ser humano traz dentro de si um segredo. No dizer de Ciampa, (2001) "*o segredo que constitui a semente da 'metamorfose humana' é a emancipação"*. No Seminário "X" Sebastião inicia sua caminhada de individualização. Na sua casa ele era mais um irmão no meio de muitos irmãos, mais um trabalhador no meio de muitos trabalhadores, mais um sofredor no meio de muitos sofredores. Ele é o quarto filho de nove irmãos e quatro irmãs vivos:

> *Sou o quarto filho. Somos nove homens e quatro mulheres.*

Ser presbítero para Sebastião era uma utopia, um sonho quase impossível no meio de uma vida dura e pobre. Esta é uma primeira metamorfose que deve se dar na vida de Sebastião: de um "menino pobre" em um ser capaz de ser presbítero:

> *(...) no mesmo dia ele foi à minha casa, nós conversamos, mas a pobreza era tanta que ser Presbítero era sonho! Eu trabalhava para ajudar no sustento da família.*

Sua vida era trabalhar, mesmo como criança, para ajudar na manutenção da família. A metamorfose deve se dar também com relação a sua profissão e ao lugar na família, mudando seu futuro, pois até então, sua função era ajudar no sustento da família:

> *Com onze anos eu trabalhava na fábrica de polvilho.*

O homem não é ser simplesmente inscrito na ordem da natureza, mas é um ser capaz de escrever psicologicamente sua própria ordem. O presbítero Sebastião sente que leva dentro de si um grande segredo, o de ser um dia presbítero da Igreja Católica, mas talvez ele não tivesse consciência de quanto isto lhe custaria. Sua utopia, porém, o faz enfrentar os empecilhos da caminhada, da pobreza, do fato de ser uma mão de obra a mais para ajudar na manutenção de sua família, além de não ser acreditado por ninguém, nem por seu próprio Pároco. Assim, ele se expressa:

> *No bairro ninguém acreditava que eu poderia ser Presbítero (...) O Presbítero "X" não acreditava em mim.*

Antes era a pobreza, depois o estudo e em seguida, "ninguém acredita nele" e ainda tinha o problema da timidez, de ser retraído e introvertido. Afinal, quem era o jovem Sebastião? Por quais e quantas metamorfoses deveria passar para poder atingir seu ideal, realizar sua utopia!? Parece que para o jovem Sebastião existia uma certeza de que a vitória seria possível. Ele levava dentro de si um sonho, o sonho de um dia ser presbítero. Ao mesmo tempo em que o presbítero Sebastião fala de si, ele fala como que olhando num espelho, como se enxergasse seu passado e seu futuro:

> *Eu entrei no Seminário para ser Presbítero. Eu assim pensava em 1989. Eu fixei o ideal que tinha de ser Presbítero. Eu ia fazer das "tripas o coração" para ser Presbítero. Eu não estava preocupado com a formação ou que tipo de Presbítero seria. Eu tinha consciência de que tinha inteligência suficiente para chegar a ser um Presbítero. Os três "s", saúde, santidade e sabedoria eu tinha... Não tinha santidade*

*porque não sabia por que caminho caminhar, mas com a vida de comunidade eu fui aprendendo... O tipo de Presbítero que iria ser, eu nem imaginava. Com a vida de comunidade fui aprendendo. Muita coisa lá dentro eu via, mas não questionava, pois eu queria ser Presbítero. Depois de Presbítero seria outra coisa...*

Ao mesmo tempo em que o jovem Sebastião se sentia sozinho, sentia-se, de outro lado, amparado pelas mãos generosas de pessoas que o cercavam, pois parece ver em seus olhos um futuro presbítero da Igreja e aí está uma primeira metamorfose alcançada, a transformação que Sebastião reconhece ter alcançado, como talvez a Severina de CIAMPA (2001), de um "ser que não é", de "um ser desacreditado", "de um ser tímido, retraído, introvertido", "de um ser só de missa em finais de semana" em um indivíduo estudado, culto, envolvido com a transformação da realidade, agora indivíduo capaz de "ser presbítero", o reverso de tudo aquilo que ele era antes, isto é "ninguém":

*Com sete anos, comecei o ensino fundamental. Com onze anos o Pe. "Y" estava visitando a escola e fez uma pesquisa sobre o que a gente queria ser no futuro, eu disse que queria ser Presbítero. Mas depois isto passou. Porque no mesmo dia ele foi à minha casa, nós conversamos, mas a pobreza era tanta que ser Presbítero era sonho! Eu trabalhava para ajudar no sustento da família. Com onze anos eu trabalhava na fábrica de polvilho. Para fazer o ginásio, o Presbítero "Y" me garantiu que me ajudaria nos estudos, mas dali a dois anos ele morreu e eu tive que assumir a vocação por minha conta. Nunca fui coroinha, nunca ajudei na Igreja, ia à missa toda semana, porque a família era religiosa, sempre foi e é até hoje, todo mundo, mas nem sabia o que era Seminário, não sabia o que era ser Presbítero...!*

Na psicologia social vemos que o estudo da identidade tem como objetivo compreender a questão do desenvolvimento do sujeito, o qual acontece sob condições materiais e históricas, determinadas ao longo do processo de socialização e individualização. Na medida em que o jovem Sebastião foi tendo contato com o Seminário, ele foi se firmando como pessoa, como indivíduo, como sujeito. No Seminário aprendeu as normas "comportamentais" de boa convivência, aprendeu a se "alimentar na mesa". O que se percebe é que o Seminário foi um ambiente que proporcionou a integração da pessoa do jovem Sebastião. Talvez como o Severino analisado por CIAMPA (2001), ele reconhece ter encontrado no Seminário tudo o que ele sonhava: "Confiança no futuro, educação, alimentação, solidariedade, amizade, futuro, beleza, transformação, saúde, alegria, lazer etc." Mas Sebastião é um indivíduo que busca sempre mais se individualizar, ser sujeito de sua própria história.

*No bairro ninguém acreditava que eu poderia ser Presbítero. Eu era muito tímido, muito retraído, introvertido. Se alguém ia à minha casa eu fugia, me escondia... Minha libertação aconteceu a partir da minha entrada para o Seminário "X".*

Em sua trajetória de Seminário ele encontra outros obstáculos que teria que ser superados se ele quisesse realizar o ideal de ser um presbítero. Existe uma grande diferença entre o "mundo da vida" do jovem Sebastião e seu ideal, entre seu mundo vivido e seu sonho de ser presbítero. O primeiro obstáculo é o Reitor, que pede para que ele se prepare melhor para entrar no Seminário; depois, o mesmo Reitor que pergunta por que ele quer ser presbítero, demonstrando dúvida sobre sua própria certeza; depois, os formadores que o aconselham a parar por um ano. Mas de todos estes obstáculos, que ele próprio enumera, nada o "atrapalha" de continuar perseguindo seu sonho de ser presbítero:

*O Presbítero "Z", reitor na época, pediu-me que terminasse o ginásio em casa e depois voltasse. Eu tinha quinze anos. Depois voltei aos dezesseis anos, fiz o curso de férias em janeiro só por tabela, eu já havia passado. Entrei no Seminário em 79. (...) No Seminário, no curso de férias, o Presbítero "Z" perguntou por*

*que eu queria ser Presbítero e eu perguntei de volta a ele, por que ele era Presbítero...! (...) Fiz o curso Científico e Filosofia. Na passagem da Filosofia para a Teologia, aconteceu uma coisa muito interessante, três Presbíteros me entrevistaram e perguntaram: se eu fosse afastado por um ano, o que eu faria? Fui entrevistado pelos Presbíteros "H", "N" e "J". Eu disse que nunca mais voltaria para o Seminário e que iria dar testemunho de cristão melhor que muitos Presbíteros. Ai eles disseram que não poderiam me segurar, teriam que me mandar para a frente.*

O bom é que estes obstáculos fazem o jovem Sebastião perceber quem é ele, lhe dão a consciência de sua fragilidade e de suas possibilidades. Ele tem que aprender a ser o presbítero que sonha ser':

*Eu tinha consciência de que tinha inteligência suficiente para chegar a ser um Presbítero. Os três "s", saúde, santidade e sabedoria eu tinha... Não tinha santidade porque não sabia por que caminho caminhar, mas com a vida de comunidade eu fui aprendendo...*

Muita coisa o jovem Sebastião consegue imaginar, mas uma coisa ele não consegue, embora busque ser, isto é, o que seria ser um presbítero:

*O tipo de Presbítero que iria ser, eu nem imaginava. Com a vida de comunidade fui aprendendo. Muita coisa lá dentro eu via, mas não questionava, pois eu queria ser Presbítero. Depois de Presbítero seria outra coisa...*

Seu processo de metamorfose e individualização é árduo e exige constantemente aprendizado, passando por vários estágios como os propostos por e comentados por FERREIRA (2000) e FREITAG (2005). Ao mesmo tempo em ele precisa dos formadores, colegas, outros presbíteros para seu crescimento e maturidade, ele precisa, de certa forma, "enfrentá-los", quando interferem em sua trajetória, sendo empecilhos na realização de seu sonho. O segredo do jovem Sebastião é sua "garra" em lutar, é acreditar em suas potencialidades, é sua utopia de viver.

**Seminário – Lugar da realização do ideal**

Entre o Seminário e a casa do jovem Sebastião, isto é, a casa de seus pais, há muita diferença; a única coisa que é semelhante é o lazer: em casa e no Seminário ele podia "jogar bola". Do contrário, tudo era muito diferente para Sebastião e, no Seminário, tudo ele tem que aprender. Mas ele está disposto a fazer isto e, mesmo que tivesse que fazer das "tripas o coração", ele o faria para conseguir realizar o seu Ideal:

*Com seis meses de Seminário eu me transformei...! Houve uma libertação na minha vida. Eu comecei a ver a vida de forma diferente devido à pobreza em que eu vivia antes. O simples fato de tomar café de manhã, no horário certo, almoçar, jantar, tomar banho todo dia foi para mim uma revolução...! Antes era só o básico...! (...) O Seminário e a convivência representaram uma mudança muito grande. Eu não havia tido vida de comunidade antes. Em casa, eu gostava de jogar bola. Jogava bola no sábado para ir à missa no domingo, isto em minha casa. Eu era livre e fazia isto livremente (...) No Seminário gostava de jogar bola. Sempre fui uma pessoa muito atenta. Que eu saiba, nunca "pisei na bola"... Apesar de ser da "roça", ser "caipira", sempre fui muito atento. A convivência, o ambiente me mudou muito. Lembro que no Seminário fui estudar no Colégio "X", um colégio de rico e eu ganhei um paletó, fui com o mesmo paletó todo o inverno, quando os ricos iam, cada dia com uma roupa; mas eu me sentia muito orgulhoso com o meu paletó, eu me sentia feliz...! Lembro-me também de que no Seminário, numa das refeições, quando chegou a salada, numa mesa de oito lugares, eu peguei quase tudo para mim... Ainda peguei depois o prato na palma da mão e fui comer segurando-o como eu fazia em casa... Foi uma aventura...! Graças a Deus, superei...! (...) Eu entrei no Seminário para ser Presbítero. Eu assim pensava em 1989. Eu fixei o ideal que tinha de ser Presbítero. Eu ia fazer das "tripas o coração" para ser Presbítero.*

O agir comunicativo se dá quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só prosseguirem suas respectivas metas sob a condição de um acordo

existente ou negociar sobre a situação e as consequências esperadas. O entendimento mútuo visa a um acordo que depende do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um proferimento. Mas de outro lado, "*a fala de um só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida, tomando posição afirmativamente, nem que seja de maneira implícita, em face de uma pretensão de validez em princípio criticável" (*HABERMAS, 2003, p.165). Esta fala de Habermas abre espaço para falar da formação recebida pelo jovem Sebastião no tempo de Seminário. O jovem Sebastião é um tanto passivo em seu processo formativo. O processo formativo pelo qual passa Sebastião parece ser um processo não interativo, sendo mais de integração sistêmica e não de integração social como diz HABERMAS (1987a e 1987b) e comenta STIELTJES (2001), dificultando, assim, a direção desejada pela ideia de emancipação humana como concebida pela teoria da ação comunicativa. Ele parece não participar interativamente do processo de formação e manifesta até uma certa "apatia" diante dela, mas de outro lado, dá assentimento a este processo formativo dentro de um contexto mais amplo:

> *Eu não estava preocupado com a formação ou que tipo de Presbítero seria.*

Será que o jovem Sebastião foi manipulado na construção do eu presbiteral ou deu assentimento às orientações que recebeu no Seminário, interiorizando-as, uma vez que tudo era novo para ele como num processo de abertura e abnegação? Isto nos deixa um pouco curioso. Vamos prosseguir no entendimento do processo do agir comunicativo com Habermas, buscando uma melhor compreensão deste fato na vida do jovem Sebastião.

O que percebemos na fala do presbítero Sebastião sobre o Seminário é que ele está passando por um processo de socialização. Em seu processo de socialização para a vida presbiteral Sebastião não é de todo ingênuo, ele dá a entender que não consegue "imaginar" o presbítero que almeja ser e neste ponto ele caminha no silêncio, deixando para internalizar posteriormente, conforme a compreensão do termo teorizada por MEAD E HABERMAS (1987b) e comentada por SASS (2004). O silêncio parece ser um modo de se proteger na busca de seu ideal. Ele via "muita coisa", isto é, ele percebe a realidade que o cerca, mas não questiona, não interfere; parece que ele deixa para fazer isto depois de presbítero. Por isto o tempo de Seminário para o jovem Sebastião poderá ter sido psicologicamente um grande tempo de silêncio, um silêncio falante "internamente":

> *Muita coisa lá dentro eu via, mas não questionava, pois eu queria ser Presbítero. Depois de Presbítero seria outra coisa...*

O jovem Sebastião só quebrou o silêncio, "questionou" seu processo formativo quando a interferência da formação parece ter chocado com o seu sonho de ser presbítero, isto é, ele só reagiu quando algo se interpôs como impedimento na realização de seu ideal, do contrário o silêncio era uma forma de construção do seu Eu. Assim, ele participava do processo formativo, não como falante, mas no reverso, isto é, ele não "questionava nada", mas construía, a seu modo, o seu ser presbítero. O Seminário parece ser muito estranho para o

jovem Sebastião. Isto explica um pouco seu “silêncio”, uma vez que trazia a marca de uma família independente:

> *Somos uma família muito independente...*

Entre o Seminário e o jovem Sebastião parece haver mais agir estratégico e pouco espaço para o agir comunicativo. Habermas fala do agir comunicativo *(*HABERMAS, 2002b), que parte do entendimento mútuo e do agir estratégico, que é unilateral, no qual há a possibilidade da assimetria nos atos da fala. Assim, quem aceita uma ordem sem questionar se coloca no dever de cumpri-la, caso seja necessário; quem aceita uma asserção, acredita nela e comporta-se de acordo com ela. No exemplo citado acima, vemos que no caso de haver uma imposição de um sobre o outro, sobre alguma coisa, não quer dizer que houve de todo um processo “passivo” de assentimento. Para falar sobre essa questão usaremos o conceito de “ilocucionário” e “perlocucionário” proposto por Habermas (2002b, p. 89-97). Ambos os vocábulos são intraduzíveis para a nossa linguagem, mas o que Habermas quer precisar é que “o compreender e o aceitar de ações de fala” são algo ilocucionário e tudo o que vai além disso deve ser chamado de perlocucionário, isto é, o ilocucionário se dá quando uma das partes não questiona a outra, mas compreende e dá assentimento aos atos da fala do outro; já, quando um esconde do outro sua intenção, há o efeito perlocucionário, o qual não aconteceria, caso o falante ou o ouvinte tivesse declarado desde o início qual seria sua intenção. Tanto no processo ilocucionário quanto no perlocucionário se configura mais o agir estratégico. O agir estratégico, deficiente como mecanismo de entendimento mútuo, não descarta as interações, só que as interações acontecem com o ocultamento um do outro e/ou de ambas as partes das intenções particulares ou do verdadeiro objetivo que cada um almeja alcançar. No caso do agir comunicativo o entendimento mútuo atravessa todo o processo de interação, embora tenha os limites de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente; no caso do agir estratégico, o que existe é um jogo de poder. No caso do Sebastião, os formadores do Seminário têm o poder de “mandá-lo embora” ou o de ajudar na realização de seu ideal. Sebastião parece que foi ”perlocucionário” no assentimento que demonstrava ter ao processo formativo, pois tal submissão parece ser, na maioria das vezes, apenas aparente, pois Sebastião parece construir seu modo próprio de ser presbítero ou ter protelado tudo para depois de ordenado, o que é mais visível em sua fala:

> *O tipo de Presbítero que iria ser, eu nem imaginava. Com a vida de comunidade fui aprendendo. Muita coisa lá dentro eu via, mas não questionava, pois eu queria ser Presbítero. Depois de Presbítero seria outra coisa...*

No agir estratégico a linguagem encontra-se transformada num simples meio de informação. Os aspectos ilocucionários estão enfraquecidos e não se tem o pressuposto de que a orientação que está sendo dada se sustenta na validez. A linguagem abolida no processo de interação e debilitada por causa da “cumplicidade” de intenção passa a preencher apenas as funções de informação, deixando em suspenso a própria comunicação. Quando Habermas fala em “acordo” ou “entendimento”, refere-se a certas possibilidades da linguagem comunicativa. O próprio conceito de ação comunicativa está intimamente ligado à possibilidade

de se estabelecer um entendimento linguístico. O agir estratégico, por sua vez, representa uma violação proposital das normas convencionadas do entender-se com o outro sobre algo, ou, nos termos habermasianos, uma violação das "pressuposições pragmáticas do entendimento linguístico" (Cf. 2002b, p. 109-116). O emprego da linguagem para fins de entendimento se deve a um saber intuitivo que os indivíduos socialmente possuem. Para Habermas o próprio "*conceito de ação comunicativa desenvolve a intuição de que o 'telos' do entendimento é inerente à linguagem" (2002b, p. 116).* Este saber se revela como uma competência comunicativa adquirida pela inserção no mundo da vida e que se utiliza na ação comunicativa. O jovem Sebastião parece demonstrar "saber" apenas que quer ser presbítero, mas não consegue "imaginar" o que seria de fato um presbítero. Desta forma, resta ao jovem Sebastião o silêncio, pois ele tem a intuição de que tem condição para ser um presbítero, mas o que é ser presbítero só vai se tornar claro a partir de sua experiência de presbítero. Antes, Sebastião não tem "chão" para o diálogo. Mas, se o tivesse, mudaria alguma coisa? Talvez sim, talvez não, pois vemos, no dia-dia, muitos presbíteros dizendo "eu faria o mesmo", isto é, me submeteria ao processo formativo proposto pela Igreja para realizar o meu sonho, pois o presbiterato pode se revelar como o "topo da montanha" e, para chegar lá, a pessoa poderá se anular, fazer das "tripas coração". Será que foi isto que aconteceu com o jovem Sebastião? Sua fala neste ponto abre espaço para esta compreensão:

> *Minha única preocupação era ser Presbítero, tornar-me presbítero. Eu nunca me preocupei em fazer um curso de especialização, mestrado ou qualquer outro estudo. Ser Presbítero era o "topo da montanha". Ser Presbítero para mim é o suficiente.*

O jovem Sebastião só quebrou totalmente seu silêncio a partir de uma "terapia" que ele mesmo resiste fazer. Até então Sebastião parece dar assentimento a tudo que recebe no Seminário, reagindo somente quando alguma coisa se interpunha fortemente como empecilho de seu ideal. Assim, não havia agir comunicativo entre Sebastião e o Seminário; o único entendimento que parece haver entre Sebastião e o Seminário é que o Seminário é o lugar de formação do presbítero e ele quer ser um presbítero. O resto parece ser muito complexo.

A terapia parece ter aberto as portas para as futuras metamorfoses, possibilitando uma emancipação maior na vida de Sebastião. Se até então o processo de socialização do Seminário tinha favorecido sua emancipação de uma estrutura de "miséria", "de pobreza", "de não ser", Sebastião ainda "não questionava nada", não participava do processo formativo interativamente, mas estrategicamente; a partir da terapia, "explodiu tudo":

> *Indo para a Teologia, o contato maior foi com a comunidade, isto é, em formar liderança, organizar o povo. Isto foi clareando mais a minha decisão vocacional. Mas o que me marcou mesmo foi uma terapia com uma psicóloga que naquela época era para todos os seminaristas! Nessa terapia eu pude colocar para fora o que realmente estava entravando a minha caminhada. Éramos vinte e dois; cada segunda feira era um e eu ia adiando até que um dia não foi possível mais. Eu tive que falar e foi um choro só! Foi a libertação minha. Minha libertação aconteceu aí. Aí eu marquei minha ordenação diaconal, no terceiro ano de Teologia. Foi à libertação porque eu falei da morte de meu irmão, algo que estava "entalado" dentro de mim. Com cinco anos de idade ele tinha morrido e a vizinha havia falado que meu irmão morreu de fome...! Ele tinha morrido, não de fome, mas de tétano por causa de uma picada de caranguejo. Isto ficou marcado em mim. Ele morreu eu deveria ter sete ou oito anos. Aquilo me marcou. Por isto eu era introvertido. Depois, "explodiu" tudo!*

Mas o que “explodiu”? Ou por que somente agora “explodiu” alguma coisa? Veremos isto na análise psicológicas das falas que se seguem. Mas não podemos deixar de falar que o processo formativo, de certa forma, era visto com resistência pelo jovem Sebastião porque existia uma “ferida” muito grande, isto é, a ferida da morte, das razões da morte de seu irmão. Tal ferida o fazia ficar reticente à formação. O de que ele precisava primeiro era de algo que o curasse de sua “ferida” e não de informação ou formação para ser presbítero. Tanto é que ele diz nem ter dado muita atenção ao que os formadores falavam.

**Sebastião, de um ator sem envolvimento, sem convicção, sem identificação, para ator convicto de seu papel de presbítero**

A antinomia profissão e vocação não ajudam a viver o presbiterato na ótica dos valores, pois o candidato pode abraçar o presbiterato pelas gratificações devotadas a este papel por parte dos fiéis ou de si mesmo; ou por o presbiterato representar um fim em si mesmo; ou por um apego a este papel; ou falta de opção de vida. Hoje, mais do que nunca, se tem uma exigência de encontrar novas formas para crescer no ministério. Uma posterior consequência da ligação do papel de presbítero com os valores levam a abraçar o presbiterato mais por convicção do que pelo papel. Mas isto só se torna possível com a internalização dos valores. A internalização dos valores dá psicologicamente um sentido próprio ao indivíduo e favorece a eficácia do seu trabalho. Assim, cada atividade passa a ser “*utilizada como meio para exprimir e realizar os valores que a transcendem em função dos quais se escolhe a atividade” (CENINI & MANENTI, 1988, p. 371).* O valor indica as convicções e oferece as motivações para o cumprimento dos papéis, os papéis são modos para manifestá-las e torná-las operativas; as convicções são, por natureza, estáveis e revelam a identidade do eu, os modos concretos de atuar podem mudar. O valor, enfim, transcende a pessoa, o papel nem sempre é necessário. O oposto para a orientação ao valor é a orientação para o papel, na qual a atividade é vivida como fim em si mesma ou por gratificação. A pura representação do papel pode falsear a autenticidade do Eu, como diz Ortega y Casset (2002) e Heidegger (2000). O presbítero Sebastião, embora ficando na antinomia de vocação e profissão, revela maturidade presbiteral ou dizer que ser presbítero para ele é convicção:

> *Então, eu passei a viver o meu sacerdócio a partir da minha convicção e sempre aprendo com o erro dos outros a nunca fazer o que os outros fazem. (...) O presbítero é que teria que ter mais convicção plena de que, naquele momento da consagração, ele está se entregando totalmente nas mãos de Deus.*

O intuito aqui não é fazer uma eclesiologia ou falar da instituição Igreja, mas perceber também o presbítero Sebastião num conflito de papel e ator. O presbítero Sebastião dá a entender em sua fala que passou por um processo pós-convencional, nos dizeres de Habermas (1983), na sua visão de Igreja, o qual o levou à criação de seu próprio modelo de ser presbítero. Isto se dá a partir das suas experiências acontecidas em sua vida presbiteral. Na sua primeira experiência de presbítero, isto é, como “presbítero jovem”, vai mudar sua visão de presbítero. Mas há uma experiência missionária e parece que esta vai significar mudanças na sua visão de Igreja e, posteriormente, na visão de presbítero. Parece que as metamorfoses presbiterais somente passam a ser significativas para o presbítero Sebastião a

partir de sua experiência missionária. Assim, confirma a visão de Dom LORSCHEIDER (2002), que a imagem do presbítero está ligada simultaneamente à existência histórica da Igreja e à eclesiologia que lhe corresponde:

> *Eu disse para o bispo que queria fazer uma experiência missionária e pedi que ele me mandasse ou iria sem sua liberação, ai ele me mandou! Fiz o curso em Brasília, foi muito bom, para aprender a cultura e os costumes do povo do Araguaia. Isto foi no ano de 1997 e em janeiro de 1998 eu fui para o Araguaia. Fui para Conceição do Araguaia e tomei conta da paróquia de Redenção, Cristo Redentor. O Bispo era "Y' (...) A cidade onde fiquei tinha 80 mil habitantes, com duas paróquias. Tinha 80 pastores, quase 75% da população era de evangélicos. Depois, voltando para a Arquidiocese, reassumi meu trabalho e estou vivendo nas paróquias...! A experiência missionária me abriu a visão de Igreja; a visão de Igreja que temos, isto é, a que aprendemos na faculdade de Teologia, é bem diferente da visão na prática. A Igreja missionária mesmo é bem diferente do que nós vivemos aqui na Arquidiocese, nem se compara. Eu acho que todo Presbítero pelo menos deveria ter um ano de experiência missionária para mudar a visão, não de mundo, mas de Igreja. Aí você deixa sua localidade para ver outra realidade diferente. Tudo muda quando nos deparamos com a experiência missionária. Muda a moral...! Mudou tudo! A religião é mistério e não tem como dar exemplo prático. Aprendi a dialogar com os grupos, com as pastorais, com as pessoas, a coordenar um setor... Tudo isto mudou! Não mais aquela "coisa" clerical, aquela visão hierárquica acabou. A visão é comunitária, tudo é distribuído, é partilhado.*

Para nossas análises em Psicologia Social importa perceber aqui a estruturação do eu presbiteral de Sebastião, tendo de um lado as doutrinas permanentes da Igreja sobre a figura do presbítero e o seu processo de individualização que se dá através da sua emancipação de alguns postulados dessa doutrina. No contato com outra realidade, em outras terras e outros povos, o presbítero Sebastião se depara consigo mesmo e parece "burilar" melhor o presbítero que quer ser. O contato com os outros presbíteros também o faz rever seu modo de ser presbítero e suas utopias presbiterais:

> *Como "presbítero novo", tive minha primeira experiência com o Presbítero de "X" Município, o Mons. "X". que estava doente. O Monsenhor de batina e eu de bermuda. Fazer o que?! É assim mesmo! Dali fui para "Y" Município, com cinco meses tive um desentendimento com o Pároco e não sei se ele gosta de mim ou não...! Ai fui para "Z" Município, onde dois colegas estavam se preparando para deixar o ministério, coisa que não passava pela minha cabeça o Presbítero ter caso com mulheres, até então, presbítero era santo. A partir daí, mudou todo o esquema. Então, eu passei a viver o meu sacerdócio a partir da minha convicção e sempre aprendo com o erro dos outros a nunca fazer o que os outros fazem. Ser Presbítero, para mim era servir, visitar, organizar o povo e assim por diante... Celebrava missa, batizado, mas sempre muito "caxias", muito rigoroso nas exigências pastorais; sempre cobrei, nunca deixei passar nada. Não fui um Presbítero relaxado, não sou um Presbítero progressista, mas não sou um Presbítero tradicional também não... Claro!*

A compreensão que o presbítero Sebastião tem da Igreja, do ser presbítero, de sua função na Igreja, "tudo mudou". Sebastião se sente livre e em condição de falar e de dar a sua opinião. Ele agora assume com convicção sua identidade presbiteral, sempre aprendendo com os outros, mas nunca fazendo o que os "outros fazem". Talvez esteja aí seu ponto de maior emancipação e individualização presbiteral. Veja como ele se expressa:

> *A partir daí, mudou todo o esquema. Então, eu passei a viver o meu sacerdócio a partir da minha convicção e sempre aprendo com o erro dos outros a nunca fazer o que os outros fazem.*

O presbítero Sebastião, até então, não era sincero em sua vivência presbiteral, isto é, ele não se realizara como presbítero? O fato é que o contato com os outros presbíteros o faz descobrir o presbítero que ele sempre sonhou ser, isto é, "ser presbítero por vocação e não por profissão". Neste ponto, psicossocialmente, se fez interessante retomar as discussões sobre a três vias para a compreensão da identidade na modernidade. A "convicção" do

presbítero Sebastião parece se encaixar melhor na via do catolicismo iluminado, da qual fala Habermas (2001b). O que também fica claro é que o presbítero Sebastião até então cumpria bem um papel de presbítero e agora ele passa a ser ator desse ministério. Mas o que o levou a fazer esta descoberta e assumir o seu ministério com "convicção"? Antes ele apenas era um cumpridor de "papel" e agora ele passa a ser ator? O assumir a identidade presbiteral como "vocação" seria uma maneira de continuar a buscar sua individualização?

