

Um olhar sobre a confissão moderna: *Confissão pessoal, corrigir e não castigar*

A look at modern confession: *Personal confession*, correct and not punish

Bruno Ribeiro da Silva

Graduado em História

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

brunorribeiro.silva@gmail.com

Recebido em: 04/06/2021

Aceito em: 29/09/2021

Resumo: O presente artigo tem como fonte de análise a obra *Manual de confessores e penitentes* de Martín de Azpilcueta Navarro (1556). Buscamos entender em que medida podemos pensar a confissão auricular moderna a partir de dois conceitos filosóficos. O primeiro é o conceito de *Pessoa* presente na obra do filósofo espanhol Julián Marías em que está implícito o fator narrativo, argumental e dramático da vida; e, segundo, a *Parrhesia*, isto é, o dizer franco e verdadeiro: a palavra que transforma. O conceito foi abordado e estudado por Michel Foucault no curso *Hermenêutica do Sujeito*. Esses elementos juntos caracterizam o que chamamos *Confissão pessoal*.

Palavras chaves: Parrhesía; Autodisciplina; Confissão pessoal.

Abstract: This article has as source of analysis the work *Manual de Confessores e Penitentes* de Martín de Azpilcueta Navarro. We seek to understand to what extent we can think of modern auricular confession, based on two philosophical concepts. The first is the concept of *Pessoa* developed by the Spanish philosopher Julián Marías, where the narrative, argumentative and dramatic factor of life is implicit; and, second, *Parrhesia*, that is, the frankness and true saying: the word that transforms. The concept was abroaded and studied by Michel Foucault in his course *Hermeneutics course*. These elements together characterize what we call Personal Confession.

Keys-words: Parrhesía; Self-discipline; Personal Confession.

Introdução

O presente artigo se insere nos estudos desenvolvidos pelo grupo de pesquisa CEPPRO (Centro de Pesquisa em Probabilismo e Retórica Jurídica) e possui financiamento da FAPESP¹. Com orientação e coordenação do professor doutor Rafael Ruiz, investigamos as fontes jurídicas (em sua esfera normativo-doutrinária e práticas processuais) que abrangem o período da Primeira Modernidade Ibérica (séc. XVI – XVIII). Entendemos que para uma boa compreensão de tais fontes é indispensável atentar-se aos trabalhos morais; mais ainda, à lógica de um contexto em que os teólogos tinham autoridade para refletir sobre os problemas do mundo e o faziam sob o olhar da Teologia Moral².

Apresento uma reflexão acerca da obra *Manual de Confessores e Penitentes* de Martin de Azpilcueta Navarro (1557). Uma das obras morais de maior alcance e importância do século XVI, o *Manual* foi traduzido para vários idiomas e teve mais de 80 edições³. A obra se insere no contexto das ações e reações da Igreja Católica frente à crise causada pelas teses de Martinho Lutero; ao desenvolvimento das Ciências Naturais e também à chegada do europeu à América. Neste contexto de incertezas morais, os teólogos se viram frente ao desafio de refletir sobre os problemas coetâneos e apresentar respostas que pudessem confortar os fiéis. Os autores e suas obras constituíam argumento com maior ou menor segurança para as perguntas de um mundo onde as respostas dadas pela tradição católica oriunda do período medieval já não correspondiam à realidade. Foi nesse contexto que a Teologia Moral se tornou uma ciência independente da dogmática cristã. Conforme Nicole Reinhardt (2015, p 413), ainda que herdeira do Tomismo, a Teologia Moral foi aos poucos se distanciando do Aquinate. Ela não seguia mais a estrutura *quaestiones* da *Suma Teológica* e começava com uma definição sobre a consciência⁴.

¹ Projeto 2019/05702-0. “Manual de confessores e Penitentes de Martin de Azpilcueta Navarro: o amor como conceito jurídico e o império da consciência durante a Primeira Modernidade Ibérica”.

² Ver: RUIZ (2019)

³ Ver: O'BANION (2005).

⁴ “Moral theology was not a method but an ‘academic development and foundation of Christian ethical teaching’ [...] and it belonged to a higher, deductive genre destined to the training of theologians. For the teaching of moral theology as a science, Dominicans continued to follow Aquina’s Summa, whereas the Jesuits proposed new textbooks, which continued to rely on Aquinas, (...) but adopted a new structure and style. Characteristically they opted for titles that openly claimed moral theology as a new and independent academic field (...). Their structure no longer followed Aquinas’s *quaestiones*; instead they started with a foundational definition of ‘conscience’, before they

Martin de Azpilcueta Navarro fez ampla defesa da consciência como espaço da confissão⁵. O autor foi contra o tuciorismo⁶, pois acreditava que essa teoria forçava a consciência de forma desnecessária. Primeiro, porque não era possível saber com certeza qual seria a opinião mais rigorosa; segundo, porque era preferível seguir uma opinião menos provável, mas sob a qual se tenha refletido, do que uma mais rigorosa sem nenhuma ponderação. O autor também foi contra a judicialização da consciência. Ele acreditava que a consciência não era um tribunal e que para isso já existiam as leis. Judicializar a consciência podia criar um policiamento e pressão desnecessários sobre os fiéis. Enfim, para Navarro, a consciência era o espaço do arrependimento, confissão e conforto. Segundo o Autor, a contrição é um arrependimento voluntário, dado por Deus. O homem que pecou passa a sofrer porque sabe que ofendeu a Deus. Essa clareza de seu ato faz ele sofrer; desejar confessar e satisfazer.

contrición, cogiendo la mente, y tuetano de lo mejor que dicen los antiguos y modernos, que em outra parte alegamos, es arrepentimiento voluntario, doloroso, y grandissimo, actual, o virtual, de haber pecado, por ser esso ofensa de Dios sobre todo lo al amado, com proposito (a lo menos virtual, de no pecar mas mortalmente, y de confessar, y satisfazer. Dizimos (arrepentimiento) porque, aunque unos digam, que la contrición es dolor, outros que verguença, outros que outra cosa. Pero propriamente es arrepentimiento, que es no querer haber pecado [...].⁷

Em um primeiro momento, apresento algumas reflexões metodológicas consequentes da análise bibliográfica sobre o tema da confissão. Apresento a historiografia clássica e suas principais conclusões e, em seguida, proponho uma abordagem que tenha como chave de leitura a Teologia Moral. Posto isso, argumento sobre a possibilidade de pensarmos em uma Confissão Pessoal e abordo a ideia do “cuidado de si” estudado por Michael Foucault em suas aulas sobre *Parrhesia* e, sobretudo, o conceito de Pessoa presente na obra de Julián Marías. Em seguida, discorro sobre o contexto do século XVI, quando a Igreja Católica intensificou a prática

went on to examine moral problems following a ‘system’ based on the sacraments, the virtues, the Ten Commandments, or a combination of these”. REINHARDT, Nicole. (2015). p 413.

⁵ Para maior aprofundamento no tema, Ver: LAVENIA (2001); TUTINO (2019)

⁶ O tuciorismo defendia que frente a diversas possibilidades, devia-se seguir aquela que fosse mais rigorosa. Para maior entendimento acerca das questões relacionadas ao tuciorismo, probabiorismo e probabilismo, ver: LLAMOSAS, Esteban. (2011)

⁷ NAVARRO, Martín de Azpilcueta. **Manual de confesores y penitentes**. 1557. ed 1570; Valladolid. Cap I de la contrición. Primera parte del sacramento de la penitencia y su definición declarada de que se inseren. (Sem página).