Olhando, a grosso modo, para esta tomada de posição do presbítero Sebastião, podemos dizer que ele se rebela contra as estruturas "identitárias" do magistério da Igreja Católica sobre o presbítero e proclama seu modo próprio de viver o seu ministério. Esta sua posição, de certa forma, o coloca fora dos quadros da Igreja, uma vez que agora ele assume o seu ministério de acordo com a sua convicção e não de acordo com as normas do magistério da Igreja. Mas, fazendo uma digressão e olhando para a história das religiões, não só para a religião cristã, é possível perceber que todas as religiões nascem com a pretensão de universalidade e possuem mais ou menos espaços de tolerância interna e externa para a convivência de seus membros e o relacionamento com o mundo. Para Habermas (2002) toda religião tem um momento de preitear a universalização de suas normas e valores, isto é, de transcendência universal. Desta forma, o presbítero Sebastião não está fora dos quadros da quadra da Igreja. Ele só ficaria fora se seu comportamento fosse muito conflitante com a capacidade de tolerância do próprio magistério da Igreja.

O presbítero Sebastião não universaliza o seu modo de ser presbítero nem aparenta ter esta pretensão; o que então ele faz? Ele busca, na própria universalização da religião, um espaço para firmar seu modo de ser presbítero, isto é, mostrando que o Reino de Deus é maior que a Igreja. Desta forma ele justifica seu modo "próprio" de ser presbítero. De certa forma ele não se preocupa tanto, agora, em ser presbítero, mas sim, em ser presbítero missionário, transcendendo o próprio contexto da Igreja, isto é, colocando o próprio modo de ser presbítero além das estruturas da Igreja. Esta sua tomada de posição é justiçada com a sua compreensão sobre o Reino de Deus que é maior do que a Igreja.

Sua pretensão não é a universalização de seu "modo próprio de ser presbítero". A convicção de que o Reino de Deus é maior do que Igreja, o presbítero Sebastião a tem, no intuito de garantir sua liberdade pessoal ou sua individualidade. O que existe aí é um diálogo monológico, isto é, um diálogo interno. O que o presbítero Sebastião faz não é a manifestação de uma consciência universal, pois ele não cogita sobre a possibilidade de uma atitude dialógica com uma segunda pessoa, que no caso seria o magistério da Igreja nem busca argumentar, como diz Habermas (2003) para validar seu modo de ser. Trazendo a fala de Habermas, no contexto da Psicologia Social, para a compreensão das políticas identitárias do magistério da Igreja Católica por parte do presbítero Sebastião, vemos que ele fala a partir do "mundo subjetivo" de sua vivência, mas ele não se lança para o nível do discurso argumentativo na busca de consenso para sua posição. O que hora ele é como presbítero é o que dá sentido a sua vida e isto basta, pois, agora, ele vive sua vida como "vocação":

*Porque eu vivo a vocação e não a profissão. Ser Presbítero, para mim é vocação, não é profissão. Por isto é que não recebo. Nunca recebi missa...! Pronto!*

De outro lado a fala do presbítero Sebastião se desenvolve no eixo interno entre objetividade e intersubjetividade em favor de uma 'prioridade objetiva'. O distanciamento monológico, segundo Habermas (2003), é um meio de conseguir a independência epistêmica. O presbítero Sebastião está num diálogo monológico, pois este é o único meio de que ele dispõe para garantir a independência epistêmica ante a autoridade coletiva da respectiva comunidade linguística que é a Igreja. Mas tal entendimento individual do presbítero Sebastião falseia o entendimento linguístico. É por isso que o presbítero Sebastião vai continuar vivendo o seu presbiterato a partir de sua 'convicção' e sua fala é desprovida de qualquer pretensão de mudanças das estruturas da Igreja. Para que alguém tenha a pretensão de mudança de algo é necessário que seu ato de fala leve em conta o aspecto "do entender-se/com um outro/sobre algo" como diz HABERMAS (2002b). Isto não quer dizer que sua fala é desprovida de validez, mas que não tem pretensão de validez.

O discurso do presbítero Sebastião sobre as mudanças na Igreja se caracteriza mais como um monólogo. Mas ele pode significar também um conteúdo proposicional com a pretensão por parte dele da possibilidade de mudança da Igreja, pois sua fala não é desprovida da criticidade.

Para Gonzzens a Igreja deve romper o "silêncio sagrado" e partir para uma "honestidade redentora" e corajosa para mover-se numa direção mais saudável e santa. Desta forma não há uma estabilidade interna, com relação ao presbítero; se há, é apenas aparente. Olhando para a fala do presbítero Sebastião, vemos que, durante o processo formativo, há um maior acatamento das orientações do magistério da Igreja, mas depois de ordenado esta questão se enfraquece. Dentro desta perspectiva é que entendemos o acatamento passivo ou silencioso de muitas normas da Igreja e os poucos que ousam questionar. Questionar é correr o risco de ficar fora da instituição. Quem decide o perfil do presbítero não é o indivíduo, mas o próprio magistério da Igreja Católica. Mas será que todas as mudanças do mundo não levam o magistério da Igreja Católica à reformulação da figura do ministro ordenado, como preconiza LONBINGER (2004)?

Mas qual é identidade do presbítero Sebastião? Quem é ele? Ele não é "relaxado" nem "progressista" nem "tradicional". Afinal, qual é sua identidade?

*Ser Presbítero, para mim era servir, visitar, organizar o povo e assim por diante... Celebrava missa, batizado, mas sempre muito "caxias", muito rigoroso nas exigências pastorais; sempre cobrei, nunca deixei passar nada. Não fui um Presbítero relaxado, não sou um Presbítero progressista, mas não sou um Presbítero tradicional também não... Claro!*

A partir deste questionamento, Sebastião sente-se na necessidade de dizer quem ele é como Presbítero. Ele disse tudo o que não é, para depois afirmar a sua individualidade de presbítero. O que ele busca é a afirmação de sua individualidade. Ele faz tudo que um presbítero faz: vive o "serviço", "visita as pessoas"; "organiza o povo"; "celebra missa"; "batiza"; "é rigoroso pastoralmente". Estas são "notas" ou "qualificações" de um presbítero "ideal", mas ele usa o verbo no passado para dizer isto, pois agora ele é diferente. Não quer dizer que ele

deixou de fazer o que é próprio do presbítero, mas sim que ele é diferente dos outros, isto é, ele busca sua identidade presbiteral. Assim, enquanto presbítero ele é igual a todos os outros e faz o que todo presbítero faz, enquanto indivíduo presbítero, ele é ele e ninguém se parece com ele.

**Conclusão – presbítero missionário**

A identidade presbiteral cultivada pelo presbítero Sebastião é a missionária. O presbítero Sebastião se identifica com o presbítero missionário. Neste ponto, sua identidade presbiteral se insere na mesma tradição da Igreja de Jesus Cristo que é "ide" e não "Vinde", isto é, não é esperar que os cristãos venham para dentro da Igreja, mas ir ao seu encontro. Esta proposta foi aprofundada pela Igreja Católica com o Concílio Ecumênico Vaticano II. Assim, o presbítero Sebastião se insere na proposta da Igreja mais na linha deste Concílio.

A identidade presbiteral é ser doação a serviço da humanidade, ela é mais bem compreendida em relação à missão a serviço da humanidade do que em relação à própria realização pessoal. A realização pessoal advém desta capacidade de doação de si mesmo. Esta riqueza da identidade presbiteral que os presbíteros do Brasil têm retomado em seus encontros (VV.AA.2001), à luz do Concílio Vaticano II, é uma identidade que valoriza o "nós" que, segundo Habermas, é maior do que a consciência do "eu" (2007). É está consciência do "nós" que proíbe o particularismo. Em sua história de vida o presbítero Sebastião parece estar sempre retomando a consciência do "nós" como possibilidade de tomada de consciência de si mesmo. Entender a identidade presbiteral em relação à missão é fugir da política do poder, do dogmatismo, do tradicionalismo que, segundo MEYER-WILMES (1999), travam as possibilidades de inovações neste ministério. Ser presbítero no mundo moderno, pluralista, secularizado exige sempre convicção dos membros de qualquer instituição religiosa, que se apresente para levar uma mensagem de fé, de esperança e de vida para esta sociedade. Para o presbítero Sebastião, a grande metamorfose que se deu em sua vida, que abriu sua visão de Igreja e o fez ser um presbítero mais aberto, mais democrático, mais humano, foi sua tomada de consciência com uma realidade diferente da sua, isto é, sua experiência missionária, sua experiência de estar no meio do povo. Esta experiência de estar no meio do povo é uma das riquezas da identidade presbiteral que vem sendo aprofundada pelos presbíteros do Brasil (VV.AA., 2001). Ser um presbítero no meio do povo é ir na contramão da busca do poder, de *status,* de comodidade. Segundo GULA (2001) o poder é ambíguo e parece frequentemente ser uma realidade muito buscada e almejada dentro dos quadros da Igreja Católica. O lado "negro" do poder está associado a um estilo de liderança que controla e domina, intimidando e oprimindo. Este lado "negro" reduz as pessoas com quem se trabalha a meros "ouvintes" e "executores" de ordens, tornando as pessoas passivas e sem vós. Essas imagens negativas contradizem o que se espera do presbítero. Mas o poder tem também o seu lado positivo. Ele está ligado à capacidade de influenciar os outros. A autoridade, um conceito correlato, é legitimada pelo poder. A pessoa tem autoridade quando é reconhecida pela comunidade como seu representante. No ministério presbiteral isto vem através da ordenação. Ter autoridade dá

ao presbítero o direito de ser ouvido e seguindo em questões religiosas, mas também traz o dever correlativo de usar o poder e a autoridade para o bem da comunidade, não em benefício próprio. O presbítero Sebastião problematiza esta questão do poder. Para ele a Igreja anda muito "ciosa do poder". E aí define que ser presbítero para ele é "ser serviço" e não poder.

Olhando por este prisma, o presbítero Sebastião de novo se individualiza quando não mais se iguala aos outros presbíteros, mas se coloca "do lado de fora" para lançar sua visão. Somente assim ele continua escrevendo sua história pessoal e sendo inconfundível. O presbítero Sebastião parece fugir psicologicamente da domesticação como presbítero que, segundo GOFFMAN (1996), faz parte das orientações das "Instituições totais".

O magistério da Igreja Católica tem uma proposta de identidade presbiteral, que podemos chamar de convencional. O candidato, ao entrar para o processo de formação, leva um ideal que podemos chamar, em comparação com o modelo da Igreja, de pré-convencional. Para Habermas (1983), a autonomia, a emancipação na capacidade do indivíduo agir de forma pós-convencional. Um presbítero pós-convencional é aquele que foi capaz de se emancipar do modelo convencional e construir o seu modelo próprio. Subverter o modelo convencional de presbítero, sedimentado ao longo de "dois mil anos de história do cristianismo", exige muita determinação, coragem, utopia. Mas somente isto poderá levar à maturidade. Buscar a mudança é ter o utópico como possibilidade de mudança. Esta utopia cria a possibilidade de levar a pessoa a construir sua própria identidade, isto é, uma identidade pós-convencional. Parece que é desta forma que o presbítero Sebastião vem buscando compreender sua identidade presbiteral.

Um outro dado, também complexo, que nos chama a atenção na fala do presbítero Sebastião é sua insistência sobre a questão afetiva. Sabemos que o mundo mudou muito na maneira de lidar com a questão afetiva, o que conta para a sociedade moderna é o princípio do prazer, da satisfação. Mas a Igreja Católica, enquanto instituição religiosa, parece continuar insistindo nas mesmas normas, princípios, valores e comportamentos da Idade Média, quando o que contava era o sacrifício, a resignação, a mortificação; parece faltar espaço para a acolhida do novo, para adaptação às evoluções da modernidade, faltam metamorfoses, como diz VELASCO (1998), e isto pode ser aplicado no modo como o magistério da Igreja Católica tem compreendido a identidade presbiteral.

A rigor, a racionalidade moderna não dispõe de metas nem de objetivos determinados e fixos para os quais necessariamente se dirija o progresso social; portanto, tal progresso é genericamente criador, isto é, a criatividade é essencial ao progresso. Mas, como existe um princípio de contradição entre democracia e individualidade, a racionalidade moderna permite criar abstratamente uma organização social como totalidade universal, isto é, uma sociedade abstrata. Digo abstrata porque, na prática, o que temos são pequenos "guetos" fechados sobre si. Tudo isto falamos para poder fechar nossa conclusão com uma das falas do presbítero Sebastião, isto é, de maior democracia interna a Igreja. A Igreja Católica sempre pregou a democracia, a igualdade entre os sexos, a liberdade, mas, na sua prática ela é hierárquica e existe uma supremacia da hierarquia de uns indivíduos sobre os outros. É esta falta da

democracia que o presbítero Sebastião reclama, sobretudo na eleição do papa e bispos, como também é esta uma das suas utopias presbiterais:

*Na eleição de Papa e de Bispos teria que haver uma maior participação dos leigos também.*

### 3.3 - Presbítero José

**Introdução**

Nos comentários e análises que se seguem, não usamos o nome verdadeiro do presbítero, mas sim fictício, embora ele escolhesse ficar com o seu próprio nome, bem como são fictícios os nomes próprios e os nomes de municípios ou países. Tal medida foi tomada por orientação do Prof. Antônio da Costa Ciampa, tendo em vista garantir o anonimato dos outros envolvidos na história.

O presbítero José, com mais de cinquenta anos de presbiterato e setenta e nove anos de vida, tem uma história rica de significado para a vida presbiteral e com muitas "metamorfoses" e um constante processo de individualização. Tal história de vida se torna "emblemática", no sentido de que ele preenche os requisitos da tradição da Igreja Católica para ser um presbítero e ao mesmo tempo tem muito de secularização em sua vida particular; ele gera um modo próprio de ser presbítero. Sua história de vida é muito interessante por se tratar de um presbítero já "idoso" e ter passado por várias experiências, desde ter conjugado a vida presbiteral com a vida profissional laica, o que não é tão comum no meio presbiteral, pois ou se é presbítero e se vive o tempo integral para a Instituição ou se afasta do magistério para exercer uma profissão com carteira assinada e tudo o que a sociedade secularizada oferece nesse campo; ter residido em vários países; ter passado por experiências duras de pobreza e guerra; ter presenciado as mudanças da Igreja com o Concílio Ecumênico Vaticano II e, depois de tudo, continuar fiel à tradição da Igreja e, ao mesmo tempo, querer e sonhar com mudanças dentro da estrutura da Igreja.

Sua história é encantadora em diversos aspectos e traz um certo "ar" de alguém que fez e faz história no mundo moderno de modo consciente dos valores da fé cristã, da Instituição da qual faz parte e, de outro lado, aberto, em muito aspectos, ao processo de secularização do mundo moderno. O mundo moderno é o mundo da democracia. Numa sociedade democrática se permite maior fluxo de mudanças, de abertura e flexibilidade, em contraposição a uma sociedade hierárquica, tradicional, na qual cada um tinha seu lugar determinado e não eram permitidas muitas mudanças e flexibilidade. Ele conserva o espírito renovador do Concílio Ecumênico Vaticano II. Para OLIVEIRA, "*padres que já passaram dos sessenta anos de idade conservam o mesmo ideário renovador daquele tempo, ainda que tenham refreado o ímpeto próprio aos jovens" (in MEDEIROS & FERNANDES, 2005, p. 60).* O presbítero José demonstra continuar fiel à Igreja Católica, à vivência da Palavra de Deus e àquilo que o identifica como presbítero e, de outro lado, sonha com uma Igreja mais democrática, mais aberta às transformações e à secularização da sociedade. As etapas de vida elencadas por ele são vividas de modo utópico, mas tendo sempre a mística cristã da preocupação com o "outro".

> (...) Também procurei alimentação para a família na zona rural, fora de Haya. Por isto viajei muito de bicicleta, consegui trazer grandes queijos, legumes e frutos do mercado negro clandestino. Consegui ajudar um sitiante da zona rural a tirar leite, o que aprendi e podia levar dois litros de leite para a família todos os dias (...) *No Brasil estou vivendo minha quarta vida sacerdotal. Primeira vida, juventude, depois minha formação no Seminário; em seguida, vida sacerdotal na França, Holanda, Holanda como emérito e depois no Brasil.*

O presbítero José encaixa-se bem no sentido etimológico da palavra presbítero. Etimologicamente, ancião, em grego, significa presbítero. No judaísmo palestinense, primeira metade do século II a.C., já havia comprovadamente o conselho de anciãos, presbíteros. Eles eram homens que se distinguiam pela experiência de vida, sabedoria e disponibilidade para a edificação das comunidades. Esse conselho de anciãos fazia parte do Sinédrio. Segundo MACKENZIE, "*todos os anciãos mencionados nos evangelhos representam essa classe, sendo geralmente mencionados juntamente com os escribas ou os sacerdotes ou ainda com ambos" (*1983, p. 43). O presbítero José celebrou em 29/06/2008 cinquenta e quatro anos de vida presbiteral.

O presbítero José também traz uma riqueza de detalhes para a vivência presbiteral, uma vez que demonstra ter consciência do que significa ser presbítero num mundo moderno e de que existe uma distância entre os presbíteros da modernidade, os presbíteros da Idade Média e os do início do Cristianismo, como diz o padre Haring: "*Os Atos dos Apóstolos, as epístolas de Paulo e muitos documentos dos primeiros séculos, dão-nos uma ideia da grande multiplicidade de carismas e de ministérios desde a origem da Igreja. Uma coisa é evidente: o tipo de padre pós-tridentino, aquele padre 'competente' em tudo e ao mesmo tempo uniformizado, não existia" (1995, p. 68).*

Algo que também é digno de nota, no relato do presbítero José, é o processo psicossocial de idealização e encantamento do presbiterato pelo qual passam aqueles que abraçam a vida presbiteral e, consequentemente, o desencantamento e a tomada de consciência do que realmente é ser presbítero. Para ser presbítero, José passa a fazer parte da Igreja Católica. Dentro da Igreja Católica lhe é apresentado o presbítero ideal, isto é, ser presbítero é poder ocupar um lugar muito bom, onde deve existir uma fraternidade exemplar, uma proximidade maior de Deus. O presbítero José passa por momentos de pobreza, de conflitos com colegas, com o bispo e até mesmo pelo desencantamento da Instituição e desencantamento daquilo que ele procurava como objeto de seu desejo.

A vida do presbítero José se caracteriza também por um constante processo de emancipação. A emancipação a que chega o presbítero José pode ser vista, nos moldes de Habermas, em três dimensões: dimensão social, dimensão temporal e dimensão religiosa (Cf. 2004b, p.10). Na dimensão social temos a capacidade de "assumir responsabilidade pelos próprios atos e contrair compromissos com seus semelhantes". José é aquele que assume a responsabilidade pelos atos, isto é, ordena-se presbítero por que quer; está sempre buscando ajudar as pessoas, usa grande parte de suas economias para a promoção social. Na dimensão temporal, temos "a preocupação consigo mesmo que cria uma consciência da historicidade de uma existência, que se realiza nos horizontes do futuro e do passado". José está sempre revendo sua vida, cuidando de sua saúde e buscando a plenitude de realização pessoal. Na

dimensão religiosa temos “a prestação de contas de vida à luz do Sermão da Montanha”. O presbítero José se mantém fiel à consciência religiosa, busca a “absolvição” de suas faltas e já como que presta contas de modo responsável pelos seus atos. Sua história de vida é rica de todos estes significados.

É dentro desta ótica que vamos analisar a vida do presbítero José.

**Apresentação do presbítero José**

A identidade constitui um tema “apaixonante, desafiante e pertinente” no dizer de Ciampa (Cf.2001, p. 14). E onde houver gente haverá a questão da identidade.

Comecemos nossa análise psicossocial da história de vida do presbítero José com o significado etimológico de nome que é – “Chefe principal” ou o que está na vanguarda. Ter um nome, segundo Ciampa, significa algo que lhe foi dado e com o qual o indivíduo deve se identificar. O que nomeia José é seu nome e não sua função nesta primeira apresentação: ele é o “José”, mas sua função fica oculta. José passa a citar o lugar onde nasceu: Roterdã, isto é, sua origem como nacionalidade. Em seguida diz a que credo pertence, isto é, sua crença. Três qualificativos: ser o José, de “X” país e católico. Isto, segundo a cultura desse país, é o suficiente para uma primeira apresentação:

> *Eu, José, nasci na cidade “X” 28/04/1928 e fui batizado no mesmo dia, na paróquia de Nossa Senhora de Lourdes.*

O presbítero José se identifica como nascido na cidade “X” em 28/04/1928 e batizado no mesmo dia. Isto faz parte de sua identidade. Ele se apresenta falando do seu nascimento e de seu batismo, tudo acontecendo no mesmo dia. Para a Igreja Católica o batismo representa a porta de entrada na Igreja. As famílias católicas foram educadas para que, tão logo nascesse uma criança, batizá-la e foi isto que aconteceu com o pequeno José.

O batismo vem a ser a orientação e a marca de toda a vida do pequeno José. Na Igreja católica, o batismo é o primeiro sacramento, isto é, o sacramento que abre as portas para os outros sacramentos, que introduz o indivíduo na vida de comunidade. Ser batizado faz parte de um ritual de pertencimento à comunidade Igreja Católica. Por isto, logo de início o presbítero José acrescenta: “fui batizado”. O presbítero José nasceu numa sociedade marcada pela cristandade. Tal sociedade não concebia uma família sem religião. Nessa sociedade, nascer e ser batizado eram coisas inseparáveis. Na própria maneira de conceber a vida estava o nascimento para a vida natural e o nascimento para a fé. Antes dos impactos da modernidade, pertencer a uma família era ter os mesmo valores e a mesma crença da família. Assim, a vida do pequeno José é inserida no âmbito da continuidade, da semelhança e não no diferente, na possibilidade do exercício da individualidade. O modelo por excelência para todos os cristãos é Jesus Cristo. Jesus foi batizado por João Batista, filho de Zacarias, sacerdote de Israel (Cf. Mt 3,13-17). O batismo é a consagração de Jesus ao Pai e à salvação do mundo. Olhando para o presbítero José vemos a importância dada por ele também ao batismo:

> *(...) fui batizado no mesmo dia, na paróquia de Nossa Senhora de Lourdes.*

**A família do presbítero José**

Mas precisamos saber quem é o presbítero José. Para sabermos quem ele é, precisamos ouvir suas histórias. Ele continua sua apresentação falando de sua família e do lugar que ocupa entre os irmãos, isto é, o terceiro filho entre seis irmãos. O fato desta declaração é importante, pois ser o terceiro filho entre seis irmãos é ser mais um. O que conta sempre numa família é o primeiro e o último filho ou aquele de sexo diferente. Para o presbítero José não há esta distinção, ele é mais um filho:

> *Eu, José... fui o terceiro de seis filhos ... depois de trabalhar num Banco na cidade "y" o pai se tomou o primeiro gerente da nova agência desse Banco,* em Haya*... a mãe, "X", sofreu sempre de pressão alta, teve derrames, ficou paralisada, recuperou-se mais ou menos e da terceira vez ficou em coma e morreu em 1948 .. nós, os seis filhos crescemos, mais ou menos dois a dois; assim, eu com o irmão Bert, de dois anos mais novo.*

Num primeiro olhar lançado sobre o sistema genealógico, José ocupa um lugar, ele é o terceiro filho. Se passarmos desse olhar exterior para o significado psicológico vivido pelo *ego* nesse sistema de lugares, o que logo chama a atenção é o caráter de atribuição, devido ao próprio nascimento, de um lugar fixo na linhagem; é esse lugar que, antes de qualquer conscientização de si, lhe é conferido, aos olhos da instituição civil, a identidade designada pelo termo filho de... irmão de... com o nome de... Concentrando sobre o significado que tem para o indivíduo essa identidade civil, antes de poder ser "si mesmo" e de ser sujeito de percepção, de ação, de imputação, de direito, o ser humano continua a ser "objeto". O nascimento faz do indivíduo um "objeto" sem preço, fora do preço, essa coisa que está fora do comércio ordinário. A transmissão da vida, ela própria instituída como humana pelo princípio genealógico, é transmissão da legenda familiar, transmissão de herança de bens mercantis e não-mercantis, transmissão, por fim, resumida na atribuição de um nome. É a família que nomeia o nascituro. Eu me chamo... meu nome é... É essa concentração de tesouro de transmissão da vida na nominação que permite falar pela primeira vez em reconhecimento na linhagem: fui reconhecido filho de... Como o indivíduo é reconhecido por um nome, ele mesmo passa a se reconhecer como tal e esse inestimável objeto pode dizer: "eu sou". Graças a essa interiorização progressiva do olhar genealógico, o *ego,* com a relação ao pai e à mãe nada se interpõe nem mesmo com relação aos irmãos, pois trata-se apenas de um lugar, há um reconhecimento mútuo, ao mesmo tempo de filho com relação aos pais e irmão com relação àqueles que nasceram do(s) mesmo (s) pai (s). É esse reconhecimento primeiro que vemos José fazer: sou filho de... e irmão de... meu nome é José. O começo da vida é precedido por antecedentes biológicos, por desejos, talvez de um projeto parental, isto é, tudo aquilo que é anterior à consciência de ter nascido.

Logo em seguida a ser o terceiro filho, o presbítero José diz que todos eram "homens". Ele já disse que não ocupava um lugar de destaque na família, agora diz ainda que "todos eram homens", isto é, todos são iguais! Mas o que o distingue agora? O que o faz ser alguém?! O que faz ser o "José"? Por isto ele acrescenta a cidade onde nasceu e o país. Mas isto não o distingue! É preciso agora estar atento sobre o que ele fala de seu passado, mas olhando para o seu presente. O presbítero José está falando de outro país, isto é, ele fala

como estrangeiro. Ser de outra raça e estar num outro país é significativo, ele está em outro país:

> *(...) de uma família holandesa em Roterdã, na Holanda (...)*

Ele precisa também dizer algo que o identifique como pessoa singular. Por isto acrescenta "ser de classe média". Ser de classe média significa ter cultura, ter meios econômicos para viver, isto é, ter independência financeira, ter possibilidade de viajar; poder desfrutar das "mordomias" que o mundo moderno oferece:

> *(...) de uma família holandesa em Roterdã, na Holanda, da classe media.*

Assim, já sabemos um pouco mais quem é o presbítero José: ele é aquele que nasceu no século passado, foi batizado logo que nasceu, é o terceiro filho, é Holandês, tem uma família, é estrangeiro e pertence à classe média.

Ao analisarmos psicossocialmente uma história de vida é preciso estar atento aos fatos significativos apresentados. Passemos a alguns dados significativos que o presbítero nomeia de sua família. O presbítero José nomeia a função do pai. O pai é gerente de banco em "Y" cidade. Ser gerente de Banco é ter um *status* social:

> *Depois de trabalhar num Banco em Roterdã, o pai se tomou o primeiro gerente da nova agência desse Banco, em Haya.*

Algo que parece ser muito significativo na vida do presbítero José é a figura da mãe. Segundo a pesquisa de VALLE a família se define *"pelo papel fundamental exercido pela mãe e que permanece ao longo de todos os anos de formação" (1974, p. 170)*. Se para o pai ele gastou apenas uma linha, para a mãe ele vai dedicar mais atenção e isto nos permite conhecer mais nosso presbítero José. A mãe é a única que ele nomeia com o nome próprio e fala de sua situação de saúde e até da data de sua morte:

> *A mãe, "X", sofreu sempre de pressão alta, teve derrames, ficou paralisada, recuperou-se mais ou menos e da terceira vez ficou em coma e morreu em 1948.*

Do pai e dos irmãos não sabemos os nomes. Antônio não os nomeia, a não ser o irmão Bert, dois anos mais novo e o irmão adotado, do qual sabemos o nome e a profissão:

> *Em 1942 chegou em nossa família um "irmão" de três anos, filho de um cliente judaico do Banco de meu pai. Nós, os três irmãos mais velhos, fomos informados; os mais novos tiveram uma outra versão para não revelar aos amigos esse segredo, senão os nazistas mandariam toda a família para o campo de concentração para exterminação, o que aconteceu com os pais de nosso "irmão" "X", como também os quatro milhões de outros judeus. Em 1947, dois anos depois da guerra, o rapaz voltou para a sua família que sobrou, um tio, para ser educado na tradição judaica. Hoje este "X" é Senador do governo e diretor de hospital. Tive contato com ele até minha vinda para o Brasil.*

Considerando a vida de Antônio, vemos que a mãe está na origem da explicação da sua saúde e da sua vida presbiteral: ele teve depressão por causa da morte da mãe; sua mãe é quem lhe indica onde deve estudar e quando deve decidir o seu futuro; a mãe é quem lhe providencia os primeiros objetos simbólicos da vida presbiteral para Antônio brincar. Contudo, ela o acompanha somente até o término do colegial e sua primeira crise de saúde está ligada à morte da mãe:

*A mãe, "x", sofreu sempre de pressão alta, teve derrames, ficou paralisada, recuperou-se mais ou menos e da terceira vez ficou em coma e morreu em 1948. Por causa da saúde fraca da mãe sempre tivemos empregadas na casa. (...) Assim, minha mãe decidiu que eu iria com o irmão mais velho para o colégio dos Jesuítas de Haya, como externo, por seis anos e decidir depois.* (...) *Brincamos de presbítero em casa com objetos que a mãe providenciou (...) Assim, no ano escolar de 1947-1948 terminei o colégio com a formação; minha mãe teve o terceiro derrame e faleceu em julho; uma semana depois participei, no verão de 1948, no mesmo grupo de acampamento de 1947, desta vez na Bélgica e continuei para o sul, no Seminário maior de Troyes (...) No primeiro ano tive bastante dificuldade, com minha mãe falecida, não vivi bem o luto; os livros de estudo em latim, as aulas em francês, foi assim que em março de 1949 tive depressão e fiquei de folga até setembro, o segundo e último ano de filosofia do Seminário.*

Assim, José parece ter descrito quem ele é, bem como ter encontrado uma explicação para os problemas de saúde e a origem de sua vida presbiteral.