confessional, com foco nas reflexões feitas pelo Probabilismo, pensamento que fez parte da Teologia Moral Moderna. Desenvolvo o argumento de que a confissão moderna estava atrelada a um contexto de dúvida e reformulação, onde os teólogos, aos poucos, se afastaram do rigorismo medieval e começaram a criar uma teologia da incerteza, o Probabilismo, cujo paradigma não era mais o medo do castigo e o rigor das leis, mas sim o elemento volitivo do amor na intenção das obras dos sujeitos e a readequação das leis às circunstâncias. Com isso, articulo Probabilismo e Confissão Pessoal e pretendo apresentar uma outra abordagem no estudo da confissão em que ela não estava atrelada a disciplinamento, medo e punição, mas ao conhecimento de si e a possibilidade de ressignificar a própria vida através da narrativa confessional. A confissão era, a um só tempo, o reconhecimento do erro e o caminho para correção.

Considerações metodológicas

Pensar a obra de Martín de Azpilcueta⁸ e seu contexto intelectual sob o olhar da Teologia Moral implicou em um problema metodológico. Existem muitos trabalhos consagrados sobre o tema e que formam o paradigma da confessionalização. Sob essa perspectiva está o debate sobre Reforma e Reforma Católica⁹, cuja confissão teria feito parte de um grande esforço da Igreja Católica para responder à crise causada pelas teses de Lutero. Conforme essa concepção, invariavelmente, a confissão se torna um mecanismo de caça aos hereges, sobretudo com o Tribunal da Inquisição.

Também faz parte desse debate a relação da Igreja com a ascensão do Estado. Na historiografia alemã¹⁰, a confissão teria feito parte de um processo de disciplinamento social, o que permitiu o advento do Estado e das leis. Na historiografia italiana, por outro lado, esse foi um período de disputa pela consciência que criou uma dicotomia fundante do Ocidente moderno: a consciência e a lei (PRODI, 2005). Com distintos matizes, essas linhas

⁸ Para conhecer a biografia e obra de Martín de Azpilcueta, ver: LAVENIA (2001); DECOCK (2012); MUGURUZA (2018). FERNANDEZ-BOLLO (2013).

⁹ Esse é um tema amplamente discutido, uma vez que muitos autores argumentam que a Igreja Católica já apresentava mudanças internas antes das teses de Lutero. Ver: MELQUIADES (1975)

¹⁰ Para conhecer um excelente balance historiográfico, Ver: PALOMO (1997); RODRIGUES (2017).

historiográficas recaem sobre a autoridade da Igreja e seu esforço para fortalecer seu poder como organizadora da sociedade e de controle das consciências.

Esses trabalhos são essenciais e indispensáveis para compreender o contexto em que está inserida a obra de Martin de Azpilcueta e o fenômeno confessional. Porém, tais interpretações apresentam o contexto moderno como um momento de imposição, controle e castigo¹¹. Por outro lado, tendo a Teologia Moral como chave de leitura, nos deparamos com questões como conhecimento de si e perdão. Nessa chave, entendemos que a confissão dava a possibilidade de redefinir a própria vida através da narrativa confessional, isto é, ao elaborar a própria confissão o penitente podia entender o seu erro e buscar a correção, mas este era um processo que não era individual e solitário, mas que se dava em relação. Meu objetivo, portanto, é entender a confissão auricular (livre e voluntária) feita pelos fiéis comuns como um processo narrativo de entendimento dos próprios erros que podia-se recorrer para confortar as angústias.

Como sugere o título do artigo, apresento o conceito de Confissão Pessoal, onde está implícito seu caráter narrativo, argumentativo e dramático. Para desenvolver essa reflexão, utilizarei o conceito de Pessoa presente na obra do filósofo espanhol Julián Marías. Discípulo de Ortega y Gasset, toda a obra de Julián Marías tem como fio condutor a máxima Gassetiana: “eu sou eu e minhas circunstâncias e se não salvo a elas, não me salvo a mim”. Em todo o seu trabalho¹², Marías refletiu não sobre o “humano”, mas sobre o caráter pessoal da vida.