Até aqui sabemos seu nome, sua religião, sua posição social, seu lugar na família, da presença de um irmão adotado, da perda de sua mãe, que é terceiro filho de seis irmãos, o filho do gerente do banco em Haya e de Maria. Mas ainda não sabemos sua profissão, onde morou e onde mora hoje, como foi sua vida de presbítero na modernidade. Nesta primeira apresentação, José dispensa dizer que é presbítero. Será que isto tem uma explicação? Parece que, para o presbítero José, ser presbítero é algo tão natural, que não precisa mais ser nomeado, o "José é presbítero", ser presbítero é o que ele foi a vida toda. Mas tem algo que significa muito para o presbítero José, isto é, o modo como viveu como presbítero. Assim, o Presbítero José dispensa dizer que é um presbítero, mas passa a falar como viveu como presbítero.

Mas retomemos a função do pai para podermos compreender melhor o presbítero José. Para esta análise voltemos à função do pai em Severina a partir das análises já feitas por Ciampa (2001). Se atentarmos para a função do pai em Severina vê-se que a causa de toda a "desgraça" na vida de Severina é uma função autoritária do Pai. O ódio de Severina é pelo Pai. Após ter-se decepcionado com o pai, ela parece buscar uma função de Pai no marido na qual ela passa, também, a odiá-lo posteriormente, devido ao modo como o marido se comportava com ela. A cura de Severina se deu pela função da mulher, a catequista budista. A mãe é aquela que tem o poder de reconciliar com o pai. O Pai representa alimento, felicidade, proteção e mãe aquela que leva ao entendimento do pai. O ódio de Severina pelo pai vem do mau comportamento do pai e dos maus tratos e morte da mãe. Na vida de Severina a função do pai que ama e protege não aparece. A cura de Severina se dá no momento em que ela consegue vencer o ódio do pai e do marido, isto é, quando é convencida de que não adianta odiar pai e marido e buscar vingança contra ambos, isto só significava odiar a si mesma. Este dado traz como ensinamento que o ser humano parece feito psicossocialmente só para o bem. Assim, toda vez que a Severina caminhava para o ódio, ela se desequilibrava. Mas interessante é notar que foi uma mulher que indicou o caminho da cura para Severina. Olhando para a função do Pai, na vida de José, vemos que seu pai parece ocupar um lugar distante e neutro e a mãe parece ser mais próxima. Se atentarmos que, em se tratando de uma "vocação religiosa", a função da mãe sempre sobressai, isto não é diferente na vida de José, pois sua mãe é mais presente que o pai. A função do pai ocupa pouco destaque na história de vida de José, a qual é posteriormente substituída pela função do Bispo. No cristianismo a função da mãe é muito forte. Na vida da Igreja temos a função de "Maria" que é

sempre invocada como “Mãe de todos os presbíteros” e ainda a “Igreja”, metaforicamente, é chamada de Mãe. José recebe o aconchego e amparo da “Mãe Igreja”, mas sente necessidade da “mão do pai” que é representado na Igreja pelo bispo. O bispo é tido como o “pai dos padres”. Os conflitos com a função do pai parecem atrapalhar o estabelecimento de laços de fraternidades entre os “irmãos” que, no caso dos presbíteros, são os outros presbíteros e os leigos. Irmão significa igualdade, semelhança. Parece que à medida em que se resolve o problema com o pai, fica mais fácil ser “despenseiro” do bem. Toda vez que aparece um problema na vida Presbiteral de José ele retoma a função do “bispo-pai” para a solução dos problemas. Vejamos em quantas situações a função do “bispo-pai” é retomada pelo presbítero José:

> *Não consegui ser entusiasta pelo cinema, fui falar com o bispo e consegui minha mudança em setembro de 1955 (...) Pouco depois, em 1960, o bispo me mudou para outro sector de seis. O meu bispo de Roterdã me nomeou pároco dos franceses da Holanda: o pessoal francês do Consulado de França na Holanda e gerentes de empresas francesas na Holanda (navegação, petróleo, bancos etc.) capelas com um homem e trinta mulheres (...) Como viver? Consegui, em 1969 com acordo do bispo, um emprego de responsável de pessoal em uma fábrica de metalurgia (duzentos e cinquenta funcionários) (...) Deveria ter uma pastoral para o colégio presbiteral diocesano por um presbítero ou leigo, com autoridade, a quem cada presbítero poderia se confiar e que aquele possa intervir perto do bispo com autoridade (...) Cada presbítero, fazendo projetos pastorais deveria planejar também o seguimento do mesmo modelo, no caso de haver remoção, pois uma vez que se começa um projeto é preciso acompanhar esse grupo e, se o bispo me muda, vai ter continuação, do contrário o sucessor acabará com meu projeto e começará três outros projetos, também sem prosseguimento... Senão o povo se cansa! (...) Na França, até muitos bispos se fazem chamar pelo mesmo título que os presbíteros = “Pere” = Pai (...) Segunda constatação: na diocese Francesa de Troyes, nos anos 50 e na diocese “X” atualmente, os presbíteros parecem ser peças de jogo de xadrez que o bispo troca segundo suas necessidades (...) Eu tinha depressão. O bispo me nomeou presbítero de uma diocese na Holanda para povo Francês, mas o povo quase não participou, eram 500 famílias e apenas trinta ou quarenta frequentavam a igreja (...) Com a permissão do bispo, eu comecei a trabalhar numa fábrica durante a semana. Três anos depois fui diretor de um hospital por quase quinze anos (...) E à noite, às 18, 19 ou 19h30 uma procissão com velas, da Basílica pelo santuário, rezando o terço e cantando, terminando com uma profissão de fé e uma bênção final pelos bispos ou os padres presentes. Este modelo é o que se vive no Santuário de Lourdes, na França.*

Isto vem mostrar que na vida de José a função do bispo é muito significativa. O pai é aquele que deve estar mais próximo dos problemas dos filhos. O pai, como o guardião da lei, mantém e protege as leis, é o responsável por sua garantia, constitui uma proteção contra o mundo e também, fundamentalmente, uma proteção da mãe. Assim, o “bispo-pai” é invocado enquanto ele cumpre esta função na vida de José.

Em contextos diferentes da Palavra de Deus, a função do pai aparece como facilitador da emancipação e da mediação de conflitos. Num primeiro contexto, isto é, de Abraão e Isaac (Gn 22, 1-19), é interessante notar o processo de emancipação de Isaac. Isto vemos no momento em que eles sobem para o sacrifico do filho, conforme afirma STORNIOLO (1997). O que é sacrificado aí? Parece ser as relações de pai e filho, pois sobem para o sacrifício pai e filho e descem depois dois amigos e companheiros de caminhada. Esta mesma imagem pode ser notada em CAMPHELL (2005) quando analisa os mitos de passagem de criança para a vida adulta. Segundo CAMPHELL, nos mitos gregos todo menino deixa de ser criança e assume a condição de vida adulta através de um ritual de passagem. Já em outro contexto, isto é, de Isaac e seus dois filhos: Esaú e Jacó (Gn 25-27), o pai, Isaac já, de idade avançada, cego e sem discernimento, favorece Jacó em vez de Esaú. A consequência foi a violência e um clima de guerra permanente que se gerou entre os irmãos. Trazendo estas imagens para a

análise de função de Pai na vida dos presbíteros, vemos que Presbítero = padre = Pai. O presbítero ocupa psicossocialmente a função de pai na vida do grupo ou comunidade a ele confiado, ele representa psicossocialmente e psico-espiritualmente o amor e a misericórdia do Pai que é Deus. Como pai, deve manter a ordem, ser guardião da lei, intermediar o contato dos fiéis com Deus, mediar os conflitos entre os "irmãos". De certa forma é isto que os presbíteros fazem. A função paterna do presbítero com relação à comunidade dos fiéis acontece numa dimensão espiritualizada de fé.

Voltando às análises da função do pai da vida de Severina, feita por Ciampa, vemos que o pai de Severina não conseguiu ocupar psicossocialmente a função de um pai "bom", "amigo" e "misericordioso e amoroso" e acabou por gerar ódio, doenças, desequilíbrios emocionais, desejos de vingança e violência; já no primeiro texto Bíblico citado, a função de pai é transformada na hora do sacrifício do filho e a harmonia, a fraternidade a amizade ganha espaço entre os dois; no segundo texto, a função do pai se insere como facilitadora de conflitos e violência, pois, sendo de idade avançada e sem a visão, não foi capaz de discernir o que estava acontecendo. Trazendo estas imagens para analisar a função de pai dos presbíteros na vida dos fiéis, vemos que as operações psicológicas, que estão na função do pai presbítero, são significativas na vida dos féis. Da mesma forma que a função do pai é importante na vida do filho (a), podemos dizer que a função do presbítero é importante na vida dos fiéis, como da mesma forma a do bispo na vida dos presbíteros. O presbítero-pai se assumida de forma positiva, se torna assim, aquele que favorece o acesso ao mundo, o inibidor da violência, a luta pela lealdade entre os fiéis, o favorecedor da partilha e responsabilidade fraterna. Quando esta função - pai-presbítero - fica comprometida, os conflitos tendem a aumentar entre os fiéis, bem como os desequilíbrios psicossociais.

Na vida de José, quanto ao relacionamento com a função do "bispo-pai", o bispo aparece como facilitador de sua emancipação e, enquanto ao relacionamento com o povo, José parece estar sempre buscando ocupar o lugar espiritual de facilitador positivo da harmonia e felicidade entre os fiéis e parece que é desta forma que ele quer ser sempre reconhecido.

**Alguns questionamentos levantados pelo presbítero José que significam um repensar sua visão de Igreja sobre a família na modernidade e que incidem em sua identidade de presbítero**

Mas, hoje, quando tudo flui, tudo muda, podemos perguntar: o que significa ter uma família? O que significa ser batizado? É claro que há crianças, filhos, mas a paternidade e a maternidade, o núcleo familiar são compreendidos de forma cada vez mais secularizada. O mais importante hoje não é o batismo dos filhos, tanto que muitos filhos de pais católicos não são levados à "pia batismal". O núcleo familiar vem sendo desintegrado pelo divórcio, pela geração de filhos sem o compromisso dos pais para uma vida a dois e, em muitos casos, com a geração de filhos com o auxílio de tecnologia, isto é, da fecundação *in victro* e não mais de forma natural. Neste novo quadro, da família secularizada, será que os filhos que estão

nascendo hoje vão poder dizer como o presbítero José, sou o terceiro filho e fui batizado em tal dia ou vão dizer, acho que sou a milésima tentativa de uma centena de “irmãos e irmãs” que não sei onde vivem nem quem são e, ainda, para que ser batizado? Qual o conceito de família que se vai formando na modernidade ou, perguntando de outro modo, o que está sendo negado como valores que, antes, eram perenes e o que está sendo posto para adaptação da família numa sociedade pluralista, secularizada e complexa? Que sentido tem a religião na vida do homem moderno? O presbítero José diz que se sentia responsável pela sua família. Ter uma família, ser responsável por ela faz parte da identidade do presbítero José:

> *Eu me senti, desde pequeno, responsável pelos seis irmãos e fui mais ou menos o líder com iniciativas de atividades fora da escola, organizei teatros familiares, concertos, eu tocando piano e violino, os irmãos, outros instrumentos. Brincamos de presbítero em casa com objetos que a mãe providenciou. Também procurei alimentação para a família na zona rural, fora de Haya. Por isto viajei muito de bicicleta, consegui trazer grandes queijos, legumes e frutos do mercado negro clandestino. Consegui ajudar um sitiante da zona rural a tirar leite, o que aprendi e podia levar dois litros de leite para a família todos os dias (...) Não é tão grande pecado o casal morar junto sem se casar na Igreja. Na Holanda, nós presbíteros constatamos que em dez endereços de casa, apenas um por dez tinha uma família normal e todos os outros eram divorciados, solteiros, viúvos ou viúvas. Vimos isto dez ou quinze anos atrás.*

Ter uma família era algo muito caro quando nasceu José. Esta família estável, bem formada, onde cada um sabe o seu lugar, a mulher era mais submissa, é algo que não se vê muito mais na sociedade secularizada. Tudo isto que o presbítero José retrata faz parte de uma sociedade que ainda não tinha sofrido os impactos da modernidade. Pois, na modernidade, tudo parece muito diferente é o que constata o presbítero José. Este é um dos seus primeiros questionamentos:

> *Na minha maneira de pensar, 50% dos casamentos não são válidos por falta de preparação e de maturidade. Não é tão grande pecado o casal morar junto sem se casar na Igreja. Na Holanda, nós presbíteros, constatamos que em dez endereços de casa, apenas um por dez tinha uma família normal e todos os outros eram divorciados, solteiros, viúvos ou viúvas. Vimos isto dez ou quinze anos atrás. A liturgia fala muito da família. Mas ela fala da família “ideal” e as famílias que sustentam a vida da Igreja hoje são muito diferentes. A liturgia de hoje não fala do problema daqueles que não vivem como a família “perfeita”. Parece que a doutrina está contrária à vida real. No entanto, essas famílias são as que participam das celebrações e sustentam a Igreja Não há nenhuma proposta ou pastoral para os 90% que não vivem como a igreja orienta. Não é tanto pecado o casal morar junto sem se casar na Igreja.*

Aquilo que fez parte de sua história de vida familiar, como uma família nos moldes tradicionais com pai e mãe presentes no lar, com uma vivência de fé, com valores ditados pela religião, não é possível ser percebido como “naturais” ou “normais” na sociedade secularizada, até porque, na sociedade secularizada o “normal” é ser diferente. Hoje os pais conseguem dar “bens econômicos” para os filhos, mas tem mais dificuldade em passar valores. Grande mudança nos últimos tempos na família é sobre o papel da mulher no seio da família e da sociedade, atualmente a mulher vem tendo maior autonomia e ocupando espaços até então reservados somente aos homens. Outra grande mudança é com relação a vivência do sexo, o sexo era algo mais íntimo e vivido numa dimensão “espiritualizada” no seio da família, sendo somente para a procriação e não para o “prazer” ou na dimensão do “gozo” e do “prazer” como diz NELMAN, psicanalista francês (2003). Nesta sociedade mais tradicional o presbítero era tido quase que como “assexuado”. Tais mudanças vêm acontecendo de maneira mais acentuada nas últimas décadas. Mas elas estão à margem da estrutura da Igreja. A Igreja Católica, mesmo trabalhando com famílias secularizadas, continua fiel à compreensão de uma

família mais tradicional. Para o presbítero José as mudanças da sociedade se fazem sentir na sua identidade de presbítero, pois ele foi formado para trabalhar num mundo mais homogêneo e pautado pela ocupação de lugares definidos e não num mundo complexo, pluralista e secularizado. A origem do presbítero José está marcada por uma sociedade mais tradicional e hoje ele exerce seu ministério numa sociedade secularizada. Para poder se adaptar às novas identidades familiares da modernidade ele pensa que o magistério da Igreja Católica deveria fazer algumas concessões com relação à compreensão de família.

Como marca da identidade do presbítero José está a convivência com o meio mais masculino que feminino. Seus irmãos são todos homens; convive depois com escoteiros, que são homens. Sua vida de presbítero é participando de uma instituição comandada somente por homens no exercício das funções de comando. Dentro de uma identidade tradicional, uma Igreja comandada somente por homens não causava nenhuma estranheza para o presbítero José. Mas o presbítero José, aos 54 (cinquenta e quatro) anos de vida presbiteral, pergunta pela presença da mulher nos quadros da instituição Igreja Católica. Nos últimos anos, vêm crescendo o questionamento do lugar da mulher na Igreja Católica, só para citar alguns, temos teólogos (as), bispos, padres, leigos (as), psicólogos tais como: SOBERAL (1989), MEYER-WILMES (1999), HARING (1995), BINGEMER (2004), PAULA (2006), DOM CLEMENTE (2008), LOBINGER (2004 e 2007). Este questionamento é significativo, uma vez que a democracia chegou à sociedade moderna e muitas hegemonias milenares foram rompidas. Na Igreja Católica não houve rompimento da hegemonia dos homens no quadro das funções mais significativas de comando da Igreja. Na sociedade marcada pela democracia os direitos vêm sendo equiparados nas diversas instâncias. O questionamento do presbítero José supõe uma evolução da Igreja Católica na equiparação dos gêneros dentro da estrutura da Igreja Católica, como está havendo na sociedade secularizada:

> *Assim, muitas tarefas deveriam passar aos leigos voluntários ou assalariados, diáconos permanentes e diáconas! Por que não?*

Para o presbítero José, muitos valores da sociedade secularizada estão quase que implícitos nos modos de vida modernos e requerem novos enfoques como: incentivar o diaconato permanente; ser menos autoritário e rigoroso com relação ao controle de natalidade; fazer pastoral com mães solteiras e pré-adolescentes; ter o celibato como de vontade livre, a exemplo da Igreja Oriental (na Igreja Oriental o celibato não é inteiramente livre: se o candidato abre mão, deve casar-se antes da ordenação e jamais poderá ser "bispo"); ser "pluriforme"; saber *dialogar* mais; estar aberto à presença feminina nos quadros da hierarquia da Igreja, pois a mulher parece não ser para Jesus um problema, mas somente para a Igreja; ser consciente de seu passado e do passado do presbitério; sentir-se inscrito na história; ser muito disponível; fazer pastoral da Acolhida. A lista do presbítero José é longa. Vejamos alguns pontos dessas suas sugestões:

> *Na Europa muitos se afastaram da instituição Igreja por causa das regras rigorosas. Sem saber, os brasileiros resolvem através da epiquéia. Assim as mulheres se fazem esterilizar. Tem-se a necessidade da pastoral das mães solteiras, principalmente as pré-adolescentes (...) Hoje vejo o sacerdócio e o meu com muita modéstia, primeiro como formador. Ouvir e descobrir as necessidades do povo e dos*

*particulares, escutar muito, porque cada vez menos a gente está disponível para ouvir o choro de alguns, que são os pobres do evangelho (...) tem que sempre se informar muito das novidades através de revistas, da TV, revistas especializadas de política, economia, vida social, para bem ser informado. Isto é primordial (...) Hoje o presbítero tem que saber dialogar mais (...) No futuro tem sentido, pela vida de congregação religiosa, a vivência do celibato. No clero diocesano, o celibato será ad libitum – de livre vontade - antes da ordenação sacerdotal, como já se pratica na Igreja Católica Oriental.*

Continuemos percorrendo, passo a passo, sua apresentação, tentando conhecer um pouco mais este nosso personagem.

**Meio religioso**

Ser católico faz parte da identidade de José. Ao redor de José não era só a família que tinha uma identidade Católica: a sociedade estava marcada pela cristandade, isto é, a família, a escola, os escoteiros etc. Dentro deste ambiente católico José é despertado para o presbiterato. Constantemente lhe é apresentado o presbítero como ideal de vida. Na sociedade tradicional a profissão, o casamento, o projeto futuro de vida eram determinados mais pelo desejo dos pais do que do próprio indivíduo; as possibilidades de escolha eram bem menores do que as da sociedade moderna. A individualidade, os gostos pessoais quase não contavam. Tal sociedade dava pouca atenção à individualidade. É dentro deste ambiente que José faz sua escolha de ser presbítero. Realizar o desejo dos pais, continuar na mesma fé, na mesma profissão dos pais era muito natural nessa sociedade, pois a "semelhança" era sua tônica marcante.

José inicia esta narração falando do que fez e gostou muito em sua infância: foi coroinha, gostou muito das cerimônias da paróquia e participava de missa todos os dias.

*Criança, como coroinha, gostei muito das cerimônias da paróquia. Era costume que todos os alunos da escola paroquial participassem da missa todos os dias.*

Ser coroinha é poder exercer um ofício parecido com o do presbítero, isto é, o coroinha usa roupas especiais para as cerimônias litúrgicas, serve o altar como acólito e acompanha as respostas da missa.

O presbítero José viveu numa sociedade marcada pela hegemonia da religião católica, na qual tinha missa todos os dias. Assim, foi normal ser batizado no mesmo dia, ser coroinha e frequentar uma escola católica com missa todos os dias.

Mas, o presbítero José faz de novo um salto no tempo e diz em seguida que o pároco foi sempre o modelo de presbítero que ele quis ser. Habermas nos lembra que no processo de revisão de vida o "*indivíduo precisa recobrar a consciência de sua individualidade e de sua liberdade*" (Cf. 2004b, p. 9). Ao fazer isto ele toma distância de si mesmo para depois conferir à própria vida continuidade e transparência. O presbítero José dá um salto no tempo e relembra como era a sociedade em sua época e assim fala quem ele queria ser, isto é, um presbítero igual ao seu pároco. Assim, ele toma consciência de que o desejo de ser presbítero já estava presente em sua vida desde a infância:

*O pároco foi sempre o modelo de presbítero que eu quis ser desde novinho. Muito animado, pastoral e espiritual (nos anos 30 e 40 do século passado).*

Mas quando começou esta sua inclinação para ser presbítero? O presbítero José

relembra outros fatos de sua infância e depois precisa que aos doze anos quis entrar para o Seminário. Assim, o presbítero José é agora alguém que frequentou uma escola católica, foi coroinha, participou de missa todos os dias e aos doze anos quis ser presbítero:

> *Aos doze anos eu quis entrar para o Seminário menor dos presbíteros Assumptionistas (...)*

José entra para o Seminário, incrementa sua participação na vida da Igreja, com o desejo de se tornar presbítero dessa Igreja. Nesse ambiente, mesmo a sociedade passando por um processo acelerado de secularização, as mudanças são pouco significativas dentro da Igreja Católica. A este fato acresce que entrar para o Seminário, ser presbítero, também significa abrir mão da individualidade para ser igual a todos os outros presbíteros; significa abrir mão da individualidade e assumir os mesmos valores e atitudes dos outros presbíteros. Esta identificação é tão forte que o candidato deve se esforçar para ser igual a todos os outros presbíteros, iguais aos do passado e necessariamente aos do futuro, porque os do futuro só poderão ser iguais aos do passado e nunca diferentes, pois o diferente se torna quase impossível de ser pensado. Para o magistério da Igreja Católica, abraçar a vida presbiteral significa assumir as mesmas atitudes de Cristo, que é o mesmo ontem, hoje e sempre. Esta é a "moldura" apresentada ao candidato ao presbiterato. Para Habermas (1993), toda Instituição tem sua política de orientação, que serve como "moldura" ou "*pano de fundo cultural e político"* (Cf. p. 59-73) decisivos para a estabilidade e o desenvolvimento da instituição.

Faz parte também da identidade do presbítero a presidência da Eucaristia. A honra de celebrar a eucaristia é sem dúvida o ponto mais alto da vida do presbítero José. Para o catolicismo a eucaristia é o seu coração. É na celebração eucarística que se conta a história da Última Ceia e isto a torna um centro da vida cristã, fundando um ato sagrado. A eucaristia, pela sua riqueza e presença, põe em marcha a compreensão psicossocial e espiritual da identidade do presbítero José, não só para a ressurreição, mas também para o futuro próximo, que o leva à responsabilidade pelo momento presente, como vir para o Brasil e estar sempre atuando em favor do povo. Toda a fecundidade do momento presente da vida do presbítero José parece depender largamente da riqueza e da força sadia da memória de reconhecimento celebrada e vivida no encontro com Cristo ressuscitado. A celebração da eucaristia o interpela continuamente a ser solidário em Cristo e com Cristo.

A iniciação do presbítero José na valorização da Eucaristia se dá através da catequista que falava da importância da Eucaristia:

> *Aos sete anos, na primeira série da escola paroquial, a professora Nieuwenhuis, com muita fé, falava de Jesus presente na Eucaristia, que se torna "prisioneiro no sacrário da Igreja". Ela nos encorajava a ser coroinha e cantores do coral de crianças, para participar melhor na liturgia.*

Mas para o presbítero José o que contava na presidência da eucaristia eram as "cerimônias".

> *Criança e jovem gostei de cerimônias e de administrar os sacramentos (...)*

**Alguns questionamentos do presbítero José que significam um repensar de sua identidade de presbítero na questão religiosa**

O presbítero José faz várias indicações de situações pelas quais passou como presbítero. Para Ciampa "a vida é metamorfose". A vida religiosa do presbítero José é psicossocialmente cheia de metamorfoses. Muitos pontos tidos como normais e naturais da identidade presbiteral em sua infância e depois durante muito tempo de seu ministério presbiteral sofreram alterações e outros pontos são apresentados com algumas reservas. Vejamos como:

> *Minha visão do sacerdócio mudou com o passar dos anos (...) Em 1954, para nossa ordenação, nos seis anos do Seminário de Troyes, fizemos uma imagem coletiva de ordenação com o lema: "Na alegria, sacrifiquei tudo." Hoje acho este texto pretensioso, porque só o Cristo ofereceu tudo. Mas fez parte da espiritualidade da época.*

Uma primeira metamorfose é sobre a visão de presbítero. O presbítero José entende hoje seu ministério de maneira mais humilde. Na espiritualidade da época era normal pensar assim.

Também houve, no exercício do ministério presbiteral do presbítero José, uma metamorfose na compreensão das cerimônias e do uso das vestes litúrgicas. O presbítero José vê pouco significado, contradição e dificuldade para o ecumenismo no uso das ornamentações pomposas e ricas das vestes presbiterais e das cerimônias de coroação pontifical:

> *A cerimônia da coroação antiga dos Papas com a "tiara" ou "triplocoroa" = uma coroa em três partes, foi significativa: queimar um pano colocado numa grande bengala, o qual era levado até o nariz do novo Papa, enquanto um funcionário falava: "Sic transit gloria mundi" (Assim passa a honra do mundo!). O Papa estava sentado num andor chamado "sede gestatória". Isto aconteceu até 1870, pois os papas foram chefes temporais dos Estados Pontifícios na Itália. Devemos voltar cada vez mais ao tempo dos Atos dos Apóstolos. Assim se resolverá também o problema do ecumenismo com as Igrejas da Reforma protestante. No mesmo assunto existe a questão da casula que se colocou na celebração da missa. Nos anos 70 os presbíteros europeus deixaram de utilizar a casula que, às vezes, foi muito decorada, isto é, muito rica. Isso por simplicidade e solidariedade com os pobres de nossas comunidades, mas ainda porque somente a túnica branca é símbolo da túnica de uma peça que Jesus usou (...) Desde os anos 70 eu já não uso mais casula. Os protestantes também criticam muito a decoração rica das ornamentações litúrgicas dos católicos.*

Na presidência da Eucaristia o presbítero José apresenta algo que acredita ser essencial na identidade presbiteral e aponta lacunas na vida de alguns irmãos presbíteros. Para ele a novidade da identidade presbiteral trazida pelo Concílio Ecumênico Vaticano II se fez sentir na presidência da Eucaristia. Antes do Concílio Ecumênico Vaticano II se dizia: "Estando o presbítero preparado, inicia-se a missa". Após o Concílio Ecumênico Vaticano II se diz: "estando a assembléia preparada inicia-se a missa":

> *Muitos leigos ainda acham que a "missa" é "território particular" do presbítero. O direito Canônico é "Coram Populo" (em favor do povo). O presbítero não pode celebrar sozinho, precisa de um ou dois participantes. Eu nunca celebrei sozinho (...) No Brasil existem Santuários de romarias populares. Por muitos anos o povo da zona rural foi em romaria de três dias para Aparecida, com muita fé. Nos últimos anos os responsáveis do Santuário se chamam "Redentoristas missionários" e se contentam em celebrar missas e fazer negócio. O povo está decepcionado também com o jeito de alguns padres que atendem confissões. Participam às vezes de três missas por dia, por falta de outra pastoral.*

Desta forma o presbítero José se põe agora como aquele que fez o seu caminho e agora se torna capaz de dar orientações. Antes ele só recebia orientações, agora questiona, propõe, discorda, cria seu jeito próprio de ser presbítero e até se surpreende por ter conseguido "fazer a vida do seu jeito" e "isto é inacreditável":

> *Estou pensando em como eu consegui fazer a minha vida do meu jeito. Eu comecei por dezesseis anos na França, com seis capelas e só seis adultos na missa dominical... Eu tinha depressão. O bispo me nomeou presbítero de uma diocese na Holanda para povo Francês, mas o povo quase não participou, eram 500 famílias e apenas quatro ou cinco frequentavam a igreja. Com a permissão do bispo, eu comecei a trabalhar numa fábrica durante a semana. Três anos depois fui diretor de um hospital por quase quinze anos. É quase inacreditável que eu tenha feito isto, eu tinha esta possibilidade dentro da Igreja. Como isto foi possível, eu não sei. Minha caminhada é quase diferente da dos outros presbíteros europeus. Eu fui o único que fiz esta experiência. Na diocese de Roterdã havia mais dois presbíteros que foram diretores de pessoal, mas eles abandonaram o presbiterato. Eu fiquei como diretor de hospital durante a semana e, no final, servia à paróquia. Eu me aposentei aos cinquenta e cinco anos e fiquei à disposição da paróquia onde servia. Eu acho que sou um presbítero moderno, porque mudei de jeito de vida: na França, uma fábrica, um hospital, na Holanda e no Brasil. É inacreditável para mim como isto foi possível. Eu tinha vida privada em todo o meu percurso. Muitos presbíteros vivem mais a vida pública, isto é, de paróquia para paróquia. Quando a vida privada é muito grande ele tem pouca chance de ser promovido dentro das estruturas da Igreja. A Igreja só reconhece os trabalhos dentro de sua estrutura. Depois de sessenta e cinco anos um presbítero pode não acompanhar mais o mundo moderno.*

Sua vida é inacreditável porque viveu no início mais igual aos outros presbíteros, depois começou a trabalhar na fábrica e chegou a ser gerente de hospital e depois se aposenta e vem para o Brasil. Para o presbítero José isto é um jeito moderno de ser presbítero. Assim, sabemos que o presbítero José é aquele que passou por várias metamorfoses. Metamorfoses advindas do próprio curso da vida ou das transformações psicossociais ou de sua própria maturidade presbiteral. A modernidade se caracteriza por mudanças. Um presbítero "adaptado" à modernidade será sempre um presbítero aberto às mudanças, isto é, um presbítero em constante processo de metamorfose.