Porém, antes de abordar as características do conceito Pessoa e como elas implicam em uma concepção distinta da confissão moderna, parece-me necessário algumas considerações acerca da origem do termo. O conceito de Pessoa tem íntima relação com a teoria trinitária do pensamento cristão. O conceito foi desenvolvido durante o século III e IV, em um esforço de adequação da ideia de um Deus único com a concepção de Jesus como Deus.

Se necesitaba un concepto que permitiera compatibilizar la divinidad de Jesucristo y la cabal identidad del Espíritu Santo como distinto del Padre y del Hijo sin romper la unidad de Dios que el cristianismo afirmaba junto a sus antecedentes judíos. (GARCIA, 2019, p 9)

¹¹ Para conhecer o debate acerca do conceito de disciplinamento social, ver PROSPERI (2010).

¹² Julián Marías escreveu diversas obras onde o tema *Pessoa* era o centro de suas reflexões. Para conhecer como o autor trabalha o conceito, ver: *mapa del mundo personal* (2010); *Persona* (1997)

Com isso, o conceito de Pessoa permitia ao pensamento cristão estabelecer uma unidade e uma distinção.

No mundo grego, a tradução possível para o termo Pessoa era *prosopón*, isto é, *máscara*. *Prosopón* faz referência aquilo que está externo, que aparece. No contexto da patrística, porém, Pessoa se aproximou de outro termo de origem grega, a saber, *hypóstasis*. O termo foi traduzido para o latim como substância. Passava-se, portanto, a existir um “fundamento” por trás da aparência. (ZULUAGA, 2014, p 473). Conforme Luis María Salazar García:

Hypóstasis es un término más cercano al de sustancia queriendo expresar la subsistencia concreta de una realidad, mientras que prósopon se refiere a su aspecto externo, a su modo de aparecer. Literalmente hypóstasis significa el fundamento que está debajo sosteniendo una realidad para que sea esa y no otra; prósopon, compuesta de la preposición prós, que significa “hacia”, y opón, que significa “aquello que es visto” de donde se derivaría después el significado de aspecto externo, rostro y máscara. (GARCIA, 2019, p 20).

Para entender a apropriação cristã do termo é necessário voltar-se a Santo Agostinho. Para o Bispo de Hipona, é próprio da Pessoa seu fator relativo, que une o Pai ao Filho e ao Espírito Santo. Deus, portanto, era uma e única essência, mas que possuía três entes.

[...] Deus é uno e trino: uno por essência (a divindade), trino em substância (Pai, Filho e Espírito Santo); quer dizer, Deus é o que ele é (sua divindade), de modo que sua essência é una, mas realizada em três entes ou três suportes (Pai, Filho e Espírito Santo), o que não multiplica a divindade, fazendo surgir três deuses, mas garante a unidade pela raiz da indistinção essencial. (SAVIAN FILHO, 2016, p 5).

Outro ponto importante da concepção Agostiniana de Pessoa é, para além do relativo, o relacional. Para o mundo cristão Deus não é uma ideia, mas sim uma presença. Essa concepção se dá pela realidade da encarnação de Deus em Jesus Cristo. Em outras palavras, Jesus Cristo é o rosto de Deus. Na visão pessoal de Deus no pensamento cristão, Deus é alguém que estabelece um diálogo com os homens.

el Dios cristiano no puede ser concebido ya como un ‘ente impersonal’, como ‘un algo’ (...), sino como alguien con quien es posible encontrarse y dialogar. Alguién que nos ama y que reclama de nosotros una respuesta de amor. (GARCIA, 2019, p 18).

Em suma, a relação com deus é um encontro pelo qual o sujeito pode amá-Lo e ser amado. E, não obstante, ser Pessoa era também o mesmo que ser *filho*. Porém, um *filho* (os sujeitos) que não o é por natureza, como é Cristo, mas sim pela Graça divina.

A reflexão acerca do mistério da Trindade não teve efeito apenas enquanto dogma teológico, como também ordenou a forma de estar no mundo e estabeleceu uma ética relacional entre os homens. Segundo Diego Zuluaga:

Para la antropología cristiana, la capacidad del hombre de ser compañero de Dios hace parte de su esencia. La palabra revelada habla del hombre como compañero libre, capaz de entrar en diálogo con Dios y desde el cual descubre el sentido de su existencia. Pero el drama de la existencia humana se hace evidente en la capacidad para rechazar esa comunicación con Dios, por eso es compañero libre. Aun así, en medio de la posibilidad de rechazar este diálogo abierto con su creador, la grandeza de su existencia radica en esa capacidad de establecer un diálogo con Dios como con su otro. El hombre, finalmente, reconoce su ser por la presencia de un “otro”, un interlocutor para dialogar. La revelación cristiana confiere al hombre, la capacidad de encuentro con el “otro”, la alteridad, como condición necesaria para la radical comprensión de sí mismo. (ZULUAGA, 2014, p 487).

Essa breve explicação sobre o conceito Pessoa nos ajuda a entender melhor o que escreveu Julián Marías. Segundo o autor (2010, p 11), toda vida humana tem uma condição circunstancial: o sujeito está no mundo, convive com as coisas e com os outros. Essa condição se dá em três níveis: social, psíquico e pessoal. Ao vir ao mundo, o homem o encontra de uma determinada forma, o que faz dele herdeiro de um mundo anterior (MARÍAS, 2010, p. 14). Esse é o nível social, onde o homem se relaciona com o mundo que encontrou pronto.

O nível psíquico é onde encontramos as interpretações:

las acciones suponen percepción, imaginación, fundada en la memoria, placer o desagrado, estimaciones, juicios, actos de voluntad, todo el tejido complejísimo de la vida psíquica [...] ¹³ (MARÍAS, 2010, p 16).

Conforme Marías, o nível psíquico é primordial para a convivência; é quando “entablamos relaciones con innumerables personas, tratamos con ellas de diversos asuntos, les

¹³ “As ações implicam percepção, imaginação, fundada na memória, prazer ou desagrado, estimação, juízos, atos de vontade, todo o tecido de complexidades da vida psíquica”. (livre tradução).

hablamos y oímos y comprendemos lo que nos dicen [...]”¹⁴. (MARIAS, 2010, p 16). Porém, podemos estabelecer relações sociais e psíquicas sem com isso ser pessoal¹⁵. O nível pessoal da vida humana é a sua condição argumentativa e dramática. Este nível possui duas características importantes. A primeira é que a vida humana é projetada para o futuro, uma imaginação de algo que não existe, mas que pode vir a acontecer.¹⁶ A segunda é que toda relação pessoal requer um corpo, mais ainda: um rosto.

O elemento mais importante desta segunda característica é que o rosto expressa a interioridade e a expressão representa o mais íntimo da pessoa. Todas as pessoas possuem um rosto, mas em seu sentido social e psíquico apenas o reconhecemos ao vê-lo e podemos chegar a algumas conclusões acerca de certas mudanças ou estado psicológico. Mas em seu aspecto pessoal, o rosto é de alguém com quem compartilhamos a mesma condição de Pessoa: O “outro” se torna um “eu” diferente, com história e possibilidade de futuro¹⁷. Essa característica leva ao caráter dramático da vida. O dramático está em que todo ato foi feito por alguém: uma pessoa agiu por determinados motivos e sob certas circunstâncias. Este elemento instaura uma condição de constante argumentação, de justificação sobre o “haver feito”. A vida pessoal, portanto, implica em um cruzamento de outras trajetórias pessoais, com rosto, argumentativa e dramática. Em outras palavras, a dimensão dramática da vida está na responsabilidade pessoal de haver feito.