Será que no Brasil, na terceira idade, na aposentadoria, há menos metamorfoses para o presbítero José do que na Holanda, França, Estados Unidos e outros países do primeiro mundo?!

**A importância da amizade para o presbítero José**

Há uma clara necessidade de manutenção de vínculos de amizade na vida presbiteral. Segundo Cozzens, o presbítero se encontra em perigo se não possui amigos próximos e íntimos, além de considerar esta capacidade de manter amizades próximas e sinceras entre os homens e mulheres, presbíteros e leigos, uma das características saudáveis do celibatário (Cf.2001, p. 52ss). O presbítero precisa de amizade e de fraternidade para se realizar humanamente, sendo assim de suma importância, como afirma ANTONIAZZI (2004b).

Para o presbítero José está é uma questão de que ele se orgulha:

> *Em minha vida, de tudo o que já fiz, o que me faz mais feliz é que tenho muitos amigos no mundo inteiro. Se eu quisesse poderia escrever mais de cem cartas e teria muitos amigos para me receber na hora que eu precisasse. Eu sou como um irmão para muitos.*

**As quatro vidas do presbítero José**

Ao longo de sua apresentação, o presbítero José vai dando a conhecer de que maneira consegue se individualizar como presbítero. Sua individualização se dá num processo de

metamorfose contínua, pela qual é possível, segundo ele, caracterizá-la em quatros fases ou etapas. A enumeração das quatro vidas quer significar que a vida é metamorfose, é mudança, é transformação. Em cada etapa existe algo que é próprio, mas sem deixar de estar respondendo à vontade de Deus. Desta forma o presbítero José vai se metamorfoseando e individualizando:

> *No Brasil estou vivendo minha quarta vida sacerdotal. Primeira vida, juventude, depois minha formação no Seminário; em seguida, vida sacerdotal na Franca, Holanda, Holanda como emérito e depois no Brasil. Esta é minha resposta ao chamado da Igreja particular de 2000. Uma vida mais realizada, segundo minhas capacidades e meus carismas. Como a vida profissional de leigo muda três ou quatros vezes, assim deveria ser a vida de todo presbítero, segundo as circunstâncias do mundo moderno e mundano.*

Na sua apresentação, o presbítero José busca a identificação no que faz. Para Ciampa o "*indivíduo não é algo, mas sim o que faz*" (2001, p. 137). O presbítero José busca sua singularidade no que faz, mas aí ele se torna igual a todas as outras pessoas. Buscando sua singularidade e procurando dizer quem ele é, o presbítero José fala de igualdade. Sua identidade parece ser mais fácil de ser classificada como identidade convencional do que como pós-convencional. A maioria dos fatos por ele enumerados justifica, em parte, nossa posição: ele é o terceiro filho, o coroinha, o "catequizando mal compreendido", aquele que deve estudar no Seminário diocesano por orientação do pároco, que entra para a escola dos jesuítas por orientação da mãe, aquele que estuda num Seminário muito fechado, aquele que só aprende a meditação com um hindu, aquele que tem mais sono do que é capaz de rezar, aquele que usava batina, aquele que devia viver no mundo como as monjas nos mosteiros, aquele que recebeu uma formação completamente fora da realidade e que em nada se preparou para a pastoral; somente recebeu dogma, moral e espiritualidade, perdeu a mãe, teve problemas de saúde, só ficava observando o jeito de fazer catequese, para poder depois fazê-lo como presbítero.

A similaridade, o convencional, o acatamento mais passivo das orientações oficiais da Igreja Católica são mais perceptíveis nas duas primeiras fases de sua vida. Nessas duas etapas o José é apenas o "verdadeiro coroinha", isto é, aquele que está para receber, ser mandado, fazer o que os outros pedem. Sua vida é mais sofrimento e perda do que alegria. Antonio é, assim, aquele que passou fome, enfrentou a guerra, perdeu a mãe, que parece ser a única figura mais significativa em sua vida. Duas vidas já se foram. Nessas duas etapas da vida as possibilidades de escolha são mínimas e até mesmo lhe causam problema de saúde. Estas duas vidas são caracterizadas pela falta da comida, pela morte da mãe, pela luta por sobrevivência, pelo sofrimento, a guerra, a não liberdade. Nem mesmo o jornal ele tem liberdade de ler:

> *A leitura de jornal e o rádio foram proibidos, porque seria perda de tempo, devíamos nos concentrar no Cristo e o resto poderia ser recuperado mais tarde.*

Mas o presbítero José não tem só duas vidas, ele tem quatro vidas. As duas etapas seguintes são cheias de singularidades. Desta forma, a identidade do presbítero José apresenta algo de complexo para um presbítero católico. Mas, afinal, quem é o presbítero José?

Após a enumeração das duas primeiras vidas o presbítero José passa a enumerar a terceira vida, que se inicia com a sua ordenação. Nesta etapa, o presbítero José, enumerando os lugares por onde passou e os conflitos e dificuldades encontradas, busca sua identificação presbiteral. Logo em seguida à ordenação, fica um ano trabalhando como vigário cooperador, mas não se identifica com o trabalho:

> *Não consegui ser entusiasta pelo cinema, fui falar com o bispo e consegui minha mudança em setembro de 1955.*

Fica dez anos trabalhando na pastoral rural. Foram dez anos de pobreza e miséria, o povo era pobre e ele também.

A identificação que o presbítero José buscava com outro presbítero nunca aconteceu. O primeiro com quem trabalhou era muito autoritário e gostava de cinema e ele não conseguia ser entusiasta do cinema:

> *(...) Comecei como vigário cooperador com um pároco autoritário, de idade, que fazia representações de cinema em salas das nove capelas e na sala da casa paroquial. Na sua ausência, eu devia substituí-lo. Eu fui responsável pela catequese e celebrava missas nas capelas; fiz muitas visitas às famílias. Não consegui ser entusiasta pelo cinema, fui falar com o bispo e consegui minha mudança em setembro de 1955.*

Com o segundo, que se envolveu em políticas, terminou por lhe causar problemas de saúde:

> *(...) Meu colega se envolveu nas eleições municipais e, como consequência, teve uma campanha de difamação e os pais proibiram as filhas de frequentar a casa paroquial e pegar carona no meu carro. Tive pela segunda vez uma depressão e desta vez fiz tratamento de psicólogo.*

Com um terceiro, novo problema de saúde, pois era muito autoritário:

> *Em 1964, nova depressão por causa de um colega "Y" que foi muito arrogante comigo. Novo tratamento de psicólogo e consegui voltar para a Holanda.*

Todas as vezes que trabalhou com outro presbítero teve muitas dificuldades e conflitos nestes relacionamentos. Os conflitos podem, como diz VALLE (2004b), trazer ambiguidades e penumbras para o presbítero, tornando pesado à vida presbiteral. O conflito surge como uma espécie de inadaptação à missão e a sociedade secularizada conforme diz OLIVEIRA (2005) ou a política de identidade da instituição. Umas das maneiras de superação dos conflitos para o presbítero José foram às transferências e por fim a trabalho num hospital. De certa forma, os conflitos forçaram uma metamorfose na vida do presbítero José, levando-o a conjugar a vida presbiteral com a vida profissional num hospital com o exercício de uma missão específica nos finais de semana junto de uma comunidade de migrantes. Vemos também que o autoritarismo de alguns colegas o levou às depressões, não favorecendo a maturidade presbiteral. A solução para estas questões parece que seguiu mais o caminho da "fuga" e não do enfrentamento do problema, isto é, o diálogo intersubjetivo, como nas propostas de HABERMAS (2007), através da qual, possivelmente, um consenso mínimo de respeito seria previamente garantido. A relação intersubjetiva pressupõe que ambos são reconhecidos mutuamente e por isso se respeitam. O caminho da intersubjetividade se apresenta como possibilidade do presbítero ser homem si mesmo e homem da Igreja. A intersubjetividade é

alcançada mais facilmente através do pensamento pós-metafísico que se apresenta como uma saída para a compreensão da individualidade do presbítero como indivíduos “criativos e capazes de fala e ação”. O pensamento pós-metafísico (HABERMAS, 2002c), abre espaço para pensar uma identidade presbiteral “não como suposta ou dada”, mas sim, uma identidade construída intersubjetivamente, salvando o presbítero da homogeneidade ou da impossibilidade de ser “si mesmo”. Estes conflitos de relacionamento se dão, muitas vezes, devido às políticas de identidade do magistério da Igreja Católica para o presbítero diocesano que prepara esses presbíteros mais para a vivência individual do que para o trabalho comunitário e a fraternidade presbiteral. Resolver esta questão envolve a discussão sobre as políticas de identidade da própria instituição.

Nessa terceira etapa da vida é possível identificar na vida do presbítero José muitos dados de uma identidade de semelhança ou de igualdade com os outros presbíteros: “todos os presbíteros eram pobres” por causa da guerra e ele viveu pobre; nos últimos anos, a vida tem mais conforto e todos vivem melhor e ele também:

> *(...) 70% da população holandesa e francesa viveu pobre. Nos últimos 20 anos já estava acostumado ao conforto da vida de primeiro mundo (...) Na Holanda, todos os presbíteros vivem no mesmo conforto. Todos os presbíteros se aposentam aos 65 anos para ficar livres de responsabilidades.*

Sendo um presbítero diocesano, o presbítero José apresenta algo que o diferencia dos demais presbíteros e isto se dá a partir dos dois problemas de saúde, após os quais começa a conjugar sua a vida presbiteral com a vida de profissão “leiga”, isto é, a partir de 1969, de segunda a sexta-feira ele deixa as funções de padre para ser funcionário numa fábrica e nos finais de semana exerce o ministério presbiteral como capelão dos franceses na Holanda. Esta parece ser a melhor etapa da vida do presbítero José. Ele agora se torna gerente de pessoal, aprende muito e faz muitas realizações:

> *Aprendi muito e em 1972 consegui emprego de diretor de pessoal no hospital católico de Roterdã, São Francisco de Assis, com novecentos funcionários e com a missão de preparar um hospital novo em 1975. Trabalhei muito, no começo, com uma secretária e em 1975 entramos no hospital novo, o mais moderno da Europa, com um mil e duzentos funcionários e no meu serviço de pessoal três secretárias e três ajudantes, formados no serviço de pessoal. Eu fui responsável pelo orçamento anual dos gastos de salários, seleção de novos funcionários, aposentados, doentes, clima de trabalho, relação com os sindicatos, outros hospitais, etc. etc. Curso de enfermagem (duzentos alunos), formação de analistas, cursos de especialização para enfermagem: UTI, sala de operação, hemodiálise. Também curso de enfermagem para formação de mães de família que quiseram trabalhar de novo, depois de criar os filhos. Organizei as turmas e procurei professores, fiz orçamentos dos salários, participei de todas as cerimônias de formação, por todos esses cursos. Organizei a aposentadoria e despedida dos candidatos de 60 anos, festinha de jubileu de vinte e cinco anos de serviço.*

Mas apesar de toda a realização que agora ele tem, parece que algo ainda falta na vida do presbítero José, ele ainda não encontrou o que buscava. E assim, não escapa a uma nova crise de saúde, tem pressão alta e se vê obrigado a se aposentar. Até aí parece que tudo já havia acontecido na vida do presbítero José.

Mas ainda faltava algo. Pois a terceira vida se caracterizou ainda mais por ser idêntica a de todos os outros presbíteros, isto é, viver o conforto e se aposentar aos 65 anos para ficar livre de responsabilidades.

*(...) Na Holanda, todos os presbíteros vivem no mesmo conforto. Todos os presbíteros se aposentam aos 65 anos para ficar livres de responsabilidades. Eles têm duas ou três paróquias, na vida ativa e, depois de aposentados, servem livremente nas comunidades (...) Em 1984 consegui aposentadoria pela saúde por causa da saúde (pressão alta) com 70 % do salário até 65 anos.*

A terceira vida, embora tenha coisas boas e lhe traga muitas realizações, termina de modo dramático, termina com a perda até do salário. O presbítero José se vê obrigado a se aposentar por problemas de saúde. Até participa da mesma sina da maioria dos cidadãos leigos. Contudo, a aposentadoria e, posteriormente a vinda para o Brasil, lhe abre a possibilidade da quarta vida.

Sua primeira e segunda vida têm muito a marca da mãe. A terceira vida leva a marca do pai. O pai foi gerente de banco e ele é gerente de fábrica e posteriormente gerente de pessoal no Hospital. Duas vidas estão antes da vida presbiteral. Na primeira vida tem a ligação com a família, na segunda o distanciamento da família e ligação com o Seminário. Na terceira vida tem a ligação com o presbitério. Nestas três vidas há um distanciar-se e um aproximar-se: distancia-se da família para entrar no Seminário; um aproximar-se do presbitério e um distanciar-se para ser igual aos leigos (terceira vida). Mas é necessário uma radicalidade maior neste distanciar-se para poder se aproximar de si mesmo, do seu ideal que é seguir Jesus Cristo. Se antes ele se distancia da família para conseguir ser "si mesmo", como presbítero ele se distancia até de sua raça para poder realizar-se. Por isto ele pode dizer:

*No Brasil estou vivendo minha quarta vida. Primeira vida, juventude, depois minha formação no Seminário; em seguida, vida sacerdotal na França, Holanda, Holanda como emérito e depois no Brasil. Esta é minha resposta ao chamado da Igreja particular de 2000. Uma vida mais realizada, segundo minhas capacidades e meus carismas.*

Uma só coisa o realiza como presbítero: o trabalho com o povo. Ele se identifica como presbítero no trabalho com os pobres. Na pesquisa do CERIS (2004), na qual 5% a 2% têm em seu projeto de vida atenção aos pobres, BIRMAN (2005) comenta que a luta pela justiça e igualdade social não fazem tanta parte da vida dos presbíteros. A presença dos presbíteros nas questões sociais tem sido muito pequena nos últimos tempos. A grande maioria, conforme retrata a pesquisa do CERIS (2004), se insere em diversas pastorais, na direção espiritual e atividades administrativas. A atividade mais importante dos presbíteros acaba sendo mais alinhada ao discurso tradicional da Igreja. É interessante notar que o presbítero José se insere no grupo dos 5% a 2%, isto é, daqueles que se preocupam com os pobres. Isto seria fruto da maturidade presbiteral ou da própria formação que recebeu? Sua vida nos últimos 20 anos, isto é, antes da vinda para o Brasil, já havia mudado, pois, até então, ele fazia parte do "conforto do primeiro mundo", mas isto não o realizava, parece que ainda lhe faltava algo. Podemos dizer que o presbítero José sempre buscou o trabalho com o povo, ajudar as pessoas. Aqui no Brasil ele se metamorfoseia em presbítero "cuidador dos pobres". O tempo todo o vemos a serviço dos mais necessitados. Podemos dizer que ele se identifica com a pessoa que serve. Ele precisa de gente que precise dele. Dentro deste prisma é que entendemos a vinda do presbítero Antonio para o Brasil: aqui encontrei "um povo que precisava de mim"!

Mas com quem o presbítero Antonio busca se identificar? Existe um grande modelo que supera todos os modelos de presbíteros ou que serve de grande modelo de presbítero, que é o próprio Jesus Cristo. Segundo BOMBONATTO (2002), na busca de soluções adequadas para os problemas, ao longo da história cristã, sempre houve pessoas que preocuparam em resgatar o valor do seguimento de Jesus Cristo como caminho de renovação e de redescoberta da identidade cristã. O presbítero José confirma esta busca de Jesus Cristo. Jesus Cristo aparece na vida dele como grande referência na construção de sua identidade presbiteral, confirmando, assim as orientações do Papa João *PAULO II (1992)*. As metamorfoses na vida do presbítero José, daí para frente, parece seguir este caminho, pois Jesus é, para o presbítero José o grande arquétipo, a grande utopia para se viver a vida presbiteral:

> *Minhas economias dariam para viver com mais conforto, mas não quero, por testemunho de Jesus Cristo que se identificou com o povo. Poderia ter apartamento em Ubatuba, mas não quis...! Na Holanda comprei todos os anos um carro novo, no Brasil compro a cada 4 anos...!*

O presbítero José tem sua identidade baseada nos moldes convencionais de ser presbítero, mas sua individualidade, sua singularidade, sua identidade pessoal permanece oculta, pois ele se identifica com o Cristo que se "identificou com o povo". Este fato de buscar uma identificação com o modelo Jesus Cristo lhe dá uma certa liberdade para poder se firmar como presbítero a seu modo, isto é, ser ele mesmo. Naquilo que estava oculto na busca de José se revela a liberdade de poder ser ele mesmo, isto é, Cristo, "caminho, verdade e vida", se torna a possibilidade, a porta que se abre para sua emancipação e individualização. Desta forma, aquilo que, de um lado, poderia teoricamente ser um entrave em seu processo de individualização e emancipação passa a ser o que mais favorece neste processo.

Sua quarta vida é uma vida mais realizada. Nesta etapa percebemos uma certa emancipação das estruturas da Igreja. Mas a emancipação não se dá pela via da economia, mas sim, em poder ser ele mesmo, identificando-se com Cristo.

> *No Brasil estou vivendo minha quarta vida (...) Uma vida mais realizada, segundo minhas capacidades e meus carismas.*

Segundo Habermas a busca de ser "si mesmo", ser insubstituível, inconfundível se dá no distanciamento de si: "*Ao emancipar de um reificação que ele mesmo se impingiu, ganha ao mesmo tempo distância de si mesmo*" (2004b, p. 9). O presbítero José, ao buscar ser ele mesmo se distanciou de sua família, nas duas primeiras etapas de sua vida, na terceira etapa daquilo que era comum ou natural na vida presbiteral, e na quarta etapa de sua raça e região. O distanciamento que se dá em sua quarta vida lhe permite voltar-se para aquilo que o movia no início, isto é, simplesmente "ser presbítero". É por isto que ele pode dizer "eu sou o presbítero José". Como presbítero José ele está disposto a dizer "por que não"?!. O presbítero José se volta para o seu passado, remontando-o em vista do seu futuro. Este processo se dá como que num arrependimento de aspectos consideráveis de sua vida e decisão de continuar agindo do modo como consegue se reconhecer novamente sem se envergonhar de si. Sendo assim, ele articula a autocompreensão de sua pessoa que ele gostaria que os outros

conhecessem e reconhecessem, talvez buscando o reconhecimento de “si mesmo”, tão importante para o equilíbrio psicossocial, como afirma HONNETH (2003). Ele agora assume a responsabilidade pelos seus próprios atos e contrai compromissos com seus semelhantes:

> *Mas tento nunca viver acima das condições do povo rural do “distrito onde resido” atualmente. Fiz formar enfermeiras, jovens na eletrônica da ETE, veterinário e jovem para ser presbítero.*

**Sabedoria de Ancião**

Do mesmo modo que é possível perceber a diferença entre identidade presbiteral – aquela que é proposta oficialmente pela Igreja - e identidade do presbítero – aquela que cada presbítero constrói – nesta fase da vida do presbítero José é possível perceber algo que é mais discurso sobre a identidade presbiteral, isto é, algo que ele sonha como possibilidade no futuro da Igreja e algo que é sua identidade de presbítero, isto é, como realmente ele encarna e vive seu ministério.

O presbítero José foi construindo sua identidade de presbítero ao longo do tempo, tendo presentes as transformações do mundo. Em um dado momento da sua narrativa ele diz que não houve grandes mudanças em sua vida a não ser as mudanças na questão econômica. Mas, olhando mais profundamente para a sua vida, o vemos num constante processo de metamorfose e individualização. As metamorfoses e a individualização vão acontecendo gradativamente. Ele reconhece que, quando foi ordenado, não sabia nem julgar os problemas direito, mas agora o faz melhor. E se questiona:

> *Estou pensando em como eu consegui fazer a minha vida do meu jeito.*

Segundo Habermas (in HABERMAS& RATXINGER, 2007, p. 53-57) o “cidadão religioso” no mundo moderno deveria estar apto para ouvir os outros e aprender com os outros e isto é algo que vemos o presbítero Antonio fazendo o tempo todo, isto é, querendo ajudar os outros e estar bem informado, buscando o apoio das ciências para compreender melhor a si mesmo, buscando o diálogo, querendo e incentivando uma Igreja mais adaptada, aberta ao mundo moderno.

A individualização acontece, segundo Mead, pela socialização. O presbítero José reconhece que o tempo da batina, das roupas vistosas na liturgia, dos títulos, já se foram. Nada disto é importante. Agora são novos tempos. O que tem importância para o presbítero José é o serviço ao povo. Podemos dizer que esta é a sabedoria do Ancião José:

> *Deixo como mensagem para os presbíteros que sejam muito conscientes de seu passado e do passado do presbitério. Sentir-se inscrito na história. Para mim é muito vivo este sentimento (...) Segundo, ser muito disponível. Eu sempre, quando alguém pediu alguma coisa, eu respondi “por que não”? Principalmente a Deus. A minha disponibilidade é a mesma de cinquenta anos atrás (...) Terceiro, bem se informar de tudo o que acontece no mundo, no mundo universal. Não só do Brasil, mas do mundo inteiro. O Brasil será igual aos Estados Unidos e Europa daqui a uns trinta anos. As coisas vão mudar muito e os mesmos problemas, soluções e riquezas de outros países do primeiro mundo serão do Brasil. O povo de vinte e trinta anos será feliz com mais conforto que está chegando.*

Na verdade, a velhice é pesada e difícil não somente para quem procurou obstinadamente a si mesmo em tudo o que fazia; ou para quem se identificou com o papel social e seu índice de agrado, com seus resultados e seus sucessos; ou para quem se

familiarizou com a solidão, mas ficou aturdido com a atividade e os relacionamentos humanos para preencher o seu vazio; ou ainda para quem, desejoso de protagonismo, corre risco agora de não conseguir aceitar a inevitável dependência dos outros ou uma forçada atividade; ou para quem procurou sempre aparecer e dar boa impressão e que, já velho, última tristíssima farsa, faz de tudo para apresentar-se jovem, prestativo. É assim que o presbítero José compreende agora sua vida:

> *A identidade do presbítero depende muito da sua idade. Por exemplo, eu percebo que no Natal eu cansei muito. Eu penso que segundo a idade, o presbítero deve se limitar mais de acordo com a sua idade.*

Segundo Cencini, "*A terceira idade é a idade do repouso, mas não da inércia*" (1998, p. 298). Há muitas coisas a fazer, uma multidão de pequenos serviços a prestar, muitas mãos estendidas, muitos corações a amar, muitos sofrimentos aos quais dar atenção e levar consolo, muitas alegrias a levar e partilhar. Deve ser desfeita a ideia de que na velhice aconteça uma espécie de rarefação dos sentimentos ou certa fraqueza dos impulsos vitais; ao contrário, na velhice é extraordinária a intensidade das sensações e das emoções. E isto vemos no presbítero José, sempre disposto a dizer: "por que não?".

A velhice em sentido negativo não existe, como escreve Maritain, ela só existe "onde não há amor", (Cf. CENCINI, 1998, p. 298). Onde, porém, há amor e este se coloca no centro da vida, aí há também um testemunho luminosíssimo ou prova mais evidente de que o coração não pode envelhecer. Eis como se dá isto na vida do presbítero José, que já com mais de 50 anos de vida presbiteral continua sua missão, compra um carro que favoreça sua missão, promove atividades de promoção humana, tudo depois de aposentado:

> *Em 1977 recebi convite de Presbítero Arnaldo, assumptionista, meu ex-colega de escola, agora superior do Seminário de Pinhal, no Brasil, para vir como turista ao Brasil. "Por que não"? Vim pela primeira vez em janeiro de 1978. Voltei em 1980 e 1982. Visitei todo o Brasil de avião e de carro. Em abril 1982 chegou, no Seminário de Pinhal, um carro de Santana de Caldas com pessoal, procurando um presbítero para celebrar a Semana Santa em Santana. Assim, em 1982 fui o sucessor de presbítero Agostinho em Santana para a Semana Santa e fiquei um mês no Brasil para depois partir para a Holanda.*

Trata-se aqui de uma não fácil integração, que supõe a passagem psicológica para a integração nesta fase da vida. O presbítero José vê que falta algo na liturgia das horas adaptada para ele rezar. Ele diz que não existe um texto de oração para ele nesta idade. E continua sonhando com uma igreja diferente:

> *O texto da oração das horas não é adaptado aos presbíteros eméritos. Precisaria de alguma adaptação. (...) Solidão e convivência de presbíteros: Me parece importante que os presbíteros que vivem sozinhos se encontrem com colegas uma vez por semana para conversar e almoçar com acento na conversa. Isto vale mais ainda para os presbíteros aposentados. (...) O futuro da Igreja será promover comunidades limitadas, de bases calorosas, formação de lideranças para essas comunidades, principalmente nos bairros pobres das cidades. A relação do presbítero com cada pessoa será impossível no futuro e o presbítero deverá se limitar a sua própria formação, vida espiritual, administração dos sacramentos e PRINCIPALMENTE FORMAÇÂO E APOIO DE LIDERANÇAS. Assim, muitas tarefas deveriam passar aos leigos voluntários ou assalariados, diáconos permanentes e diáconas! Por que não?*

Segundo o teólogo ortodoxo, citado por Cencini, "*A velhice tem necessidade de sentido e não de prolongamentos mecânicos, nos quais a morte se antecipa sem interiorizar"* (Cf.1998, p. 300). A idade da velhice é então a idade de um outro conhecimento, aquele que nós chamamos de "união da inteligência e do coração". A capacidade própria dessa idade é a de

ver além, mais fundo, unindo “inteligência e coração”. Tal atitude permite sondar e colher a raiz ou o significado religioso de toda a sua luta psicológica, ou entender, por exemplo, que quando o homem luta consigo mesmo ou com a vida ou com os outros para ter mais afeto e consideração, na verdade está lutando por uma grande aspiração do ser humano: ser amado por Deus e pelo outro, da necessidade de ser estimado socialmente como diz Honneth (2003). Nesta luta ele se depara com o fim último da vida. Veja como se expressa a esse respeito o presbítero José:

> *Falando sobre a morte. Na hora da morte a gente deveria se sentir totalmente dependente de Deus, não auto-suficiente como é a tendência de 95% das pessoas do mundo de hoje. Eu, me perguntando onde estou...! Eu me acho auto-suficiente para depender de Deus. Tenho reserva financeira, tenho médicos que vigiam minha saúde, tenho meu motorista, tenho seguro de carro e casa... Para me apresentar a Deus e me sentir totalmente dependente dele eu não sei como será esta transformação...! O que vai precisar na hora...? Preciso me sentir totalmente dependente de Deus na humildade... Eu tenho minha auto-suficiência, em média 80%...! Como depender de Deus? Só 20% dependem dele...!É um problema somente de hoje, pois eu nunca havia pensado antes. E isto é contrario à vida de fé. A vida de fé leva a buscar a segurança em Deus.*
>
> .