Justamente por ser argumentativa e dramática, a vida pessoal não pode ser analisada ou resumida a categorias: ela precisa ser narrada. Essa é a narrativa da *minha* própria vida. Entende-se que a pessoa não é uma obra pronta, senão uma obra de si que está sempre por fazer. Ela está no

¹⁴ “[quando] estabelecemos relações com inúmeras pessoas, tratamos com elas diversos assuntos, conversamos e escutamos e compreendemos o que dizem [...]” (livre tradução)

¹⁵ Como apontou Marias, esses três níveis são indispensáveis e inseparáveis, mas radicalmente distintos. Eles “[...] condicionan las formas de convivencia y son los que determinan el mundo humano para cada uno de nosotros, su extensión, su contenido, el entrecruzamiento de las relaciones, su importancia y alcance”. (MARIAS, 2010, p 17).

¹⁶ Marias apresenta essa característica como *futuriza*. “la percepción se refiere a lo que es actualmente existente; la imaginación, en su sentido rigurosamente proyectivo, versa sobre lo que no existe, y ni siquiera tendrá con seguridad existencia. Desde el punto de vista habitual, esto descalificaría sus contenidos; en todo caso, sería una forma secundaria y deficiente de realidad. Pero resulta que *mi realidad* está constituida por esa condición futuriza como ingrediente intrínseco. Esto quiere decir que la ‘posibilidad’ - entendida tradicionalmente como ‘mera’ posibilidad - está *dentro de mi realidad* y como constitutivo suyo”. (MARIAS, 2010, p 18).

¹⁷ “[...] en las relaciones sociales o simplemente psíquicas, la cara significa solo lo humano con alguno atributos genéricos - sexo, edad, condición - o la mera identificación individual, que no llega a ser personal. En estos casos, la cara queda ‘vista’ y a lo sumo puede ser reconocida, pero falta la impleción que la hace única e insustituible”. (MARIAS, 2010, p 20).

mundo e, enquanto estiver, estará em relação com ele e com as outras pessoas. Entendemos que a confissão auricular do século XVI se dava neste nível, motivo pelo qual chamamos de Confissão Pessoal.

O conceito de Confissão Pessoal, portanto, significa uma narrativa argumentativa e dramática, ou seja, uma justificativa contada por alguém para alguém sobre a própria vida. Pensar a confissão como uma prática Pessoal, revela que o penitente possuía relativa autonomia. Ao criar uma narrativa da própria vida, ele se colocava em uma condição de autor de si e era capaz de ressignificar a sua realidade. O penitente buscava entender o seu erro, que se dava pelo próprio ato da confissão, e se colocar à prova. Ele devia ser capaz de se reconhecer na confissão; perceber a sua própria biografia e, por fim, corrigir seus erros. O confessor, por outro lado, tinha a função de diretor de consciência, um tutor que conduz o penitente à busca desta verdade. Para conduzir o penitente a se reconhecer na própria verdade, o confessor também precisava dizer a verdade. Em suma, a Confissão Pessoal era também um exercício de *Parrhesia*.

O conceito de *Parrhesia* foi abordado por Michel Foucault durante as suas últimas aulas no Colégio de France, quando ele abordou o tema do “cuidado de si” no curso *Hermenêutica do Sujeito (1982/1983)*¹⁸. Neste curso, o autor tentou entender a capacidade da verdade para constituir um sujeito ético e como a verdade podia estabelecer uma relação do sujeito consigo mesmo. Segundo Foucault, essa relação é mais do que um “conhece-te a ti mesmo”: é um “cuidado de si” (FOUCAULT, 2010). Para entender a construção e transformação da relação entre verdade e sujeito, Foucault fez uma ampla abordagem histórica e filosófica do conceito de *Parrhesia* e se voltou para o período Helenístico, Greco-Romano e os primeiros séculos Cristãos.