No mundo moderno as pessoas são medidas, na maioria das vezes, pela sua eficiência. Antigamente a velhice era vista como um tesouro, corremos risco, na sociedade atual, sociedade da eficiência. A idade da velhice é idade não do envolvimento nas lutas, das transformações, mas a da tendência a manifestar apreço a uma convivência familiar satisfatória.

Para o presbítero José o deparar-se com a “morte” o leva ao questionamento de sua vida. Na vida de Severino e Severina, comentado por CIAMPA (2001), a morte parece ser uma alternativa para livrar-se da vida dura e sofrida, já, para o presbítero José, um final traçado pelo avanço dos anos de vida. Mas o presbítero José, como todo ser que, vivendo no meio dos avanços tecnológicos e das facilidades econômicas da modernidade, bem como dos novos sentidos proporcionados pelo processo de secularização, não se acha psicossocial e espiritualmente preparado para morrer. Morrer seria colocar um fim na história ainda não concluída. Muita coisa parece ainda não ter sido possível fazer, apesar do conforto que vida moderna lhe proporciona. A recusa a uma alternativa já oferecida na velhice, que é caminhar para a morte, lhe dá forças para continuar construindo a sua história. Mas as passagens no curso da vida, as grandes cadências do ciclo biológico e social ainda recordam de que toda a riqueza de possibilidades não poupa do destino da idade, do crescimento, do envelhecimento e da morte. Assim, é dever de cada presbítero encontrar a forma para atravessá-las e, parece que é isto que o presbítero José está tentando fazer. Mas enquanto a morte biológica não vem é preciso, como diz CIAMPA (2001), representar a identidade.

**Conclusão**

O presbítero José foge ao padrão convencional de presbítero no sentido do que Habermas entende como convencional. Na narrativa da identidade presbiteral de José tem algo que extrapola o convencional e entra no nível pós-convencional. O nível pós-convencional é o nível da autonomia e exige do candidato presbítero a capacidade de conciliação entre os dados da fé e os elementos do saber do mundo moderno advindo da evolução das ciências

naturais e humanas. Neste nível não há mais a grande preocupação com o cumprimento do "papel funcional" de presbítero.

Para Habermas (2007), pensar um outro modelo de "cidadão religioso" para a modernidade só seria possível a partir do pensamento pós-metafísico. Ele fala desta possibilidade, não com relação ao presbítero, pois isto não é seu intento, mas a partir de um âmbito maior das Sagradas Escrituras para todos os que têm uma sensibilidade religiosa. Para Habermas, "*Com a diferenciação funcional progressiva de sistemas sociais parciais, a vida da comunidade religiosa também se separa de seu entorno social. O papel do membro da comunidade se diferencia do papel do cidadão (...) A concepção de tolerância de sociedades pluralistas de constituição liberal não exige apenas dos crentes que entendam, em suas relações com os descrentes e os crentes de outras religiões, que precisam contar sensatamente com a continuidade de um dissenso, pois numa cultura política liberal exige-se a mesma compreensão também dos descrentes no relacionamento com os religiosos" (in HABERMAS & RATZINGER, 2007, p. 53-54;55).* Desta, forma, trazendo esta visão para a compreensão da construção da identidade presbiteral na modernidade, a rigidez de um único modelo de presbítero bloqueia em muito a construção e a aprendizagem de novas formas de identidade presbiteral e, além do mais, se torna um obstáculo à adaptação individual, tornando, consequentemente possíveis fontes de patologias presbiterais. Tal formulação leva a perceber que a Igreja Católica deve estar mais aberta às transformações sociais; que as comunidades religiosas devem ser sempre mais flexíveis.

Mas perguntemos: quem é o presbítero José? Numa simples resposta, podemos dizer: o presbítero José é aquele que está vivendo sua quarta vida; é aquele que sempre foi e sempre está pronto para dizer: "por que não?"; é o "ancião" que agora pode partilhar sua saberia; é aquele que busca ser testemunha de Jesus Cristo; é aquele que se sente feliz em ver os leigos e irmãos presbíteros crescendo na fé, assumindo responsabilidade na Igreja:

> *Olhando para trás e pensando no futuro, o que me faz ser mais feliz hoje é perceber na comunidade gente crescendo na vida de fé e no testemunho e assumindo as responsabilidades de Igreja. Quando estou vendo gente crescendo isto me faz muito feliz.*

O presbítero José é aquele que resume a sua vida perguntando como conseguiu fazer a sua vida do jeito que fez. Mas o que ainda o angustia ou o atemoriza? Buscando ser o redator responsável pelo seu próprio projeto de vida, ele se confronta com a morte e, consequentemente, com Deus. Tais confrontos lhe abrem novas perguntas: Como depender totalmente de Deus? Será isto que o presbítero José sempre buscou? Será isto que irá direcionar sua quarta vida ou terá mais alguma etapa em sua vida? "Por que não?", conforme diz o Presbítero José! Mas, vamos nos ater ao significado bíblico do número quatro atribuído por Mateos & Camacho estudiosos do significado dos números na Bíblia. O número quatro tem um significado simbólico: quatro pontos cardeais, quatro direções do vento, quatro estações do ano, da mesma forma que os seus múltiplos: quarenta dias, quarenta gerações (Cf.1992, p. 72-73). O número quatro simboliza, assim, a totalidade e a universalidade indeterminadas ou indefinidas (Cf. Ez 1,5; 37, 9; Zc 2,10; 6,5; Dn 8,8; Gn 2,10; Is 11, 12; Jr 49,36; Gn 25, 20; Gn 7,4; Ex 16, 35; Mc 2,3; Mc 8,9; Jo 19,23; Lc 4,2). O número quatro e os seus múltiplos

simbolizam a totalidade e a universalidade da terra e do universo. A totalidade e universalidade da vida para o presbítero José é chegar a Cristo. Ele já ultrapassou as fronteiras da família, da Instituição e das raças, mas precisa agora ultrapassar as fronteiras da dependência material, para chegar a si mesmo, dependendo somente de Deus. Estaria o presbítero José perguntando pelo pentecoste da sua vida e, neste caso, a quinta vida seria necessária, pois cinco simboliza, biblicamente, Pentecoste ou estaria perguntando por si mesmo, por quem ele é, ou estaria dizendo o que ele procura, isto é, aquele que persegue a dependência total de Deus?!

O presbítero José é aquele que não gosta de depender dos outros. Ele é o chefe de si mesmo, chefe principal de sua vida. O José parece ainda esperar e sonhar o reconhecimento pela sua vida, à estima social por parte do “bispo-pai” e dos “irmãos” presbíteros.

### 3.4 - Presbítero AFONSO

#### Introdução

Afonso é um nome fictício escolhido pelo autor, bem como são . Ao falarmos de identidade nos deparamos com a pergunta “Quem sou eu?”. Esta pergunta não é respondida em sua totalidade somente pelo nome ou genealogia ou papel da pessoa. A resposta a esta questão envolve aquilo que tem importância para a pessoa. Saber “quem sou eu” é uma espécie de saber em que posição ela se coloca. A identidade é definida pelos compromissos e identificação que proporcionam a estrutura ou horizonte em cujo âmbito a pessoa determina o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que ela endossa ou a que se opõe. Ela se vê assim, como afirma BAUMAN (2003), uma questão de escolha e resolução, e as escolhas devem ser respeitadas e a resolução merece ser recompensada.

Saber quem se é, para o presbítero católico, equivale a estar orientando sua identidade no espaço psicossocial e um espaço espiritual em que surgem questões acerca do chamado de Deus, isto é, de um Deus que chama para missão. Mas ao definir sua identidade, na maioria das vezes o presbítero a define em razão do que é bom ou ruim, do que vale e do que não vale a pena fazer, do que tem sentido e importância ou lhe é trivial e secundário. Desta forma os “rasgos” do processo de secularização nos modos de vida tradicionais se fazem notar nas identidades presbiterais do momento. O magistério da Igreja Católica pode ter uma política de identidade bem definida para o presbítero, mas esta identidade dificilmente parece atingir além do papel de presbítero. A autonomia e a individualização trazidas pela modernidade acabam por influenciar a vida, as escolhas e tomadas de decisões da maioria dos presbíteros.

Na base de nossa ideia sobre a identidade do presbítero católico na modernidade está a noção de que não se é possível resolver todas as questões de orientação da identidade presbiteral em termos simplesmente universal, pois o magistério da Igreja pode ter uma doutrina universal da figura do presbítero na sociedade, mas o indivíduo presbítero é muito maior do que o papel que ele desempenha. Na verdade, contudo, a identidade do indivíduo presbítero é mais profunda e mais multiforme que qualquer possível articulação que se faça

dela. Algo que chama nossa atenção é o presbítero poder estar bem informado de toda a riqueza das doutrinas da Igreja Católica e ter passado por um processo de formação intelectual, moral, espiritual, social, humana e política bem aprimorado e ter ocupado cargos e funções como de reitores ou superiores, diretores espirituais ou mestres provinciais, párocos ou qualquer outro cargo, o que significa que eram ou são pessoas "significativas no clero" ou ter sido julgado "muito bom" pelos seus superiores, como nos lembra RIBEIRO (Cf. 1990, p. 48), isto não significa observância da vida celibatária ou permanência na vida presbiteral.

Segundo Taylor, "*nossa identidade é aquilo que nos permite definir o que é e o que não é importante para nós" (1997, p. 47).* A tentativa de definir uma identidade, mesmo que seja somente com referência ao papel, ela só representará o papel de orientar, de proporcionar a estrutura na qual as coisas têm sentido para o indivíduo. De certa forma, a identidade se define em função do tempo e espaço no qual o indivíduo vive e faz suas escolhas. Desta forma, podermos entender a escolha de Afonso. Ele faz uma primeira escolha, a de ser presbítero, depois, escolhe casar-se. Estaria ele perdendo sua identidade? Se o nosso olhar for somente em relação ao papel de presbítero, ele não poderá mais exercer o papel de presbítero, mas se olharmos em função do *Self* vemos que Afonso continua sendo o Afonso, sendo ele mesmo e ainda continua sendo presbítero; no dizer de RIBEIRO (1990), ele não é um "ex-presbítero", mas apenas um presbítero que, por não observar a lei do celibato, foi "excluído" do exercício do ministério presbiteral ou alguém, depois de ordenado presbítero, que "recusou" seguir o modelo tradicional de presbítero ou escolheu "uma outra via", com novas alternativas para se viver como presbítero, "produzindo uma nova identidade", conforme nos diz CIAMPA ( 2001). Assim sendo, podemos dizer que a atitude do presbítero Afonso não representa somente uma "crise pessoal" de vida, mas uma recusa a seguir o único modelo proposto pelo magistério da Igreja Católica e, a falta de opção de outras representações desta identidade, o leva a exclusão do ministério. O presbítero Afonso, ao se afastar do exercício do ministério presbiteral se aproxima de uma imensa maioria que deixou o ministério. Usando as palavras de LIBÂNIO, citado por BENELLI (2005), perguntamos: sua atitude pode ser tida como uma possível tentativa de quebrar o círculo vicioso do lado que tem maior chance de modificar a situação, isto é, a concepção mesma do ministério ordenado? Ou seria um ajustamento de contas do seu projeto pessoal de vida, como numa busca de auto-redefinição de si mesmo, como diz MELUCCI (2004)?

O presbítero Afonso parece não ter mudado em nada ao se afastar do exercício do ministério presbiteral, mas apenas ter deixado de cumprir um "papel funcional" de presbítero para cumprir um "papel funcional" de esposo e pai. Em termos de "papel funcional", Afonso não é mais presbítero. Algo mudou em sua vida. Ele agora é "esposo e pai". Mas isto mudou alguma coisa em sua vida? Quem é ele agora, se ele não é mais presbítero? Como ele se autodefine em sua trajetória de vida a partir da decisão de casar? O que mudou e o que continua fazendo parte de sua identidade, ou como ele se posta com relação a sua identidade, uma vez que, segundo o magistério da Igreja Católica, ordenado presbítero ele o será eternamente, pois o caráter da ordem é indelével? Mas este não é um problema para Afonso,

pode até ser para o magistério da Igreja Católica, mas para Afonso o importante é ter um meio de auto-sustenção, de subsistência, uma casa e um salário digno, pois como presbítero ele não precisava de salário nem de casa, ele usufruía da própria estrutura da Igreja. Uma vez tendo um emprego e ainda que "razoável" e a casa, ele se sente mais realizado. Ele não fala, mas deixa a entender que não mudou muita coisa em sua vida. Deixar de cumprir, "teoricamente" o "papel funcional" de presbítero parece não fazer tanta diferença; parece até acrescentar, de outro modo, a realização pessoal, pois agora ele, ao mesmo tempo, é "esposo e pai" e pode continuar sendo comprometido com a Igreja como era antes como presbítero.

**Afonso, um indivíduo que busca sua emancipação**

Afonso, com quarenta e dois anos de idade, exerceu o ministério presbiteral por 10 anos; hoje, casado, tem uma filha e trabalha como vereador. Sua história de vida é rica de significados, é cheia de ousadia; revela uma constante busca de individualização. Sua história se torna digna de análise na Psicologia Social pelas seguintes razões: sofreu para conseguir realizar o ideal desejado; exerceu o ministério por dez anos; deixou o ministério e se casou; agora está buscando viver seus ideais cristãos como leigo engajado, procurando sempre uma postura de respeito, admiração e vivência religiosa.

Para Habermas (2004b), o indivíduo ao se emancipar-se recupera da "dispersão anônima de uma vida num átimo reduzida a fragmentos e confere à própria vida continuidade e transparência". Afonso passou por várias metamorfoses em sua vida, mas em todas elas podemos perceber uma continuidade. As etapas de sua história de vida parecem estar ligadas por um fio que dá sentido ao passado, permite organizar o presente e projetar o futuro.

A emancipação buscada por Afonso pode ser vista, nos moldes de Habermas, dimensão social, dimensão temporal e dimensão religiosa (Cf. 2004b, p. 10). Na dimensão social temos a capacidade de "assumir responsabilidade pelos próprios atos e contrair compromissos com seus semelhantes". Afonso é aquele que assume a responsabilidade pelos seus atos, isto é, ordena-se presbítero porque quer, deixa o ministério por vontade própria; casa-se livremente; busca uma profissão que lhe permite estar no meio do povo que é sua paixão. Na dimensão temporal, temos "a preocupação consigo mesmo, que cria uma consciência da historicidade de uma existência que se realiza nos horizontes do futuro e do passado". Afonso é aquele que se preocupa com seu futuro, tem consciência de suas origens e de sua história de vida, projeta seu futuro em sintonia com o passado. Na dimensão religiosa temos a prestação de "contas de vida à luz do Sermão da Montanha". Afonso mantém-se fiel à consciência religiosa e sabe que deve ser responsável pelos seus atos. Em sua história de vida é possível observarem-se vários traços de busca de emancipação.

Afonso, por meio da narrativa da sua história de vida, revela quem ele é e, ao mesmo tempo quem gostaria de ser. Ele se apresenta como sendo uma pessoa: "humilde", "popular", "religioso", "idealista", "diferente", isto é, ele mesmo. Sua vida é marcada por um constante processo de metamorfose e individualização; pela busca e reconhecimento de si mesmo. Seu

projeto parece transcender as próprias estruturas da Igreja Católica, mas nunca se afastar dela. Todos estes dados o tornam uma pessoa “emblemática”.

**Apresentação do presbítero Afonso**

Afonso significa “nobre e diligente, atencioso”. Afonso inicia sua apresentação falando de sua idade, quarenta e dois anos, de sua família rural e católica. Estes dados parecem ser suficientes para identificar quem ele é: sua idade, a realidade de sua família, sua crença. De certa forma sua primeira apresentação nos permite saber apenas quantos anos ele tem, que nasceu na “comunidade rural” e que pertence a uma família católica. Sua primeira apresentação permite saber muito pouco quem é o Afonso. Contudo, os dois fatos que marcam sua apresentação são bastante significativos: vir de uma família rural e católica. Sendo de família rural, ele conserva a “humildade do lavrador do campo” e sendo católico, ele conserva a “fé e devoção” da Igreja Católica:

> *Meu nome é Afonso e tenho hoje 42 anos. Nasci em uma família genuinamente rural e católica. Pais lavradores e humildes, sempre preocupados com a formação religiosa e educacional dos filhos.*

Na descrição de sua origem vemos também uma tentativa de explicar o fato de ele ter podido estudar e de ter se tornado presbítero. Sua família, embora rural, sempre o incentivou a estudar. Assim, Afonso é aquele que pode estudar, e para isto saiu de casa com menos de quinze anos. Poder sair da casa dos pais, deixar a realidade rural e ir para um centro maior de cultura torna-se um processo quase natural de emancipação na modernidade:

> *(...) Apesar das poucas condições eles sempre destacaram a necessidade dos estudos, mudando inclusive de residência para facilitar o acesso à escola (...)*

Nossa tese de que se torna difícil manter “muros” de separação entre os indivíduos e a sociedade se confirmam. A sociedade moderna forja novas e inusitadas necessidades de metamorfoses. Assim, Afonso, como ele mesmo afirma, foi criado no seio de uma família católica e ainda estava amparado pela realidade rural. Mas a formação requerida para se tornar presbítero o leva para a “cidade grande” com outros valores do mundo “urbanizado”. Estes valores não deixaram de trazer tensão entre os valores apreendidos na sua infância e as novas oportunidades e perigos agora oferecidos em sua etapa de vida.

Ao descrever sua história de vida, Afonso parece estar sempre buscando apresentar uma justificativa de seus atos. Ao fazer isto fica escondido quem é o Afonso. Afinal de contas, quem é o Afonso: um ex-presbítero, um presbítero casado, um presbítero que fracassou no seu ministério, um cidadão comum ou uma pessoa idealista e sonhadora que acredita que poder ser “si mesmo”? Talvez isto lance um pouco de luz no que Afonso sente e sobre sua necessidade de dizer algo mais sobre si mesmo, para que seja possível saber quem ele é e quem gostaria de ser.

Seguindo nas pegadas de Afonso vemos que ele passa a falar de sua trajetória para ser presbítero. Saiu de casa com menos de quinze anos e foi para um lugar distante em busca da realização de um ideal, isto é, ser presbítero. Ele vem de uma família religiosa com um forte “incentivo a uma possível vocação presbiteral”:

*Sempre convivi com parentes ligados à vida religiosa e presbiteral, desde criança, os quais manifestavam forte incentivo a uma possível vocação presbiteral.*

Na sociedade tradicional a família tinha um papel preponderante na escolha e incentivo da vocação ou profissão. Mas o que Afonso está tentando dizer em sua apresentação? Afonso está falando de seu lado humano. Como sua vida é emblemática, ele fala da influência da família para entrar na vida presbiteral e isto confirma que a tese de que na sociedade tradicional a família tinha influência muito grande nas escolhas profissionais, algo que não é tão perceptível na modernidade. Também o fato de Afonso não mencionar os motivos de seu abandono da vida presbiteral nem a reação de sua família por ocasião de sua saída, mas simplesmente falar que "foi se envolvendo" afetivamente com uma companheira religiosa e depois, no auge da crise, foi ficar um pouco com sua família é significativo. Aí reside algo que podemos chamar de complexo na vida de Afonso e se inscreve na vida de muitos presbíteros que deixaram o ministério presbiteral. Na verdade, interiormente, parece que todos que deixaram o ministério presbiteral, como Afonso, não entraram numa crise da "figura do presbítero" e muitos que deixaram o ministério, talvez, como Afonso, não se afastaram da Igreja e até possivelmente voltariam a exercer o ministério presbiteral, como confirma a pesquisa sobre os padres casados liderada por RIBEIRO (1990). Desta forma, parece que Afonso continua sendo presbítero interiormente, pois era isto que ele queria ser, mas não pode exercer oficialmente este ofício porque feriu a lei do celibato.

Mas voltemos à história de vida de Afonso. Afonso narra as dificuldades que enfrentou na busca da realização de seu ideal: morar numa cidade distante e grande, com cultura e linguagem novas, com palavras e expressões diferentes, estar numa comunidade com mais de cem pessoas e de diversos lugares do Brasil, com normas, horários e, ao mesmo tempo, sentir-se sozinho e sem ninguém conhecido. Ele é aquele que sofre para conseguir o que quer. Além do mais, a vida não lhe oferece muitas opções. Se ele quer alguma coisa, tem que pagar um alto preço:

*Saí da casa de meus pais com menos de quinze anos, para um Seminário religioso em Belo Horizonte, a 400 km de distância. Uma realidade totalmente nova e estranha para mim: cidade grande, cultura e linguagem novas, palavras e expressões diferentes, mais de cem pessoas numa mesma casa e de diversos lugares do Brasil, normas, horários, sozinho e sem ninguém conhecido.*

Esta fala de Afonso confirma a tese de que o mundo, nos moldes tradicionais, parece conservar a ideia de "um paraíso", cheio de segurança e proteção. Mas na verdade o que Afonso experimenta não este mundo, mas o mundo afetado pelo processo de secularização e com os "rasgos" que isto traz na configuração da identidade. A ida de Afonso para a "cidade grande" gera uma necessidade de novas metamorfoses na configuração de sua identidade.

Para Afonso a família, sua comunidade, o contato com o povo são importantes, mas não é mais possível se "fechar" ou se neutralizar à necessidades de metamorfoses. Afonso não é uma pessoa insensível. Nesta sua primeira apresentação, ele fala mais de sua humanidade, do convívio com a família, da nova realidade no "Seminário":

*A lembrança da família associada à distância eram massacrantes. Tinha comigo que deveria ir embora e esperava pela primeira oportunidade, que aconteceria dali a dois meses, por ocasião da Semana Santa.*

Mas Afonso ainda não nos deu muitas pistas para que saibamos quem ele é, quais foram as metamorfoses sofridas por ele na conquista de seu ideal. Neste ponto parece que ele se encaixa muito bem naquilo que diz GODOY (2007), ele toma suas decisões numa ótica muito mais subjetiva, isto é, do direito de ser feliz. Se atentarmos para a compreensão de Habermas, de que os projetos de vida são construídos intersubjetivamente, veremos que Afonso, na organização de seu projeto pessoal de vida, é chamado a estar aberto às sugestões dos outros. Aí parece se dar a primeira metamorfose na vida de Afonso, isto é, seu projeto de ser presbítero deixa de ser um projeto pessoal e passa a ser um projeto comunitário. Veja como ele se expressa sobre isto:

> *Quando cheguei em casa, na Semana Santa, tudo era diferente. A recepção que tive, o jeito da família me tratar, os vizinhos, o pessoal da Igreja. Muitos incentivos, elogios, apoio. A comunidade tinha se mobilizado para completar o enxoval exigido pelo Seminário, afinal eu era o primeiro seminarista depois de cerca de 20 anos. Eu queria ficar em casa, mas todo esse ambiente novo que encontrei em minha terra, nesta primeira visita, me conduziu a uma nova tentativa, pois afinal senti que o assunto era sério e então me propus tentar corresponder a todas as expectativas.*

**A família**

A família de Afonso é uma família religiosa, grande e reside na zona rural. Ela parece incentivar e confirmar o desejo de Afonso em ser presbítero. Ele não menciona falas da sua família; contudo, temos a indicação feita pelo presbítero Afonso de que a família o incentivava a ser presbítero. Ele enumera uma lista maior de questões, que termina por indicar a centralidade da sua família em sua infância. Segundo Sass, por vezes "*têm-se atribuído à organização familiar a base explicativa das diferenças entre o ser humano e dos animais*" (2004; p. 106). Esta afirmação de Sass nos chama a atenção para a centralidade da família na vida dos seres humanos.

O ser humano tem um desejo de realização inscrito nas entranhas do seu coração, isto é, uma semente, um projeto misterioso de vida e felicidade. A família representa, muitas vezes, no imaginário pessoal, este espaço de realização de um ideal de vida que leva ao crescimento em sabedoria, estatura e felicidade. Para entrar no Seminário, Afonso se afasta da sua família que representa a centralidade de tudo o que aconteceu com ele até aos quinze anos. Mas, fato interessante, é que Afonso, no distanciar-se de sua família se vê convidado a repensar sua história, quando volta para sua família. Podemos dizer que a família representa também a dimensão social da configuração da identidade do ser humano e ela cumpre seu papel social. No encontro com sua família, Afonso se volta para o seu desejo mais profundo: "ser presbítero". Ele se lembra de que sempre, desde sua infância, "representava o papel de presbítero" em sua comunidade:

> *Desde pequeno exerci uma liderança religiosa em minha família e bairro, na reza do terço em família e comemorações com os vizinhos, na catequese de algumas crianças maiores, que ainda não tinha feito a primeira Eucaristia e nas brincadeiras, como de rezar missa, nas quais eu sempre fazia o papel de presbítero.*

O ser humano é um ser que busca aconchego, segurança e proteção. A família de Afonso representa harmonia, aconchego e segurança. Quando ele volta, para sua primeira visita para a sua família, ele percebe que a Família não faz tanta questão de sua presença

física, mas o incentiva na busca da realização do seu ideal. Podemos dizer que a mesma família que antes era aconchego, agora cumpre um novo papel que é de incentivar o filho a traçar seu caminho. É nesta nova situação que começa para Afonso a dura tarefa da passagem de um sonho infantil para a realização de um projeto de vida. E esta é a maior e mais significativa metamorfose pela qual Afonso deve passar, isto é, transformar seus sonhos e ideais em realidade.

Existe uma diferença entre a família de Afonso e o Seminário. A família parece estar ligada mais a valores, costumes, crenças, enquanto que o Seminário parece estar mais ligado à aquisição de conhecimento e de um ofício, isto é, conhecimento religioso e o ofício de ser presbítero, uma aquisição de *habitus* presbiterais. Na família aprendemos a enfrentar as dificuldades, os sofrimentos, as dúvidas, os problemas de nossa existência, a experimentar a felicidade e o sentido último de nossa peregrinação terrestre. Todo mundo ou a maioria dos seres humanos, não importa a forma concreta de sua existência, buscam a felicidade e a realização em harmonia com os outros e a família se apresenta como o grande outro. Já o Seminário representa um caminho árduo de ascensão para a vida presbiteral. Assim, Afonso se vê obrigado a se afastar de sua família e buscar o caminho árduo para a realização de seu ideal de vida.

No personagem Severino, analisado por Ciampa, vemos, logo no início, que ele se apresenta como "*Severino de Maria" e* Ciampa observa que, para ser identificado, o personagem *"recorre a outros substantivos próprios: os nomes da mãe e do pai. Com isso, defini uma posição social: está localizado numa família determinada. Começa a definir-se pelas relações sociais mais primárias*" (2001, p. 20). O ideal de ser presbítero, para Afonso se define na relação mais primárias que é sua família. Só que Afonso parece não ter a visão da abrangência e complexidade deste ideal. De certa forma, existe uma ingenuidade neste ideal, ingenuidade natural pelo qual passam todos os seres humanos na escolha da profissão:

> *Sempre convivi com parentes ligados à vida religiosa e presbiteral, desde criança, os quais manifestavam forte incentivo a uma possível vocação presbiteral.*

As famílias tradicionais abarcavam tanto o ofício, a sustentação como o sentido da vida, as crenças, os valores, os costumes. Elas eram o lugar da educação, do cuidado, da aprendizagem de um ofício, da vida social, da participação na vida religiosa, da criação de valores. A família era como que uma força que possuía um grande poder de atração. A atração para a família independe da riqueza, pobreza, idade, cultura, raça ou qualquer outro fator. E ela é defendida por muitas instituições como o porto seguro da sociedade. Além disto, a família é tão sagrada, que falar mal da família é "cair em maus lençóis". A família é como que "idolatrada". Parece que fica difícil pensar a humanidade sem pensar em família. A família, tendo todo este significado na vida dos seres humanos, fica quase que difícil não seguir as orientações passadas pela família, sobretudo quando se é ainda criança ou adolescente. Assim, para Afonso, não havia muita saída, a própria família o incentivava a seguir o ideal presbiteral.

Segundo Sass, "*é a possibilidade de desenvolvimento de um indivíduo em termos de uma pessoa (self), dentro do processo social de interação, que marca distintivamente a sociedade humana*" (2004; p. 107). Assim, o ser humano constrói sua identidade na interação social. Afonso interage não somente com sua família, mas também com a comunidade religiosa que o cerca. Desta forma, a família, a comunidade e o Seminário formam o grande triangulo na qual Afonso caminha para a vida presbiteral.

Afonso se lembra de que na infância brincava de "rezar missa" e que marcou como primeira opção, num teste vocacional na terceira série, que queria ser presbítero. O desejo de ser presbítero era um projeto pessoal de vida ou um "desejo da família"? Isto é algo que ainda é muito cedo para tentar responder. Sua família, sua origem, seus costumes são marcados pela religiosidade, pela harmonia na convivência, pelos modos simples de viver no meio rural. A sociedade na qual Afonso nasceu parece que ainda não tinha sofrido as influências da secularização. A comunidade, a família tudo o desperta para uma possível "vocação presbiteral". Numa família tradicional marcada pela fé, o futuro dos filhos era mais possível de ser guiado pela orientação e vontade da família.

Afonso nasce em um meio religioso, é socializado neste meio. No dizer de Berger e Luckmann: "*O indivíduo não nasce membro da sociedade. Nasce com a predisposição para a sociabilidade e torna-se membro da sociedade. Por conseguinte, na vida de cada indivíduo existe uma sequência temporal no curso da qual é induzido a tomar parte na dialética da sociedade*" (2005, p. 173-174). A primeira socialização, no dizer destes autores, é mais forte que a segunda. Afonso foi socializado num meio religioso: aprendeu a rezar o terço, participava de comemorações religiosas, frequentava catequese, brincava de "rezar missa" e até sonhava em ser presbítero. O mundo presbiteral é tão natural na família de Afonso que ele já fazia as "funções de presbítero" antes mesmo de entrar para o Seminário.

Na família e no bairro Afonso exercia as funções de "líder" e, a grosso modo, fazia tudo o que um presbítero deveria fazer, isto é, rezar o terço, animar as atividades pastorais da comunidade e até 'brincava" de "rezar missa". Ser presbítero é cumprir um papel que ele já procurava cumprir. Porém, na sua ida para o Seminário ele é confrontado com muitas coisas diferentes: "um novo ambiente"; "realidade totalmente estranha para ele"'; "cidade grande"; "cultura e linguagem novas"; "palavras e expressões diferentes"; "mais de cem pessoas numa mesma casa e de diversos lugares do Brasil, normas, horários, sozinho e sem ninguém conhecido". É uma lista grande de muitas mudanças. Afonso não estava acostumado a tudo isto. Afonso já "fazia o papel de presbítero" antes de sua entrada para o Seminário, mas não imaginava que para poder realizar o sonho de ser reconhecido pelas estruturas da Igreja teria que abrir mão de "sua família" e abraçar coisas que, no momento, pareciam totalmente diferentes para eles. Tudo antes estava em harmonia e ele "fazia o papel de presbítero", a família e a comunidade aceitavam sua inocência de criança e ele podia "até celebrar missa", algo muito específico do presbítero. Com sua entrada no Seminário começa a diferenciação entre o "presbítero da família, da comunidade, da infância" e o presbítero das estruturas da Igreja. Ele já sabia tudo de presbítero na família, mas agora tem que aprender tudo de novo e

isto o desestabiliza. Os fatos relatados antes dão para perceber quem era antes Afonso: uma pessoa já reconhecida pela comunidade, que já tinha o seu lugar determinado. No Seminário, além de ser tudo diferente, gente de todo lugar, e "muita gente", ele não é mais o "presbítero", mas apenas um jovem buscando a formação. A memória de sua infância é algo muito positivo.

Fazendo considerações, de acordo com nossa hipótese que mais uma vez se confirma, o ser humano altera seu modo de vida segundo as influências da sociedade, isto é, se metamorfoseia a partir das influências da realidade, sendo isto o que aconteceu com Afonso, que sai de um mundo todo rural e entra num mundo marcado pela "urbanização". Na busca de proteção e ao mesmo tempo de liberdade na nova realidade, Afonso parece ter-se sentido estranho e desprotegido. Por outro lado, almeja por liberdade e aceita o desafio das privações e sacrifícios, desde que isto implique em futura liberdade e foi o que aconteceu com Afonso. A aceitação maior do sacrifício, conforme diz GODOY (2007) fazia parte de uma sociedade mais tradicional. O mundo hoje apresenta maior dificuldade em acolher percursos mais árduos e penosos que exigem despojamento em vista de liberdades futuras.

**Alguns questionamentos levantados pelo presbítero Afonso que significam um repensar a influência da família na escolha de um "modo de vida", na modernidade, como algo permanente**

Nosso enfoque, dentro da Psicologia Social, é estudar o comportamento do presbítero Afonso, no que foi influenciado socialmente e ver, também, como ele subverte psicologicamente o processo da influência e incentivo que recebeu na infância para a realização do ideal presbiteral.

No processo de metamorfose humana podemos perceber as utopias de cada indivíduo. Para Ciampa a utopia é necessária para a invenção e construção de um futuro diferente: "*Talvez não seja só Severina e nós aqui que não saibamos a resposta. Todo mundo (literalmente) ainda não encontrou esse mundo. Talvez ele seja uma utopia definitiva, talvez uma utopia por enquanto, realizável a que prazo não sabemos. Sabemos que tudo muda" (2001, p. 237).* As religiões por si mesmas trazem em si uma utopia, uma mensagem de realização, de liberdade, de superação, de emancipação. As utopias podem ser pessoais ou planejadas pelos outros. A utopia quando nasce do indivíduo é mais possível vir carregada de um misto de coragem, alegria e entusiasmo. Já a utopia quando planejada por outros pode trazer, para aqueles que a abraçam, um misto de risco, de frustração ou de tristeza. No caso do presbítero Afonso, o que se pode deduzir é que aquela utopia era mais de sua família ou da comunidade, de ter um membro da comunidade ou um filho presbítero, mais que uma utopia dele mesmo de se tornar presbítero.

Realizar o peso de uma utopia projetada pela família ou comunidade não era tão estranho em famílias mais tradicionais. O presbítero Afonso nasceu no seio de uma família tradicional e isto pode explicar o peso que teve o incentivo dado para a realização do ideal presbiteral. A história está cheia de fatos de muitos pais que não conseguiram realizar seus sonhos e projetam psicologicamente nos filhos a tarefa de os cumprirem. No modo de falar do

início de seu ideal de presbítero, Afonso deixa transparecer que foi alvo de uma "utopia projetada" pela sua família e a comunidade da qual ele participava. Como em tudo pode haver ingenuidade, não quer dizer que a utopia esteja isenta disto, assim, no passado, mais que no presente, muitas famílias fizeram casar seus filhos com pessoas que não tinham nada a ver com o (a) interessado (a), apenas querendo o "bem", a "proteção", a "projeção", o "sucesso" do (a) filho (a) ou enviaram seus filhos para uma instituição para realizar um ideal de vida, que nada ou quase nada tinha a ver com o indivíduo. Mas, isto aconteceu com o nosso personagem Afonso? Se aconteceu, como se subtraiu a isso? Fato que nos chama atenção é a tentativa de Afonso em sensibilizar a família através de cartas para poder voltar para casa:

> *Tentei, sem sucesso, sensibilizar a família através de cartas.*
> *.*

A fala do presbítero Afonso que mais significa a subversão do peso do incentivo da família foi depois na passagem para o Noviciado na qual ele é aconselhado a fazer o primeiro ano de Filosofia. Aí subverte a situação, busca, em vez de ficar em sua família, um outro Seminário. Nesta sua fala podemos perceber que Afonso toma livremente o rumo de sua vida. Ele agora parece agir como um indivíduo emancipado de sua família:

> *Foram quatro meses de plena alegria e entusiasmo, mas uma nova decepção veio no final do ano, quando a direção da casa pediu para que, em vez do Noviciado, fizesse primeiro a Filosofia. Foi uma bobeira de minha parte, mas não aceitei e voltei para casa, entretanto, com propósito firme de continuar no caminho do presbítero.*

Este fato é significativo para o entendimento de seu ideal presbiteral. Afonso também fala veladamente sobre a importância da família na influência da personalidade do presbítero:

> *Aqueles que vêm de um estilo de vida muito fechado, de uma família muito fechada, ou que têm a experiência de um outro Presbítero que não dava tanta abertura para os leigos, esse pode até ser um bom Presbítero, assim como os outros, ele pode fazer um bom trabalho, mas não consegue entender o que é ser um líder, o que é representar uma instituição que não é só uma fachada, mas que fala ao coração das pessoas, que visa a levar resposta de vida, problemas reais de fé.*

Esta fala de Afonso leva a perceber a importância e o peso da primeira socialização de que falam Berger&Luckmann (2005). A primeira socialização é sempre mais profunda que a segunda e tem mais chances de ser internalizada.

**Seminário**

Para Habermas existem três níveis pelo qual cada indivíduo poderá ou não passar Psicossocialmente: o nível pré-convencional, convencional e pós-convencional. No nível pré-convencional o indivíduo não tem competência para assumir papéis. Neste nível as orientações de guia para a ação são integradas somente na medida em que são generalizadas na dimensão do prazer ou do desprazer. No nível pré-convencional não se tem normas morais introjetadas. As normas e valores são adquiridos no contato com a cultura do seu meio. Segundo Habermas: "*A criança é capaz de responder a regras culturais e às noções de bom e de mau, justo e errado, mas interpretando tais noções nos termos das consequências ou físicas ou hedonistas da ação (punição, recompensa, troca de favores), ou ainda nos termos do poder dos que enunciam regras e noções" (1983, p. 60).*

No nível pré-convencional não existe espaço para a criatividade e a autonomia, o eu apenas se conclui a partir de seu contato físico ou de sua relação com outro (primeiro com a família e depois com as instituições da sociedade). Neste nível a identidade do Eu permanece fora da consciência moral, podendo-se falar, assim, de uma "identidade natural" (Cf. FREITAG, 1991, p. 79). O desejo de ser presbítero aparece na vida de Afonso no primeiro nível, isto é, na sua infância. Afonso ainda não está inserido no universo simbólico da representação presbiteral propriamente dita. Sua entrada para o Seminário representa uma passagem para o nível convencional, isto é, o da estruturação do Eu. A partir de sua entrada para o Seminário, psicologicamente Afonso é convidado a passar para uma superação progressiva de uma identidade idealizada de presbítero para uma identidade real, isto é, daquilo que era apenas brincadeira de criança para algo mais "sério":

> *(...) Pois afinal senti que o assunto era sério e então me propus tentar corresponder a todas as expectativas.*

Afonso não deixa de confessar sua ingenuidade ao entrar para o Seminário e querer ser um presbítero. Ele só toma consciência de que era sério "ser um presbítero", quando retorna para sua família e comunidade. Aí ele percebe que era séria sua opção. A família pode até sentir sua falta, mas tudo indica que eles o queriam como presbítero.

Para Afonso tudo se torna "diferente" na sua primeira visita à sua família. Mas o que era diferente? Ele relata: a "recepção"; "o jeito de a família o tratar"; "os vizinhos"; "o pessoal da Igreja"; "muitos incentivos, elogios e apoio". Parece que nem a família nem a comunidade haviam tomado consciência do sofrimento do "jovem" Afonso, simplesmente o querem apoiar em seu ideal e o fazem com muitos incentivos e apoios. Afonso ainda acrescenta: "depois de vinte anos, eu era o primeiro seminarista":

> *Quando cheguei em casa, na Semana Santa, tudo era diferente. A recepção que tive, o jeito da família me tratar, os vizinhos, o pessoal da Igreja. Muitos incentivos, elogios, apoio. A comunidade tinha se mobilizado para completar o enxoval exigido pelo Seminário, afinal eu era o primeiro seminarista depois de cerca de 20 anos. Eu queria ficar em casa, mas todo esse ambiente novo que encontrei em minha terra, nesta primeira visita, me conduziu a uma nova tentativa, pois afinal senti que o assunto era sério e então me propus tentar corresponder a todas as expectativas.*

A identidade do Eu só pode ser assegurada no plano intersubjetivo, isto é, da ação e da linguagem. Percebemos que Afonso está entrando no segundo nível proposto por Habermas. No segundo nível a satisfação do crescimento é mediatizada pela doação simbólica operada pela pessoa de referência primária ou pelo reconhecimento social obtido em grupos mais amplos, dissolvendo a ligação egocêntrica com o próprio equilíbrio de gratificação. Vemos muito claro isto na vida de Afonso. Ser um presbítero era algo que fazia parte de brincadeiras de infância. Agora ele percebe que a comunidade reconhece como valor este seu ideal, o qual lhe dá forças para buscar ser realmente um presbítero, de acordo com as leis e normas do magistério da Igreja Católica. O meio social contribuiu, assim, psicologicamente e de modo positivo, na harmonização interior de Afonso na busca da realização de seu ideal.

Entre a família de Afonso e o Seminário existe uma distância. A ida para o Seminário representa uma violência, um rompimento de suas origens e um novo patamar de vida. O

Seminário, lugar ideal para o discernimento do ideal presbiteral, passa a representar para Afonso a dor, a solidão, o sofrimento, tornando a "vida massacrante", contudo é oportunidade de emancipação. Somente quatros meses lhe sobram de alegria no Seminário de Belo Horizonte, mas são seguidos de novas decepções:

> *Só consegui me adaptar no último semestre do terceiro ano do colegial, quando começaram os preparativos mais intensos para o Noviciado. Foram quatro meses de plena alegria e entusiasmo, mas uma nova decepção veio no final do ano, quando a direção da casa pediu para que, em vez do Noviciado, fizesse primeiro a Filosofia.*

Felizmente a ideia de sofrimento, de dor, de solidão são superados pela entrada no Seminário da Arquidiocese. Aí tudo parece favorecer sua maior integração pessoal.

> *Tudo deu certo e já no ano seguinte entrei para o Seminário Maior da Arquidiocese, justamente para o curso de Filosofia.*

**Vida presbiteral**

O presbítero Afonso não se ordenou presbítero sem motivação e sem convicção. O processo de sofrimento durante o tempo de formação o fortaleceu em sua convicção de abraçar a vida presbiteral:

> *Tudo deu certo, conclui o curso de Filosofia e Teologia, sempre motivado e convicto. Em 1988, junto com cinco colegas de turma recebi a Ordem do Diaconato e em 1990, com 24 anos, fui Ordenado Presbítero.*

Para Ciampa, quando alguém fala do que fez está buscando dizer quem é (CIAMPA, 2001). O presbítero Afonso se alonga para dizer quem foi ele como presbítero e no final, resume tudo numa única frase: "um Presbítero diferente". Mas quem foi esse presbítero diferente? O que o faz caracterizar-se como "presbítero diferente"? Para dizer quem é o presbítero Afonso, ele fala sobre o que fez. Como presbítero "diferente" ele é "líder", "dinâmico", "motivado e entusiasmado", tem "espírito renovador", se "doa" totalmente ao serviço do povo, a ponto de sacrificar folgas, salário, férias; destaca-se pela formação pastoral e espiritual do povo, visita famílias, participa de mutirões, mobiliza trabalhadores rurais, participa de festas de aniversário, assume responsabilidade com a Arquidiocese, assume a direção da Rádio, jornais e a coordenação de Setor, participa na elaboração de subsídios e Coordenação Geral da Pastoral. Falando do que fez, está buscando dizer quem é, como diz CIAMPA (2001).

Mas, grosso modo, não há nada de diferente em sua vida! Até mesmo o ser ordenado jovem, isto é, com 24 anos de idade. Tudo que ele diz que fez, em dimensão maior ou menor, encontra-se na vida de muitos outros presbíteros. Tentando dizer quem de fato é, define-se como "singular". Ser presbítero implica aceitar o desempenho de um papel semelhante ao dos outros presbíteros. O presbítero Afonso está tentando dizer que ele é aquele que é presbítero no seu "ritmo"; que se "esforçou" para desempenhar o papel presbiteral de acordo com a melhor representação oficial da Igreja Católica, conforme pode conceber. O que o faz "singular" é assim o que, no dizer de Ciampa (2001), o "torna semelhante", o "torna igual":

> *Líder, dinâmico, motivado e entusiasmado, com espírito renovador, comecei meus trabalhos como Presbítero. Doei-me totalmente aos serviços sacerdotais em todas as dimensões, dando prioridade*

*absoluta aos trabalhos pastorais. Em pouco tempo era comumente identificado pelas pessoas como* um presbítero diferente*. Assumi todas as frentes de serviço possíveis, sem medir esforços, sacrificando folgas, férias, salário e até reuniões do Clero, para atender às necessidades. Sempre dei destaque à formação pastoral e espiritual dos leigos, às visitas às famílias, atendimento pessoal e grandes celebrações. Mas o que mais me diferenciava como Presbítero era a proximidade que tinha das pessoas, famílias e comunidades. Participava de tudo: mutirões, mobilização de trabalhadores rurais, festas de aniversário, e outras celebrações familiares e comunitárias e velórios. Eu era disputado pelas famílias nos convites para almoço e visitas. Além dos trabalhos na Paróquia, aos poucos também fui assumindo responsabilidades na Arquidiocese. Direção de Rádio e jornais, Conselho Presbiteral, coordenação de Setor, Elaboração de subsídios e Coordenação Geral da Pastoral.*

O presbítero Afonso tira algumas conclusões sobre quem ele foi:

*Sempre humilde e idealista, dei conta do recado, dentro das limitações minhas e das circunstâncias da Arquidiocese.*

Parece que Afonso se sente como verdadeiro representante da Igreja. Em momento algum alega que teve conflitos com as estruturas da Igreja e até chegou a ocupar cargos de confiança junto da hierarquia. Mas, em determinado momento da sua vida, algo mudou de rumo; vejamos como ele se expressa sobre isso:

*Tudo isto carreguei, junto com um fato decisivo que aconteceu no segundo ano de presbítero (...) Em julho de 1992 uma jovem de minha idade, aqui chamada de "X", amiga e companheira dos trabalhos pastorais, me procurou para conversar.*

O presbítero Afonso indica como sua vida foi direcionada para a desistência do exercício do ministério presbiteral. Estaria aí indicando mais uma metamorfose em sua vida? Antes, ele diz que tudo corria bem no exercício da vida presbiteral, ele faz tudo para dar "conta do recado, dentro das limitações e das circunstâncias da Arquidiocese". Mas sempre há algo para indicar que nem tudo era perfeito ou estava resolvido. Sua história parece ficar mais difícil de ser contada e há saltos. Mas, mesmo nos saltos, ele não deixa de oferecer algumas indicações:

*Em julho de 1992 uma jovem de minha idade, aqui denominada de "X", amiga e companheira dos trabalhos pastorais, me procurou para conversar. Estava com o casamento marcado para Setembro, já com convites sendo distribuídos. Senti que queria me dizer mais do que falava e, após uma hora e meia de conversa, disse que não iria mais se casar porque gostava de mim.*

Depois dos dois anos de vida presbiteral ele conheceu essa jovem denominada "X" que estava com o casamento marcado, mas deixa o casamento "porque gostava dele" e ele tenta convencê-la a seguir em frente com o casamento. Seu ideal de presbítero parece ficar abalado com esta "nova situação" ou com este fato. Isto vem indicar que nem tudo estava pronto ou resolvido na vida de Afonso. Para enfrentar tal desafio, busca o apoio do colega de trabalho, o qual parece não ter reagido como ele esperava:

*O tal presbítero não se deu conta do tamanho do problema, não manifestou preocupação nem quis assumir o caso. Aliás, até hoje não me perguntou mais nada sobre o assunto.*

O presbítero Afonso busca outra saída para enfrentar os conflitos e questionamentos que advinham dessa situação e, em conversas com o Bispo local, é transferido para outra região - A transferência parece que tem sido a postura mais adotada pela Igreja Católica, quando algum presbítero enfrenta dificuldades afetivas. A transferência se apresenta, muitas

vezes, como a melhor possibilidade encontrada pelo responsável da diocese – e foi isto que aconteceu com Afonso, como ele mesmo indica:

> *Em fevereiro de 1993, em conversa com o Bispo que, aliás, acompanhou tudo, fui transferido para outra cidade, justamente minha terra natal.*

Depois de algum tempo "X" desiste de esperar pela possibilidade do presbítero Afonso deixar o exercício do ministério presbiteral e, assim, poder construir uma família com ele.

O presbítero Afonso continua a dar indicações de que algo havia abalado suas convicções e que a transferência não havia levado à solução do conflito interior causada pela aproximação de "X". "X" desiste de lutar para conseguir alcançar seu ideal e Afonso se fecha em seu trabalho pastoral na comunidade. Ser presbítero celibatário parece não significar muito mais para Afonso e ele dá a entender que recebeu pouco apoio ou pouca estima social, como diz HONNETH (2003), para recobrar forças na perseverança no exercício de seu ministério como celibatário:

> *Poucos Presbíteros perceberam minha situação e não houve empenho para me reconduzir à convivência Presbiteral, o que me levou mais ainda ao pleno empenho na Paróquia.*

Numa experiência de trabalho pastoral durante a Semana Santa, o presbítero Afonso convive com uma outra pessoa denominada aqui de "Y". Tal convivência parece ter sido tão boa que de novo ele se sente tocado em sua afetividade. No meio do fechamento, de muito trabalho, de pouca convivência e até mesmo a "indiferença" dos irmãos presbíteros, ele encontra alguém que o ouve, que dá atenção a sua dor, que partilha com ele a vida. Junto de "Y" ele encontra um clima de confiança e de abertura. Tudo era novo para Afonso:

> *Tudo ia bem com a Paróquia a todo vapor, quando, na Semana Santa de 1999, uma pessoa "Y" veio me auxiliar (...) A convivência que tivemos durante esse tempo em que ficamos juntos, as inúmeras conversas que tivemos, partilha de vida, de ideais e não sei mais o quê, criou um clima de profunda confiança e abertura, até então novo para mim (...) Então, no sábado, antes de ela ir embora, eu lhe confessei que "havia gostado muito daquela semana, das conversas, partilha e trabalhos conjuntos" (...) Conclusão: um ano e oito meses depois tínhamos deixado tudo e estávamos juntos.*

Assim, o presbítero Afonso, que durante todo o tempo de formação e os dez anos de vida presbiteral procurou cultivar a identidade presbiteral, agora se vê diante da necessidade de uma nova metamorfose. Nesta nova metamorfose ele resume tudo e diz que após um ano e oito meses estava casado, que não tinha nenhum recurso financeiro, mas logo conseguiu um emprego razoável, teve uma filha e é Vereador.

> *Sem nenhum recurso financeiro, pois há mais de cinco anos não retirava o salário a que tinha direito, começamos a vida do marco zero, com apoio de alguns amigos. Logo consegui um emprego razoável. Temos uma filha que nasceu em 2001 e já há dois anos conseguimos fazer nossa casa. Hoje exerço o mandato de Vereador e ela também tem um emprego razoável. Nossa filha tem cinco anos.*

Para dizer quem é Afonso ouvimos a sua história de vida. Mas no fim parece que temos a sensação de não sabermos quem é o Afonso, mas tão somente o que ele faz e o que sente. Mas o bom é saber que Afonso se sente feliz em sua nova situação de vida:

> *Hoje me sinto mais realizado, útil e livre e, ao mesmo tempo, comprometido com a vida da Igreja.*

**Alguns questionamentos levantados pelo presbítero Afonso que significam um repensar da formação do presbítero na modernidade**

A Psicologia Social estabelece alguns princípios bastante atraentes para os psicólogos evitarem as enormes dependências que mantêm na união duvidosa entre sociologia e psicanálise, no esforço de analisarem as instituições sociais. Partindo dos princípios da Psicologia Social, num esforço de perceber as metamorfoses e emancipações ao longo da vida de Afonso, vemos certas horas em que Afonso parece demonstrar ser responsável pelas escolhas e outras vezes fazê-lo depender de outras pessoas que estavam a sua volta ou da Instituição Igreja Católica ou da própria situação natural de secularização da sociedade moderna.

Muitas das colocações do presbítero Afonso vem de sua experiência e outras estão mais no nível do discurso, além do mais, hoje ele já não pode exercer oficialmente as funções de presbítero. Contudo, elas são muito significavas e representam uma consciência de que a modernidade tem incidido na construção da Identidade presbiteral. Para tanto, o que chama atenção é que não existe um modelo definido para a identidade presbiteral. Isto entra em choque com a posição oficial do magistério da Igreja de um "único" e "insubstituível" modelo de presbítero em todos os tempos e lugares. Algo significativo é a importância dada à figura do presbítero como referência para a humanidade. Seus questionamentos veem carregados de uma visão crítica do processo formativo. Para ele uma postura mais tradicional dos presbíteros representa um medo do diálogo. O "clericalismo" e tradicionalismo são como um refúgio para o não envolvimento com as transformações do mundo.

Existe uma variabilidade da internalização pelo indivíduo das instituições sociais. Muitas instituições surgem com uma proposta de abarcar toda a vida da pessoa. É o caso da instituição Igreja católica. Ela quer "abraçar" tanto a vida privada da pessoa quanto sua vida pública. Mas o que interessa aqui não é analisar este fato, o que ora nos interessa é o entendimento da "natureza social" dessa Instituição e de sua caracterização. As instituições da sociedade são formas organizadas da atividade social ou de grupo, formas organizadas de modo a possibilitar a seus membros atuarem adequadamente, adotando atitudes dos outros para sua atividade. Segundo Mead, citado por Sass: *"as instituições sociais opressivas, estereotipadas e ultraconservadoras – como a Igreja -, que, com sua antiprogressividade mais ou menos rígida e inflexível esmagam ou eclipsam a individualidade, ou inibem qualquer expressão de conduta e pensamento distintivos e originais das pessoas ou personalidades individuais nelas implicadas e a elas submetidas, são produtos indesejáveis, mas não necessários do processo social geral da experiência e do comportamento"* (in Sass, 2004, p. 115). Olhando pelo prisma da função social da Instituição vemos que não existe nenhuma razão para que ela seja rigidamente conservadora ou flexivelmente progressista, pois sua função é organizar a pauta da conduta dos indivíduos. É a partir dela que se percebe a personalidade individual e, daí, a questão psicológica. E, além do mais, é a instituição que favorece o surgimento de pessoas ou personalidades individuais maduras. O indivíduo somente pode desenvolver-se e possuir personalidade plenamente madura, na medida em

que cada um reflita ou apreenda em sua experiência individual essas atitudes e atividades sociais que a instituição social corporifica ou representa.

O processo geral da diferenciação e evolução social humana é constituído pelos pólos individuais ou fisiológicos e institucionais. A natureza socializadora do indivíduo pelas instituições que, em contrapartida, por assim dizer, adquire existência concreta nas atitudes e comportamentos individuais, leva-nos a dizer que a instituição social tem uma dimensão psicológica. No dizer de Sass as instituições surgem como "*a manifestação socialmente organizada das reações comuns dos indivíduos"* (2004, p. 113). As instituições têm uma função relativa à organização dos comportamentos recíprocos entre os indivíduos. A vida social organizada, entre outras formas, apresenta as normas e valores, os quais são internalizados pelo indivíduo em distintos graus. Da mesma maneira, podemos dizer que, em cada momento histórico, um indivíduo ou um grupo de indivíduos pode traduzir melhor que outros indivíduos, tanto as atitudes do conjunto das pessoas que compõem a sociedade, reforçando as proposições institucionais nas instituições vigentes, quanto pode escolher pequenas parcelas que mais lhe convêm de um todo.

A fala do presbítero Afonso sobre a formação dos futuros presbíteros é longa e ele traça vários questionamentos:

> *A formação não consegue mudar a motivação do candidato (...) A formação não vai mudar a identidade do candidato (...) A formação tem de usar de todos os métodos das ciências modernas e ter um discurso mais aberto (...)*

Segundo as colocações de Afonso o processo formativo é, muitas vezes, "ineficaz", sendo pouco provocativa e mais impositiva. Se ela fosse mais provocativa poderia antecipar certas "inconsistências" no ideal presbiteral, segundo afirma Afonso:

> *Se a formação provocasse mais, despertaria mais cedo, coisas que só vão ser despertadas diante de uma provocação especifica. Penso que, independente de tudo, há coisas que só vão acontecer em determinados momentos. Mas a formação poderia antecipar certas reações. Dizer que o candidato tem que ser adulto para depois ver se pode ser Presbítero ou não...! Tem gente que tem uma personalidade doentia e se apresenta tão bem que dá a impressão de ser equilibrada.*

Para Afonso é essencial ter um bom projeto de formação para a vida presbiteral e, mesmo assim, ainda é possível ter desilusões com os candidatos ao presbiterato, pois não se decide tudo no processo formativo. O processo formativo circunscreve-se muito mais no "hoje dos indivíduos", sendo o individuo ainda um "propedêutico" do presbiterato. Somente a partir do momento da ordenação é que a "identidade presbiteral" começa a se definir. Desta forma, os primeiros anos de presbiterato são de suma importância na afirmação de uma identidade presbiteral. Segundo o Documento dos presbíteros, (VV.AA., 2001), leva em média 10 (dez) anos para a definição de identidade. As instituições têm uma função relativa na constituição do *self* do formando. Na sociedade moderna cresce ainda mais esta relativização da formação. Nas sociedades modernas existe uma pluralidade maior de contextos e um respeito maior pela subjetividade ou se obriga a isto. Tal colocação não quer, de modo algum, relativizar a formação, como se ela não fosse necessária ou não surtisse efeito algum no candidato, mas

constatar que, cada vez mais, os candidatos se sentem no direito de escolher o que mais lhes convém para a sua formação e o fazem com maior liberdade:

> *Muitos seminaristas e presbíteros novos estão usando clergyman, muitos procuram manter uma liturgia mais voltada para o lado tradicional, uma igreja mais sacramentalista. Este comportamento não é só por causa das exigências do Vaticano, mas, pelo contrário, uma maneira de encontrar um jeito de se impor diante do mundo. Não conseguiu o diálogo, não conseguiu progredir, então ele se firma numa postura mais tradicional. Essa própria postura tradicionalista que a gente observa em muitos seminaristas e presbíteros novos é uma maneira de mostrar que existe um desafio mal resolvido, uma situação de crise. A Igreja se mantém numa posição e o mundo está evoluindo e o presbítero fica nessa encruzilhada. Enquanto muitos partem para a política ou para a militância, outros se refugiam no clericalismo, no tradicionalismo. Essas posturas extremas mostram que existe uma questão mal resolvida, uma falta de diálogo e de não entendimento da igreja que, diante dos desafios do mundo moderno, não está bem resolvida. Estamos diante de um desafio e cada um se apega ao caminho que, para ele, representa uma segurança, um ativismo ou uma militância mais na área política, ou um retorno ao tradicionalismo, o clericalismo.*

Para o presbítero Afonso as vocações religiosas têm surgido mais no meio adulto. Sobretudo, com a diminuição do número de filhos, a desestruturação familiar e o incentivo maior para que o filho (a) tenha uma profissão mais rentável, as possibilidades de uma vocação mais adulta se tornam maiores. A Igreja deve investir mais nesta faixa etária.