Nessa relação do sujeito com a verdade é indispensável a *Parrhesia*, que significa “dizer franco”. Dizer a verdade é fundamental para o cuidado de si. E do que se cuida quando se cuida de si? Da própria alma. No caso da confissão, quando um sujeito entrava no confessionário, ele tinha algo a dizer. O quê? A verdade. Mas qual verdade estava em jogo? A verdade de si. Isso significa que a confissão transformava o penitente em um “sujeito de verdade”, ou seja, que possuía uma verdade que só ele era capaz de reconhecê-la e tinha o poder de dizê-la, ou não. Essa

¹⁸ Foucault abordou o tema ainda no curso *Governo de si e governo dos outros (1982/1983)* e, em seu último curso, *A coragem da verdade (1983/1984)*.

não é uma verdade das coisas, mas de si; é uma espécie de epifania, uma revelação que significa a verdade e a realidade sobre si mesmo. Esse é um conhecimento que se dá em relação, não sozinho. Do outro lado dessa relação, o confessor devia exercer o papel de um *parrhesista*, cuja função era guiar o penitente para se reconhecer naquilo que confessava, na verdade das próprias palavras¹⁹. Com a confissão, o penitente podia compreender a si mesmo, confortar sua consciência, e tentar viver uma vida correta. Tendo conhecimento de si, de quem era e onde estavam seus pontos fracos, o penitente podia ter cuidado consigo mesmo.

Como apontou Foucault (2010, p 15) a sociedade moderna separou o “cuidado de si” do “conhece-te a ti mesmo”. Depois de Descartes, o elemento espiritual do conhecimento foi aos poucos desaparecendo e o sujeito tornou-se capaz de alcançar a verdade sozinho, sem a necessidade de um mestre, tutor, ou diretor de consciência. (FOUCAULT, 2010) Mas essa é uma verdade sobre as coisas, não sobre o Ser. Descartes, não há muita dúvida sobre isso, mudou a direção da filosofia Ocidental ao buscar um conhecimento que fosse indubitável: válido em todas as circunstâncias. Para Descartes, apenas o conhecimento que fosse claro e distinto podia evitar o erro, mas para alcançá-lo seria necessário um método. A verdade do método podia ser alcançada através da evidência, análise, síntese, verificação e tinha a dúvida como motor do conhecimento. Essa dúvida quer chegar à verdade, o que a transforma em uma dúvida metódica. Em resposta ao Ceticismo, Descartes colocou tudo em dúvida e concluiu que uma coisa existia e era indubitável: ele mesmo. Por que? Porque ele pensava. Com Descartes, a existência tornou-se, pois, em uma existência pensante.

Com efeito, procurando definir a natureza de sua própria existência, Descartes afirma que ela é uma *res cogitans*, uma realidade pensante, sem qualquer corte entre pensamento e ser. A substância pensante é o pensamento em ato e o pensamento em ato é uma realidade pensante (REALE, 2004, p 367).

¹⁹ Para Foucault, a confissão foi um momento fundamental na história da relação entre verdade e sujeito no Ocidente e foi na obrigação de dizer a verdade que a confissão transformou o sujeito em sujeito que possui uma verdade. (mas Foucault está falando da confissão dos primeiros séculos cristãos. Ele não aborda a confissão moderna. Esse é o objetivo ao qual me proponho aqui).

Dessa forma, o que houve com Descartes foi um deslocamento da filosofia. Ela não é mais uma ciência do Ser, mas uma doutrina do conhecimento: o pensamento é a verdade, a extensão das coisas materiais. Portanto,

A atividade cognoscitiva, mais do que se preocupar em fundamentar suas conquistas em sentido metafísico, deve procurar a clareza e a distinção. [...] Em todos os ramos do conhecimento [...], o homem deve proceder das verdades claras e distintas ou dos princípios auto evidentes (REALE, 2004, p 368, 369).

Nada mais distante do cartesianismo do que os homens que recorriam à confissão, que a entendiam como forma de compreender a própria realidade. Com a confissão, temos uma verdade que se dá em