**Alguns questionamentos levantados pelo presbítero Afonso que significam um repensar a vida do presbítero na modernidade**

Para o presbítero Afonso, o consumismo acaba influenciando a vivência religiosa e a religião Católica acaba sendo mais uma religião entre as outras. Diante do crescente processo de secularização, os presbíteros têm a tarefa chave de manter o crescimento da Igreja Católica. Contudo, ela enfrenta o conflito da lentidão em assimilar as mudanças rápidas da sociedade:

> *Aí está o conflito, porque a Igreja não muda. O presbítero está vendo o mundo mudar e, ao mesmo tempo, ele tem que representar uma instituição que não muda ou muda pouco em pequenos aspectos e muito lentamente.*

Para o presbítero Afonso, um dos maiores desafios para se viver como presbítero hoje seria o “equilíbrio” entre o “tradicional” e a “militância política”. Afonso sintetiza sua fala dizendo que esta é a hora da “síntese”. O caminho do presbítero está em saber dialogar com este mundo. A identidade do presbítero do passado era mais definida. Hoje não temos um modelo que possa ser colocado como definitivo ou único para todos os presbíteros. As metamorfoses das sociedades são mais rápidas e têm exigido uma metamorfose maior da identidade presbiteral. Mas o presbítero Afonso arrisca a indicar que uma metamorfose necessária para o presbítero na modernidade é o da possibilidade deste presbítero sempre mais “saber estar no meio do povo para atender as suas necessidades”:

> *Está na hora da síntese (...) O caminho do presbítero está em saber dialogar com este mundo (...) Não temos ainda uma definição, não temos uma identidade nova. A identidade do presbítero do “passado” era clara: a batina, o sacramentalismo, a Igreja como centro de toda a comunidade... Era uma identidade definida (...) O Presbítero só se sente Presbítero de verdade, para além do poder, do status que ele tem, da capacidade de trabalho, posição de destaque na liturgia, é o que está vestido diferente, ele só se sente Presbítero de verdade, na medida em que o povo o procura (...) Ele não é só representante de uma instituição. Ele representa muito mais, representa uma tradição, uma referência, uma saída... (...) O Presbítero, que representa a Igreja, a Fé, a religião, Deus, é a saída.*

No final de seu discurso sobre a identidade do presbítero na modernidade ele afirma que a questão da identidade do presbítero na modernidade é muito complexa e muitas vezes não se consegue chegar a uma visão clara:

> *Às vezes ficamos muito preocupados com a identidade do Presbítero, querendo resolver o problema do Presbítero, querendo resolver o problema da Igreja e, na verdade, há muita gente precisando de uma presença do Presbítero, de uma resposta da Igreja. O Presbítero não resolveu seu próprio problema e tem muita gente precisando dele.*

**Algumas conclusões: perigos e oportunidades**

Cada vez mais somos habitantes de um mundo com terminais de sistemas planetários, interdependentes e complexos. Quando o campo de nossa experiência diferencia-se, não podemos mais transferir os mesmos modelos de ação de um ambiente para o outro. Segundo *MELUCC*, "*Cada vez que mudamos de contexto ou de sistema de relações, percebemos a impossibilidade de transportar as aquisições feitas em uma área diferente da experiência (...) A variabilidade, outra característica dos sistemas complexos, alcançou uma frequência e uma intensidade únicas em nossa história" (2004, p. 62).* O resultado dessas mudanças em nossa experiência cotidiana são as incertezas, pois não podemos mais transitar de um contexto ao outro usando o que foi conquistado, não podemos transferir de um tempo ao outro transferindo o que somos ou sabemos, não podemos agir sem escolher entre as possibilidades. O que fazer em um contexto diferente? Como enfrentar um novo problema? Qual a possibilidade de escolher? Até mesmo muitas tarefas banais do dia-a-dia exigem a aquisição de informações, a leitura de instruções para o uso e, no fim, requerem escolhas.

De certa forma podemos dizer que foi isto que aconteceu com Afonso. Afonso vem fazendo escolha e até mesmo depois de 21 anos busca ser presbítero, isto é, entre sua entrada para o Seminário e o abandono do exercício do ministério presbiteral somou 21 anos, Afonso é convidado a aprender tudo de novo. Como foi desafiante sua entrada para o Seminário e cheia de novidades e sofrimentos, ao deixar o exercício do ministério presbiteral, ao escolher o casamento, deve enfrentar de novo o rompimento do ambiente eclesial, o sentimento de estar só, a concorrência do mercado de trabalho. Nada disto é fácil. As metamorfoses a que Afonso agora é submetido parecem representar anulação de identidade de presbítero construída ao longo de 21 anos, pois a nova situação de vida lhe oferece oportunidades de intimidade e de auto-expressão ausentes em seu mundo presbiteral.

Embora a expressão "perigo e oportunidade" não se apliquem só à desistência do presbiterato, mas ao mundo da modernidade em geral, aqui o fazemos em relação à ruptura do exercício do ministério presbiteral de Afonso e das novas oportunidades que se abriram para ele. Ao desistir do exercício do ministério presbiteral Afonso é colocado frente a novas relações, oportunidades e desafios que se tornam arriscadas e perigosas - em certo sentido – com relação ao futuro dele na Igreja, ao compromisso do casamento e a sua subsistência. Afonso, antes de deixar o ministério, gozava do reconhecido carinho e apoio dos paroquianos, dos colegas de ministério e do seu bispo; após o abandono do exercício da vida presbiteral, se vê sem amigos, sem os paroquianos, sem os colegas, sem bispo e sem o reconhecimento que tinha; como presbítero ele gozava do aparato da Igreja para todas as necessidades de

alimentação, saúde, lazer, estudo, moradia, emprego, locomoção, comunicação etc., ao deixar o ministério, se vê desprovido de tudo isto e teve que se lançar na busca de uma profissão ou meio de subsistência; para poder assumir as funções de presbítero foi educado para tratar a "sexualidade" de acordo com a visão de um homem celibatário, ao desistir da vida presbiteral, se depara com a questão da vida a dois. Num mundo globalizado, de muitas opções, a lealdade e apoio dos colegas se fazem muito necessárias e não foi isto que Afonso parece ter experimentado. Assim, podemos dizer que o presbítero Afonso, acostumado à tranquilidade da vida religiosa, ao deixar o ministério se viu forçado a "encontrar-se consigo mesmo", não mais como presbítero, mas como um profissional, como "chefe de família", com "novas" relações, novas amizades. Isto posto, deve-se supor que, após a desistência do ministério presbiteral, deve seguir o tempo de "luto" que se seguirá com o "retomar o controle de si mesmo" que se dá com o "deslocar" da representação anterior e do estabelecimento de um novo sentido do eu. RIBEIRO (1990) retrata isto ao falar do desafio em "sepultar" o presbítero que foi antes de ferir a lei do celibato e assumir a liberdade de viver como leigo na Igreja. Depois da ruptura do exercício do ministério presbiteral, Afonso deve retroceder à sua experiência e encontrar outras imagens e raízes de independência para ser capaz de viver a nova vida e enfrentar as novas oportunidades que a desistência do presbiterato lhe oferece.

Afonso tem o amparo das estruturas da Igreja Católica e é reconhecido pelos seus enquanto é presbítero. Após o abando do exercício do ministério presbiteral se vê desprovido de tudo. Psicossocialmente esta valorização do indivíduo enquanto presbítero e sua desvalorização após o abandono do exercício presbiteral vem mostrar que o que existe é uma valorização do "presbítero" e pouca valorização do indivíduo enquanto pessoa.

A desistência do exercício ministerial, necessariamente o levará a formular novos objetivos. Muitos que desistem da vida presbiteral podem até guardar uma certa fantasia de que a Igreja possa mudar suas normas e os acolher de volta no futuro em seu novo estado de vida. Esta fantasia pode durar a vida toda sem significar possibilidade de realização. Mas parece que não é isto que Afonso está a indicar, mas sim, que é preciso continuar fazendo a história acontecer.

O abandono do ministério presbiteral não se dá sem que haja uma crise na vida pessoal do presbítero. A crise se apresenta como perigo para a realização do ministério presbiteral e ao mesmo tempo possibilidade de novas oportunidades, crescimento e felicidade. O abandono do ministério presbiteral pode trazer consequências negativas, trazendo ansiedade, sentimento de revolta e sofrimentos. No entanto, a nova vida pode oferecer também possibilidades de "crescimento emocional", de "maturidade", de estabelecimento de novas competências, geração de "novo orgulho pessoal", oportunidade de "fortalecimento de relações mais íntimas" muito além das anteriores. Certamente, ela exigirá também coragem, iniciativa e perspicácia na formulação de novas formas de vida como respostas adaptáveis à nova situação.

A história de vida de Afonso, numa dimensão psicológica, representa uma possibilidade de emancipação pessoal, algo necessário para toda e qualquer indivíduo que almeje

amadurecimento e crescimento como pessoa. Para Habermas, "*o interesse pela emancipação não se limita a pairar em suspenso; pode vislumbrar-se a priori. O que nos arranca à natureza é o único estado de coisa que podemos conhecer segundo a sua natureza: a linguagem"* (2001, p. 144). Desta forma, o que Afonso fala, expressa linguisticamente na narração de sua história de vida, parece ser sua busca aprioristicamente de crescimento e amadurecimento pessoal, o qual, em dado momento, fez-se necessário mudar de rumo, fazer novas escolhas, como num processo emancipatório, isto é, em busca de sua realização pessoal, exerceu seu direito de escolher deixar de exercer seu ministério presbiteral. Como escolha pessoal e somente assim, sua autorreflexão e as razões de sua tomada de decisão e seu diálogo passam a ser enriquecedores para todos os outros irmãos presbíteros. Neste seu diálogo são oferecidos a todos que o escutam a possibilidade de confrontação consigo mesmo, de libertação do individualismo da escolha e do possível idealismo da figura do presbítero. Sua história de vida lança luzes sobre as riquezas e possíveis sombras da identidade presbiteral. Parece que é isto que Afonso quer que vejamos, isto é, na narração de sua história de vida aparecem as riquezas e as sombras que envolvem esta figura tão misteriosa e grande que é o presbítero católico. Afonso, ao relatar sua história de vida com saltos, metamorfoses, crises, alegrias e tristezas, vai mostrando que a lealdade ao projeto pessoal de vida o fez e o faz ser uma pessoa "diferente". Para ele, para ser resposta ao mundo moderno, tem que ser "diferente" e ele está buscando fazer a diferença. Assim, Afonso está num processo permanente de metamorfose, processo este que faz parte da natureza humana. A metamorfose de Afonso segue seu ritmo normal de vida, sua vida é metamorfose. Mas não poderia encerrar esta conversa sem a indicação que Afonso faz da importância do presbítero para o mundo:

> *O que eu acho interessante com toda esta crise, com toda esta indefinição, é que para o povo, o Presbítero é o Presbítero, o ponto de referência.*

## CONCLUSÃO

Dentro das concepções do magistério da Igreja Católica os presbíteros devem personificar o divino embora habitem um corpo humano. Exige-se que expressem a mais elevada forma de amor e que neguem os impulsos básicos do prazer sexual e do conforto da liberdade. São valores que unem os presbíteros numa irmandade misteriosa.

Dentro da Ordem presbiteral a metamorfose e emancipação se dão enquanto evolução da doutrina sobre o presbítero e enquanto construção de modos individuais de ser presbítero. Parece ser mais fácil perceber as metamorfoses da identidade presbiteral como que num processo evolutivo e de aperfeiçoamento da missão e da razão de Ser presbítero. Mas a doutrina sobre o presbiterato apresenta uma evolução mais lenta e carece de novos enfoques teológicos e psicossociais. Já as metamorfoses pessoais são mais claras, desde o próprio ciclo da vida até posturas de mais adequação aos modelos apresentados pelo magistério da Igreja Católica, até posturas mais radicais que requerem uma postura mais individual. Existem posturas explícitas e algumas mais implícitas, de novas e mais radicais metamorfoses da identidade presbiteral, tais como a aceitação da mulher como “presbítera”, do padre casado, da maior democracia na escolha de bispo e condução da própria Igreja. Já na questão da emancipação, fica claro que é muito difícil para o presbítero o processo de emancipação, pois a própria escolha e decisão de ser presbítero já de *per si* implica no acatamento das orientações do magistério da Igreja Católica, da identidade presbiteral sedimentada ao longo dos anos. Mas, como foi dito, um olhar mais atento dá para perceber que existe um desejo, senão explícito, mas implícito e, às vezes até silencioso, de maior liberdade no exercício do ministério presbiteral. Esta questão exige maior espírito crítico dos presbíteros e mais confiança da hierarquia da Igreja nos próprios presbíteros. Para isto os presbíteros necessitariam conseguir maior cidadania dentro da própria estrutura da Igreja. No Brasil algo que chama nossa atenção na busca de maior cidadania e emancipação são: a Pastoral Presbiteral, as Associações de Presbíteros, os encontro nacionais de presbíteros coordenados pela Comissão Nacional do Clero.

Muito se tem conseguido em termos de emancipação do presbítero. Mas o presbítero ainda parece ter um longo caminho a percorrer como tematiza o 7º. Encontro Nacional de Presbítero do Brasil. Muitas coisas parecem ser sonhos ou utopias, mas muitos sonhos e utopias já se realizaram e outros sonhos e utopias de certo estão por vir ou aguardam o momento de sua realização. As emancipações da identidade presbiteral do próprio enquadramento histórico ou do modelo “clássico” não querem significar uma negação da

história ou do presbítero do passado, mas uma possibilidade de metamorfose das novas contribuições e enriquecimento que os novos tempos vêm trazendo, sobretudo através dos avanços das ciências sociais. Na dimensão mais individual, as emancipações não significam libertação das regras e leis com referência ao presbiterato, mas um processo de tornar-se presbítero de fato e não só de direito. Desta forma a emancipação se daria pela via do Agir Comunicativo, através de uma comunicação livre de coações e punições, conforme a proposta de Habermas para o cidadão religioso na modernidade.

Para a formação do indivíduo autônomo a democracia é a condição necessária. A luta por maior democracia dentro da Igreja é sentida nas histórias de vida de presbíteros.

Sabemos que cada presbítero tem uma história pessoal de vida, impossível de ser reduzida num esquema único. As quatro histórias de vida analisadas nesta pesquisa parecem indicar que estes presbíteros não vieram de uma realidade marcada intensamente pela renovação pastoral da Igreja, mas inspirados principalmente pela figura tradicional do presbítero, como era apresentada na educação familiar e na liturgia. Isto também explica um dado psicossocial da razão pela qual são muitas as dificuldades dos presbíteros em abraçarem as inovações ou renovações dessa identidade. Uma identidade construída somente a partir dos pressupostos tradicionais poderá apresentar "trincas" com relação ao pluralismo da sociedade moderna.

A arquidiocese de Pouso Alegre conta, atualmente, com oitenta e quatro presbíteros diocesanos na ativa e dezessete egressos[247] – número contado após o ano 1989. As estatísticas do clero brasileiro são de mais ou menos 16 mil presbíteros na ativa e mais ou menos 5 mil egressos, sendo esses egressos em média, 30%. No mundo, conforme o anuário Católico de Portugal havia, em 2006, 405.450 padres, sendo um contingente de 120 mil egressos, a média é mais ou menos de 30%. A Arquidiocese de Pouso Alegre tem uma média de 20% de egressos. Isto simboliza que ela está um pouco abaixo da média nacional ou internacional. Sendo uma Arquidiocese mais ou menos tradicional esta taxa é alta. De outro lado, esta taxa de 20% vem confirmar que o processo de secularização também vem atingindo significativamente o clero desta Arquidiocese.

O abandono do ministério presbiteral pode significar uma busca de emancipação e autonomia da vida pessoal. Muitos se perguntam pelo seu lugar, pela sua missão e função na sociedade. Muitas funções, que antes cabiam aos presbíteros, hoje são exercidas por outros profissionais liberais. É natural que também o presbítero pergunte "quem é e quem gostaria de ser" neste mundo secularizado. A alta média de abandono do ministério presbiteral pode ser entendida, não como uma crise dos presbíteros, mas como uma recusa, "recusa" de se identificar com as alternativas oferecidas pelo magistério da Igreja Católica. A palavra "recusa"

[247] - Para maiores esclarecimentos sobre o termo egresso encontramos no Dicionário Houais os seguintes significados: aquele que se retirou, que se afastou; aquele que não mais pertence a um grupo; indivíduo que largou o convento; afastamento, saída, debandado; indivíduo que, tendo cumprido toda a pena, sai do estabelecimento prisional, readquirindo a liberdade. No Dicionário Aurélio temos os seguintes significados: aquele que saiu, que se afastou; aquele que deixou de pertencer a uma comunidade; indivíduo que deixou o convento; ex-frade ; detento ou recluso que, tendo cumprido sua pena, ou por outra causa legal, se retirou do estabelecimento penal.

permite ver que não é simplesmente uma crise, mas uma “recusa” ou “uma outra via”, com novas alternativas para se viver como presbíteros, “*produzindo uma nova identidade”.*

Sabemos que o mundo mudou muito na maneira de lidar com a questão afetiva. Com relação ao celibato, o magistério da Igreja Católica parece que não conseguiu ser criativo e buscar uma nova postura. O celibato acaba sendo como que um dogma ou “uma camisa de força” para o magistério da Igreja Católica. Além disto, temos a questão da ordenação de mulheres. Creio que estes pontos deverão fazer parte de possíveis metamorfoses na identidade presbiteral do futuro, para não falar da questão dos homossexuais ou de outras questões de comportamento moral ou doutrinal ou de aceitação do presbítero casado conforme preconiza LOBINGER (2004).

Numa sociedade mais tradicional, a formação que um indivíduo recebia para ser presbítero parece que tinha uma função de garantia e “sustentabilidade” quase permanente de uma identidade presbiteral mais sólida. Numa sociedade, moderna, secularizada, pluralista, globalizada, na qual existe, como afirma BAUMAN (2001), uma fluidez maior de tudo que se é ou se torna sólido, a formação oferecida nos Seminários parece não ser suficiente para garantir essa sustentabilidade da identidade presbiteral. Neste caso ela acaba sendo apenas uma etapa necessária para ajudar o indivíduo a tomar consciência da missão presbiteral e a permanência do indivíduo, a construção dessa identidade estará sujeito às influências do mundo moderno, exigindo uma metamorfose permanente desse indivíduo, num drama constante, para não se deixar “caducar” como presbítero nem fugir à “lealdade” evangélica.

A maioria dos fatos relatados pelos quatros presbíteros se inserem na normalidade dos relatos de pesquisas dos presbíteros do Brasil, como famílias católicas, origem rural, classe média-baixa, estudos do primeiro e segundo graus feito no Seminário dentro de um ambiente formativo, muitas vezes o descompasso entre a formação e o processo de secularização, o desejo de maior diálogo com o Bispo e mais fraternidade presbiteral e preocupação com o futuro, o anseio de evangelizar, a preocupação com a sustentabilidade. Sendo cada história de vida uma história particular, o que aparece no aspecto psicossocial como emergente na modernidade são:

a) O aspecto não bem definido da identidade presbiteral, havendo uma tentativa de fazer uma síntese entre os modelos de presbíteros: pastor, tradicional e midiático-carismático;

b) O despontar de um jeito mais dialogal, flexível e a busca de maior comunhão com os irmãos presbíteros, com o Bispo e com os leigos;

c) Um jeito mais crítico de ver os fatos, mas ainda com muita ingenuidade, investindo em alternativas quer no campo pastoral, social ou do relacionamento interpessoal, no presbitério, na comunidade e na sociedade;

d) Um desejo de maior diálogo entre as instâncias da Igreja e maior disponibilidade para a missão;

e) O desejo de “poder ser si mesmo”, estar seguro de sua identidade, daquilo que ele é como presbítero, isto é, de “poder estar em casa”;

f) Uma busca de maior reconhecimento (HONNETH 2003) e estima social deste presbítero dentro das estruturas da Igreja, já que fora o mundo tem demonstrado menos reconhecimento do presbítero do que em épocas anteriores. O reconhecimento da sociedade parece não vir mais dos aparatos externos de vestimentas ou distintivos, mas do carisma de atuação do presbítero, do maior envolvimento do presbítero com a sociedade como um todo e de uma maior capacidade de parceria de trabalho;

g) Os presbíteros não apresentam tanta segurança de doutrina da Igreja Católica, nas orientações disciplinares, certeza das verdades por eles anunciadas, tendo como consequência uma desagregação da representação da imagem social do presbítero. Percebe-se que o processo de socialização do saber e a secularização vêm atingindo profundamente a representação social da identidade presbiteral. Segundo LIBÂNIO (1983), o presbítero tridentino emergiu como culto e intelectualmente bem formado no meio das massas com pouco acesso às fontes do saber, já na modernidade, sobretudo no campo do saber, ele deixou de ser a "única voz", sobressaindo culturalmente;

h) Existe uma crescente adesão e ao mesmo tempo uma insegurança ao processo de secularização na vida do presbítero. Isto se faz notar pelos discursos e pelos fatos mais corriqueiros como salário, uso da internet, sustentabilidade, preocupação com a comunicação, estética e promoções;

I) Que existe um anseio maior de construção de identidade presbiteral pós-convencional constituída a partir de um presbítero "situado" no mundo. O que seria uma identidade não "dada" como diz Ciampa, mas construída intersubjetivamente;

j) O modelo de comunidade tradicional da vida religiosa e o valor à observância das regras e normas vêm perdendo força e cedendo lugar ao ideal de realização pessoal, no sentido de viver e deixar viver, individualmente como afirma PEREIRA (2004);

l) Parece que o magistério da Igreja Católica tende a propor a metamorfose de uma identidade presbiteral com acento na tradição como caminho de auto-afirmação diante dos novos desafios da modernidade e o mundo secularizado/pluralista/democrático parece esperar uma metamorfose para um presbítero mais flexível. Desta forma, se acentua o conflito da identidade presbiteral na modernidade.

Resta perguntar se esta identidade presbiteral problematizada como emergente seria algo novo como diz ERIKSON (1972), seria uma identidade pós-metafísica nos moldes de HABERMAS ou se ainda precisaria de muitas metamorfoses e emancipações, como nos moldes de CIAMPA para que pudesse ser uma identidade emergente?

De resto, fica a mensagem do 7º Encontro Nacional de Presbíteros do Brasil: "Ainda tens um longo caminho a percorrer" (1Rs 19,7) e de que a aprendizagem social intersubjetiva parece ser o caminho dos presbíteros da modernidade possibilitando novas e significativas metamorfoses e emancipações.

Queria concluir esta pesquisa com uma fala do presbítero Alberto Antoniazzi que parece ser uma luz para compreendermos o presbítero do presente e projetar o do futuro*:* "*O desafio maior não está simplesmente em aumentar o número dos padres mesmo se isto é*

*desejável. O desafio não é tanto a quantidade, quanto a qualidade. Qual o padre que pode responder aos desafios da evangelização do mundo de amanhã (e de hoje)? É ousado expressar em poucas linhas, sem uma justificativa mais ampla. Mas acredito que o padre do futuro (e de hoje) não deverá ser, antes de tudo um funcionário, mesmo bem preparado e competente, da instituição eclesiástica e sim um discípulo de Cristo, um cristão maduro, cuja experiência de fé e espiritualidade possam ajudar e sustentar seus irmãos. Deverá ainda ter a capacidade – esta é a "função" essencial do presbítero – de ligar sua comunidade local com a Igreja dos Apóstolos, com a Igreja Universal. Deverá ser um sinal de comunhão e deverá trabalhar não para impor uniformidade de pensamento e de conduta na comunidade, mas para criar unidade na diversidade, comunicação e compreensão entre pessoas e grupos. Deverá ter alma de apóstolo. Não bastará que seja um pastor que toma conta das ovelhas já ajuntadas no redil! Deverá ser alguém que sai à procura dos irmãos, que vai ao encontro dos que estão afastados. Um missionário. E não deverá se cansar de aperfeiçoar suas qualidades e de crescer, quanto possível, em santidade. Também do padre o mundo de amanhã (hoje) exigirá sempre mais qualidade*" (in DIAS, 1992).

## BIBLIOGRAFIA


ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max, **Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos,** Trad. Almeida, Guido Antônio, Editora Jorge Zahar Editor, 2006;

ALMEIDA, Pe. Antônio José, **O Ministério dos presbíteros-epíscopos na Igreja do Novo Testamento,** Editora Paulus, 2001;

----------, **Teologia dos ministérios não-ordenados na América Latina,** Ed. Loyola, 1989;

ALMEIDA, Frei Humberto Pereira, **O Sacerdote e sua História,** Editora Ave-Maria, 2007;

ANTONIAZZI, Alberto, **Presbíteros: desafio da mudança,** in Vida Pastoral, Fascículo 239, Editora Paulus, Novembro-Dezembro de 2004a;

----------, **Presbíteros: desafio da mudança,** in Documento de estudos da CNBB, nº. 88, Paulus, 2004b;

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite, **Religião e modernidade em Habermas,** Ed. Loyola, 1996;

ARAUJO, Newton Garcia, SOUKI, Lea Guimarães & FARIA, Aurélio Pimenta, **Figura paterna e ordem social,** Editora Autêntica, BH, 2001;

ARON, Raymond, **As etapas do Pensamento Sociológico,** Editora Martins Fontes, 2002;

ÁVILA, Antônio, **Para conhecer a psicologia da religião,** Edições Loyola, 2007;

BARROS, Marcelo, **Presbíteros de hoje no mundo de amanhã,** in Vida Pastoral, Fascículo 216, Editora Paulus, Janeiro e Fevereiro de 2001;

BAUMAN, Zygmunt, **Modernidade líquida,** Editora Jorge Zahar Editor, 2001;

----------, **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual,** Editora Jorge Zahar Editor, 2003;

----------, **Identidade,** Editora Jorge Zahar editor, 2004;

BANNELL, Ralph Ings, **Habermas e a Educação,** editora autêntica, 2006;

BARTH, Karl, **Chamado ao Discipulado,** Fonte Editorial, 2006;

BENEDETTI, Luiz Roberto, **O "Novo Clero": Arcaico ou moderno?,** in Revista Eclesiástica Brasileira, nº. 233, Editora Vozes, Março 1999.

BENELLI, Sílvio José, **Pescadores de homens,** Editora Unesp, 2005;

BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas, **Modernidade, pluralismo e crise de sentido,** Editora vozes, 2004;

----------, **A construção social da Realidade,** Editora Vozes, 25ª. edição, 2005;

BERKENBROCK, Volney José, **Perspectivas e desafios para a evangelização na América Latina: constatações a partir do outro lado**, In Evangelização, Editora Vozes, 2007;

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti, **Presbítero: Ungido, Poeta e Servidor,** in Documento de estudos da CNBB, nº. 88, Paulus, 2004;
BOFF, Leonardo, **O destino do homem e do mundo: ensaio sobre a vocação humana,** Editora Vozes, 1982;
BOFF, Leonardo, **América Latina: da conquista à nova evangelização,** Ed. Ética, 1992;
BOISVERT, Laurent, **O celibato religioso,** Edições Paulinas, 1994;
BOMBONATTO, Vera Ivanise, **Seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino,** Edições Paulinas, 2002;
BONFLENER, José Pedro, **Pedagogia da ação comunicativa,** 3ª edição, 2001;
BRANDÃO, Carlos Rodrigues, **Memórias do Sagrado – estudos de religião e ritual,** Editora Paulinas, 1985;
BRANDÃO, Marilene, **Psicologia e Formação Religiosa,** Editora Edições Paulinas, 1984;
BROUCKER, José, **As noites de um profeta: Dom Helder Câmara no Vaticano II,** Editora Paulus, 2008;
BARUS-MICHEL, Jacqueline. "**A democracia ou a Sociedade sem Pai**". *In*: ARAÚJO, José Newton; SOUKI, Léa Guimarães; FARIA, Carlos A. Pimenta de. *Figura Paterna e Ordem Social: tutela, autoridade e legitimidade nas sociedades contemporâneas*. Belo Horizonte: Autêntica/PUC Minas, 2001,
CAMPBELL, Joseph, **As Máscaras de Deus – Mitologia primitiva – V.1,** Editora Palas Athena, 7ª. edição, 2005;
CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira, **Religião e sociedade: identidades ou singularidades?,** in SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião), **Religião e Transformação social no Brasil Hoje,** Edições Paulinas, 2007;
CAMARA, Dom Helder, **Revolução dentro da paz,** Editora Sabiá, 1968;
CASSIRER, E., **Linguagem e mito,** Editora Perspectiva, 1972;
CATALAN, Jean-Françóis, **O homem e sua religião,** Edições Paulinas, 1999;
CENCINI, Amedeo, **Com amor,** Edições Paulinas, 1997;
----------, **No amor,** edições Paulinas, 1998;
CENCINI, Amedeo & MANENTI, A., **Psicologia e formação,** Edições Paulinas, 1988;
CERIS, **Perfil do presbítero brasileiro**, Edições Loyola, 2004.
CÉSAR, Waldo A., org., **O Clero num Mundo em Crise,** Editora Vozes, 1969;
CÉSAR, Constância Marcondes, **Ética e Hermenêutica: a crítica do cogito em Paul Ricoeur,** *in* **"Ética III",** Reflexão, 63, PUC-Campinas, Campinas, SP, Papirus-Livraria-Editora, 1995;
----------, **A Ontologia Hermenêutica de Paul Ricoeur,** *in* **"Presença Filosófica",** Vol. XXIII, no. 12, Universidade Gama Filho, 1998-1999;
CIAMPA, Antônio da Costa, **A identidade social e suas relações com a ideologia,** Dissertação de Mestrado, Puc/SP, 1977;
----------, **A história de Severino e a estória da Severina,** São Paulo, Editora Brasiliense, 7ª. reimpressão, 2001;

----------, **Política de identidade e Identidades políticas,** in DUNKER, Christian & PASSOS, Maria Consuelo (orgs), Uma psicologia que se interroga, São Paulo, 2002;
CIFUENTES, Rafael Llano, **Sacerdotes para o terceiro milênio,** Editora Santuário, 2009;
COMBLIN, José, **O futuro dos ministérios na Igreja Latino - Americana,** Vozes, 1969;
CORTELLA, Mario Sergio, ***Não nascemos prontos,*** Editora Vozes, 2006;
COSTA, Cristina, **Sociologia – Introdução à ciência da sociedade,** Ed. Moderna, 2005;
COZZENS, Donald, **A face mutante do Sacerdócio,** Edições Loyola, 2001;
----------, **Silêncio Sagrado: negação e crise na Igreja,** Edições Loyola, 2004;
----------, **A fé que ousa falar,** Edições Loyola, 2006;
----------, **Liberar o Celibato,** Edições Loyola, 2008;
CUNICO, Geraldo, **Jurgen Habermas: a religião além dos limites da razão comunicativa,** in Deus na Filosofia do Sáculo XX, Edições Loyola, 1998;
DARTIQUES, André, **Paul Ricoeur et la question de l'identité,** *in* **"A Hermenêutica de Paul Ricoeur",** Reflexão, 69, PUC-Campinas, Campinas, SP, Papirus-Livraria-Editora,1997;
DELPINI, Mário, **Padre nota 10: anotações amigáveis e descontraídas para sacerdotes a caminho do Terceiro Milênio,** Trad. Pe. José Raimundo Vidigal, Editora Santuário, 1999;
DIAS, Dom José Francisco Rezende, **Retiro para padres de Assis – Presbítero Bom Pastor,** (Apostila), julho de 1992;
DÍEZ, Felicísimo Martinez, **Vida religiosa: carisma e missão,** Editora Paulus, 1995;
DOURLEY, John P., **Amor, celibato e casamento interior,** Editora Cutrix, 1995;
DREWERMANN, Eugen, **Funzionari di Dio, Psicogramma de un Ideale,** Edition Raetia, 1995;
DUARTE, Newton, **A Individualidade para-si,** Editora Autores Associados, Coleção Contemporânea, 1993;
ERICKSON, E., **Identidade, juventude e crise,** Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1972;
FERREIRA, Rodrigo Mendes, **Individuação e socialização em Jurgen Habermas: um estudo sobre a formação da discursiva da vontade,** Ed. Unicentro Newton Paiva, 2000;
FORBES, Jorge, **Você Quer o Que Deseja?,** Editora Best Seller, 5ª. edição, 2003;
----------, **Mundo mutante, século XXI: Identidades em crise,** in A invenção do Futuro, Editora Manole, 2005;
FRANK, Vitor, **A presença ignorada de Deus,** editora Imago-Sinodal-Silina, 1985;
FREIRE, Paulo, **Educação e mudança,** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994;
FREITAG, Bárbara, **Piaget e a Filosofia,** Editora Unesp, 1991;
----------, **A teoria crítica ontem e hoje,** editora brasiliense, 5ª. edição, 1ª reimpressão 2004;
----------, **Dialogando com Jungen Habermas,** Editora Templo brasileiro, 2005;
FREUD, Sigmund, **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, V. XVIII (1925-1926),** Imago Editora, RJ, 1969;
----------, **Totem e Tabu e outros trabalhos,** Editora Imago, 1974;

----------, **Além do princípio do prazer – psicologia de grupo e outros trabalhos,** Imago Editora, RJ, 1976;
----------, **Moisés e o monoteísmo – esboço de psicanálise e outros trabalhos,** Imago Editora, RJ, 1975;
----------, **O mal-estar na civilização**, in volume XXI da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1969b;
FROMM, Erich, **Medo à liberdade,** Editores Zahar, 14ª edição, 1983;
GARDNER, Howard*, **A nova ciência da mente,*** Editora da Universidade de São Paulo, 3ª. Edição, 2003;
GIDDENS, Anthony, **Modernidade e identidade,** Editora Jorge Zahar Editor, 2002;
GIODANI, Bruno, **Resposta do homem ao chamado de Deus: estudos psicológicos sobre a vocação,** Editora Loyola, 1990;
GODOY, Pe. Manoel, **Presbíteros na década de oitenta,** in Vida Pastoral, Fascículo 196, Editora Paulus, setembro e outubro de 1997a;
----------, **Presbíteros nas décadas de noventa, 1ª parte,** in Vida Pastoral, Fascículo 197, Editora Paulus, novembro-dezembro de 1997b;
----------, **A dimensão humana do presbítero na América Latina: Situação e desafios,** in Vida Pastoral, Fascículo 252, Editora Paulus, Janeiro e Fevereiro de 2007;
GOFFMAN, Erwing, **Manicômios, prisões e conventos,** Editora Perspectiva, 1996;
----------, **representação do eu na vida cotidiana,** 14ª. edição, Editora Vozes, 2007;
GOLDMANN, Lucien, **Dialética e Cultura**, Trad. de Luiz Fernando Cardoso, Carlos Nelson Coutinho e Giseh Vianna Konder 2a. ed. - R. Janeiro: Paz e Terra, 1979;
GRASMICI, Antônio, *Concepção dialética da história,* RJ, Editora Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1986;
GRUN, Anselm & SARTORIUS, Christiane, **Amadurecimento espiritual e humano na vida religiosa,** Edições Paulinas, 2006;
GULA, Richard M., **Ética no ministério Pastoral,** edições Loyola, 2001;
GUERRE, René, **Espiritualidade do Sacerdote Diocesano,** Edições Paulinas, 1987;
GUSBERTI, Jaime Luiz, **Presbítero: pastor e amigo,** Edições Ave-Maria, 2007;
HABERMAS, Jurgen, **Para a reconstrução do Materialismo Histórico*,*** Trad. Carlos Nelson Coutinho, Editora Brasiliense, 1983;
----------,**Teoria de la accion comunicativa: racionalidad de la accion y racionalizacion social, v.I,** Version castellna de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1987a;
----------,**Teoria de la accion comunicativa: crítica de la razón funcionalista, v.II,** Version castellna de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1987b;
----------, **Conhecimento e interesse,** RJ, Editora Guanabara, 1987c;
----------, **Dialética e Hermenêutica,** Trad. Álvaro L.M. Valls, Editora L&PM, 1987d;
----------, **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos,** Ediciones Cátedra, Madrid, 1989;
----------, **Passado como futuro,** Editora Templo Brasileiro, 1993;

----------, **Técnica e ciência como "ideologia",** Edições 70, 2001a;
----------, **Textos e Contextos,** Trad. Sandra Lippert Vieira, Instituo Piaget, 2001b;
----------, **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada,** Editora Templo Brasileiro, 2002a;
----------, **Racionalidade e comunicação,** Trad. Paulo Rodrigues, Edições 70, 2002b;
----------, **Pensamento pós-metafísico,** Trad. Flávio Beno Siebeneichler, Editora Tempo Brasileiro, 2ª. Edição, 2002c;
----------, ***O Discurso filosófico da modernidade,*** Editora Martins Fontes, 2002d;
----------, ***A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio,*** Trad. Vamireh Chacon Editora Templo brasileiro, 2ª. Edição, 2002e
----------, **Consciência Moral e Agir Comunicativo,** Trad. Guido A. de Almeida, Editora Tempo Brasileiro, 2ª edição, 2003;
----------, **Verdade e Justificação,** Trad. Milton Camargo Mota, Edições Loyola, 2004a;
----------, **O futuro da Natureza humana,** Trad. Karina Jannini, Editora Martins Fontes, 2004b;
----------, **A ética da Discussão e a Questão da Verdade,** Editoria Martins Fontes, 2004c;
----------, **Ragione e fede in dialogo: lê idee di Benedetto XVI a confronto con un grande filosofo,** Marsílio Editori, 2005a;
----------, **Diagnóstico do tempo – seis ensaios,** Trad. Flávio Beno Siebeneicler, Editora Templo Brasileiro, 2005b;
----------, ***Entre Naturalismo e Religião,*** Trad. Flávio Beno Siebeneicler, Editora Templo brasileiro, 2007;
HABERMAS, Jurgen & RATIZINGER, Joseph, **Ragione e fede in diálogo,** Editori Marcílio, 2005;
----------, **Dialética da secularização – sobre razão e religião,** Editora Idéias & Letras, 2007;
HACKMANN, Geraldo Luiz Borges, **Servir a Cristo na comunidade: ministério presbiteral em Edward Schillebeeckx,** Edições Loyola, 1993;
HARAWAY, Donna, **Antropologia do Ciborgue,** Editora Autêntica, 2000;
HARING, Bernhard, ***Que padres... para a Igreja?,*** Editora Santuário e editorial Perpétuo Socorro, 1995;
HEIDEGGER, Martin, **Ser e Tempo,** parte I, 9ª. edição, Editora Vozes, 2000;
HOMEM, Edson de Castro, **Considérations autor du Conflit des Interprétions. Éssais d'Herméneutique de P. Ricoeur. Une propsite de lecture,** *in* **"A Hermenêutica de Paul Ricoeur",** Reflexão, 69, PUC-Campinas, Campinas, SP, 1997;
HONNETH, Axel, **Luta por reconhecimento,** Trad. Luiz Repa, Editora 34, 2003;
HORTA, Maurício, ***Pecados Santos,*** *in* Super interessante, edição 246, dezembro de 2007;
HUMMES, Dom Cláudio, **Presbítero, discípulo missionário de Jesus Cristo na América Latina,** Palestra de D. Claudio Hummes, Prefeito da Congregação para o Clero, durante o 12º Encontro Nacional de Presbíteros (ENP), em Itaici, Indaiatuba (SP), fevereiro 2008;

IMODA, Franco (org.), **Olhou pra ele com amor: psicologia da vocação na fase da juventude, v.2,** Edições Paulinas, 2002a;
....., **Mestre, onde moras? – Discernimento da Vocação, v.3,** Edições Paulinas, 2002b;
INWOOD, Michael, **Dicionário de Hegel,** Editora Gorge Zahar Editor, 1997;
ISNARD, Dom Clemente, **Reflexões de um bispo – Sobre as instituições eclesiásticas atuais,** Editora Olho D'água, 2008;
JACQUES, Maria da Graça Corrêa, **Identidade,** in VV.AA, **Psicologia Social Contemporânea,** Editora Vozes, 10ª. edição, 2007;
JASPERS, Karl, **Introdução ao pensamento filosófico,** Editora Cultrix, 5ª edição, 1965;
JOÃO PAULO II, **O sacerdócio,** in A palavra de João Paulo II no Brasil, (discursos e homilias), Edições Paulinas, 1980;
----------, **Pastores Dabo Vobis: Exortação Apostólica sobre a Formação Presbiteral**, Editora Vozes, 1992;
----------**, Dom e mistério,** Edições Paulinas, 1996;
KANT, Emmanuel, **Crítica da Razão Prática,** Editora Martins Fontes, 2002;
KASPER, Cardeal Walter, **Servidores da Alegria: existência sacerdotal – serviço sacerdotal,** Edições Loyola, 2008;
KAUFMANN, Jean-Claude, **A Invenção do Si: uma teoria da Identidade,** Instituto Piaget, 2005;
KHAN, M. Masud R., **Psicanálise: teoria, técnica e casos clínicos,** Editora Francisco Alves, 1977;
KIYAN, Ana Maria Mezzarana, **A identidade do presbítero católico, um estudo sobre o celibato e a política de identidade da Igreja Católica,** Tese de mestrado, Biblioteca de Pontifícia Universidade Católica se São Paulo, 2005;
KLOPPENBURG, Frei Boaventura, **O Ser do Padre,** Editora Vozes, 1972;
KROM, Marilene, **Família e mitos,** Editora Summus Editorial, 2000;
LANE, Silvia T. Maurer, **O que é Psicologia Social,** Editora Brasiliense, 22ª edição, 5ª reimpressão, 2004;
LANE, Silvia T.M. & CODO, Wanderley, **Psicologia Social; um homem em movimento,** Editora Brasiliense, 4ª. edição, 1986;
LAPLACE, Jean, **O Padre a Procura de Si Mesmo,** Edições Loyola, 1971;
LECLAIRE, Serge, **O corpo erógeno: uma pequena introdução à teoria do complexo de Édipo,** Rio de Janeiro, 1979;
LIBÂNIO, João Batista, **A volta a grande disciplina,** Edições Loyola, 1983;
----------, **Vida Religiosa,** Edições Paulinas, 1995;
----------, **Vida religiosa na crise da modernidade brasileira,** Publicações CRB/1995 & Edições Loyola, 2ª. edição, 1996;
----------, **Teologia da Revelação a partir da modernidade,** 4a edição, Loyola, 2000;
----------, **A arte de formar-se,** Edições Loyola, 2001;
LICCHERI, Lucie, **Por um simples sim,** Edições Paulinas, 1997;

LIPOVETSKY, Gilles, **Metamorfoses da cultura liberal,** Editora Sulina, 2004;
----------, **A era do Vazio,** Editora Manole, 2006;
LOBINGER, Fritz, **Faltam Padres – Uma nova solução,** Editora Santuário & Editora Perpétuo Socorro, 2004;
----------, **Padres para Amanhã: uma proposta para comunidades sem eucaristia,** Editora Paulus, 2007;
LORSCHEIDER, Dom Aloísio, **O perfil espiritual e pastoral do presbítero hoje,** in Revista Aclesiástica Brasileira, REB, Fascículo 246, abril de 2002;
----------, **Identidade e Espiritualidade do Padre Diocesano,** Editora Vozes, 2007;
MACIEL, Marcial, **A formação integral do presbítero católico,** Edições Loyola, 1992;
MANENTI, Alessandro, **Vocação, psicologia e graça,** Edições Loyola, 1991;
----------, **Viver os ideais: entre o medo e o desejo,** Edições Paulinas, 1993;
MATEOS, Juan & CAMACHO, Fernando, **Evangelho – Figuras & Símbolos,** Edições Paulinas, 1992;
MARDONES, José Maria, **Adonde v ala Religión? – Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo,** Editora Sal Terrae, Santander, 1996;
MARRONCLE, Jeannine, **Sobre a afetividade sacerdotal,** Editora Vozes, 1992;
MARTÍNEZ, José Luz, **De corpo e Espírito: vida presbiteral e religiosa integrada,** Editora Paulus, 1996;
MÉRZEVILLE, Gaston, **Maturidade Sacerdotal e Religiosa,** Vol. I, Editora Paulus, 2000a.
MÉRZEVILLE, Gaston, **Maturidade Sacerdotal e Religiosa,** Vol. II, Editora Paulus, 2000b.
MARX, Karl ***Manuscritos Econômico-Filosóficos,*** Coleção Os Pensadores. Ed. Abril, SP, 1997;
MEDEIROS, Kátia Maria Cabral & FERNANDES, Sílvia Regina Alves, (Org.), **O Padre no Brasil – interpretações, dilemas e esperanças,** Edições Loyola, 2005;
MELUCCI, Alberto, **O jogo do eu,** Editora Unisinos, 2004;
MEYER-WILMES, Hedwig, **Da variedade de ofícios numa Igreja Pós-moderna,** in **A não ordenação da mulher e a política do poder,** Concilium/281-1999/3;
MONTEIRO, Dulcinéia da Mata Ribeiro, **Metanóia e meia Idade – trevas e luz,** Editora Paulus, 2008;
MIRANDA, Mario de França, **Um homem perplexo: o cristão na sociedade,** Edições Loyola, 1989;
MINERVINO, José Roberto S., **A vocação e realização profissional: análise transacional e a questão vocacional,** Edições Paulinas, 1987;
MOHANA, João, **Padres e bispos auto-analisados,** Livraria Agir Editora, 1967;
MORIN, Edigar, **Os sete saberes necessário à educação do futuro,** Editora Cortez, 12ª. Edição, 2007;
MORO, Celito, **A formação presbiteral,** Editora Santuário, 1997;
NASINI, Gino, **Um espinho na carne – Má conduta e abuso sexual por parte de clérigos da Igreja Católica no Brasil,** Editora Santuário, 2ª edição, 2001;

NELMAN, C., **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço,** Editora Rio de Janeiro: Companhia de Fred, 2003;
NICOLAS, M.J., **Ser padre, dom e mistério,** Edições Paulinas, 1989;
NIETZSCHE, Frederico, **Assim Falou Zaratustra,** Coleção grandes mestres do pensamento, 4º. Vol, 1919;
OLIVEIRA, José Lisboa Moreira, **Teologia da Vocação,** Edições Loyola, 1999;
----------, **Viver os Votos em Tempos de Pós-Modernidade,** Edições Loyola, 2001a;
----------, **Nossa resposta ao amor,** Edições Loyola, 2001b;
----------, **Qual o sentido da vocação e missão?,** Editora Paulus, 2006;
----------, **Acompanhamento vocações homossexuais,** Editora Paulus, 2007;
ORTEGA Y GASSET, José, **A rebelião das massas,** Editora Martins Fontes, 2002;
QUEIRUGA, Andrés Torres, **Pelo Deus do mundo no mundo de Deus e sobre a essência da vida religiosa,** Edições Loyola, 2003;
PALMER, Michael, **Freud e Jung – sobre a religião,** Edições Loyola, 2001;
PALMIER, Jean Michel, **Lacan,** Edições Melhoramentos e Editora da Universidade de São Paulo, 1977;
PAOLI, Artur, **O padre e a mulher: experiência da relação com o feminino e a verdade da Igreja,** Editora Paulus, 1997;
PAUL, Leslie, **O que há por detrás da crise do clero anglicano?,** in CÉSAR, A. Waldo, **Clero num mundo em crise,** Editora Vozes, 1969;
PAULA, José Rogério Machado, **Identidade Social do Sacerdote Católico Brasileiro,** (Tese de Doutorado), Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2006;
PAULO VI, **Populorum Progressio,** Editora Vozes, nº.165, 1967a;
----------, **Sacerdotales Caelibatus,** Editora Vozes, nº.170, 1967b;
PEREIRA, William César Castilho, **A Formação Religiosa em Questão,** Ed. Vozes, 2004;
----------, **Síndrome do cansaço pode afetar padres,** in Jornal de Opinião, nº. 987, 1 a 7 de Maio, 2008a;
----------, **Síndrome do cansaço: ponto de partida para novos caminhos,** in Jornal de Opinião, nº. 993, 12 a 18 de junho, 2008b;
PINZANI, Alessandro, **Habermas leitor de Kohlberg: desenvolvimento moral da sociedade pós-convencional,** in Mente, Cérebro e Filosofia da Mente, nº. 8, Duetto editorial, 2008;
RAHNER, Karl, **Um novo Sacerdócio,** Editora Herder, 1968;
----------, **O cristão do futuro,** Editora novo Século, 2004;
REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario, **História da filosofia, Vol. III,** Edições Paulinas, 1991;
REESE-SCHÄFER, Walter, **Compreender Habermas**, editora Vozes, 2008;
*REIKERSTORFER, J, **O Deus dos cristãos e a fragmentação do mundo pós-moderno,** in:* Concilium, 3, 271, 404-412, 1997;
RÉTIF, Louis, **O padre: pessoa e personagem,** in O Clero num Mundo em Crise**,** Editora Vozes, 1969;
REY, Fernando González, **O social na psicologia e a psicologia social,** Ed. Vozes, 2004;

RIBEIRO, J. P., PASQUALI, L., SPAGNOLO, F. & SCHMITT, João Basílio, **Padres Casados – Depoimento e pesquisa,** Editora Vozes, 1990;
RICOEUR, Paul, **Percurso do reconhecimento,** Trad. CAMPANÁRIO, Nicolas Nyimi, Edições Loyola, 2006;
----------, **A hermenêutica Bíblica,** Edições Loyola, 2007;
RIDICK, Joyce, **Os votos um tesouro em argila,** Edições Paulinas, 2ª. edição, 1986;
RODRIGUES, Aroldo, ASSMAR, Eveline Maria Leal & JABOLONSKI, Bernardo, **Psicologia Social,** 23ª. Edição, 2005;
ROLDÁN, Alejandro, **As crises na vida religiosa e sacerdotal,** Edições Loyola, 1965;
RORTY, Richard & VATTIMO, Gianni, **O futuro da religião,** Editora Relume Dumará, 2006;
RULLA, L.M., **Psicologia do profundo e vocação,** Edições Paulinas, 1977a;
----------, **Psicologia do profundo e vocação: a pessoa,** Edições Paulinas, 1977b;
SANTAGADA, Osvaldo, **Presbítero para América Latina,** Editora Arte-publicações, 1986;
SASS, Odair, **Crítica da razão solitária,** Editora Universitária São Francisco, 2004;
SARTRE, Jean-Paul, **Crítica da razão dialética,** Tomo I, DP&A Editora, 2002;
SCHLEIERMACHER, Friedrich, D.E., **Sobre a religião,** Ed. Cristã Novo Séc. LTDA, 2000a;
----------, **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação,** Ed. Vozes, 2ª. edição, 2000b
SCHREUDER, Osmund, **Tipos de sacerdotes católicos,** in O Clero num Mundo em Crise**,** Editora Vozes, 1969;
SECONDIN, Bruno, **Por uma fidelidade Criativa,** Edições Paulinas, 1997;
SERBIN, Kenneth P., **Diálogo na Sombra – Bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura**, Editora Companhia das Letras, 2001;
----------, **Padres, celibato e conflito social – Uma história da Igreja Católica no Brasil,** Editora Companhia das Letras, 2008;
SIEBENEICHlER, Flávio Bueno, ***Jurgen Habermas: razão comunicativa e emancipação,*** Editora templo brasileiro, 4ª. Edição, 2003;
SILVA, José Manuel Teixeira, **O destino do eu – Ascensão e queda do indivíduo na modernidade,** Instituto Piaget, 2004;
SOBERAL, José Dimas, **O ministério ordenado da mulher,** Edições Paulinas, 1989;
SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião), **Religião e Transformação social no Brasil Hoje,** Edições Paulinas, 2007;
SOUZA, José Crisóstomo, **Filosofia, racionalidade, democracia,** Editora Unesp, 2005;
----------, **A questão da individualidade,** Editora Unicamp, 1993;
SUESS, Paulo, **A missionaridade dos presbíteros à luz do Documento de Aparecida,** in Vida Pastoral, Fascículo 261, Editora Paulus, Julho – Agosto de 2008.
STIELTJES, Cláudio, **Jurgen Habermas** – **A desconstrução de uma teoria,** Germinal Editora, 2001;
STORNIOLO, Pe. Ivo, **O sacrifício do Filho (Gn 22,1-19),** in Vida Pastoral, Editora Paulus, Ano XXXVIII, nº. 195, julho de 1997;

STREY, Marlene Neves, **Gênero,** in VV.AA, **Psicologia Social Contemporânea,** Editora Vozes, 10ª. edição, 2007;
TAYLOR, Charles, **As fontes do Self: a construção da identidade na modernidade,** Edições Loyola, 1997;
TEPE, Dom Valfredo**, Presbítero hoje**, Editora vozes, 1994;
TOURAINE, Alain, **Poderemos viver juntos?,** Editora Vozes, 2ª. edição, 2003;
----------, **Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje,** Editora Instituto Piaget, 2005;
URIATE, Dom Juan María, **A espiritualidade do ministro presbiteral,** Ed. Loyola, 2000;
VALADIER, Paul, **A condição cristã: do mundo sem dele ser,** Ed. Instituto Piaget, 2003;
VALLE, João Edênio Reis, **A secularização das atitudes sócio-religiosas: sua conexão com algumas variáveis selecionadas da personalidade e do ambiente sócio-cultural. Pesquisa positiva com um grupo de sacerdotes do Estado de São Paulo,** Tese de doutorado, 1974.
----------, **Os presbíteros na percepção dos bispos - dados de uma sondagem de 2003,** in Documento de estudos da CNBB, n º. 88, Paulus, 2004a;
VALLE, Edênio, (org.), **Padre, você é feliz?,** Edições Loyola, 2004b;
VATTIMO, Gianni, **Credere di Credere**, Garzanti, Milano, 1996;
VELASCO, Martín Juan, **Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo,** Editorial Sal Terrae, 1998;
VYGOTSKY, L. – **Pensamento e Linguagem**, Tradução de Jéferson L. Camargo, SP, Martins Fontes, 1987;
VV.AA, **Presbíteros do Brasil construindo história,** Editora Paulus, 2001;
VV.AA., ***Psicologia Social Contemporânea,*** Editora vozes, 7ª. edição, 2002;
VV.AA, **Psicologia Social Contemporânea,** Editora Vozes, 10ª. edição, 2007;
WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo***,* Trad. Irene de Q.F. Szmrecsárnyi & Tomás J.M.K. Szmrecsárnyi, 2ª. ed. São Paulo: Pioneira, 2003;
WERLE, Denílson, **Reconhecimento e emancipação – A teoria crítica da Axel Honneth,** in Mente, Cérebro e Filosofia da Mente, no. 8, Duetto editorial, 2008;
WILEY, Norbert, **O *Self* Semiótico,** Edições Loyola, 1996;
WOLFF, Elias, **Ministros do diálogo: diálogo ecumênico e inter-religioso na formação presbiteral,** Editora Paulus, 2004;

**Dicionários e documentos**

ABRAGNANO, Nicola, **Dicionário de Filosofia,** Editora Martins fontes, 2000;
ARNOLD, W., EYSONCK, H. J. & MEILI, R., **Dicionário de Psicologia,** V. 3, Edições Loyola, 1982;
III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, **A evangelização no presente e no futuro da América Latina**, Puebla: conclusões, Edições Loyola, 10ª edição, 1982;
Documentos de Aparecida, **V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe,** Edições Paulinas & Paulus, 2007;

Compêndio do Vaticano II, Editora Vozes 1984;
Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, **Vida e ministério do presbítero – pastoral vocacional,** nº. 20, Edições Paulinas, 1981;
----------, **Situação do clero do Brasil,** estudos da CNBB, nº. 29, Edições Paulinas, 1981;
----------, **Formação dos presbíteros na Igreja do Brasil,** documentos da cnbb, nº. 30 Edições Paulinas, 1985;
----------, **Diretrizes Gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil,** documentos da cnbb, nº. 45, edições Paulinas, 1991;
----------, **Formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil,** documentos da cnbb, n º. 55**,** Ed. Paulinas, 1995;
----------, **Carta aos presbíteros,** documentos da cnbb, nº. 75, Edições Paulinas, 2004;
----------, **Vida e ministério dos presbíteros,** Estudos da CNBB, nº. 88, Ed. Paulus, 2004;
COMPAGNONI, Francesco, PIANA, Giannino & PRIVITERA, **Dicionário de Teologia Moral,** Editora Paulus, 1997;
**Código de Direito Canônico,** Edições Loyola, 1983;
COMTE-SPNVILE, André, **Dicionário Filosófico,** Editora Martins Fontes, 2003;
Congregação para o Clero, **Diretório para o ministério e a vida do presbítero,** 3ª edição, Editora Vozes, 1994;
----------, **O Presbítero pastor e guia da comunidade paroquial,** Edições Paulinas, 2002;
MACKENZIE, John L., **Dicionário Bíblico**, Edições Paulinas, 1983;
OSLAM (Organização de Seminários Latino americanos), **Espiritualidad del Clero Diocesano,** Arte-publicações, 1986.

# Livros Grátis

( http://www.livrosgratis.com.br )

Milhares de Livros para Download:


Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo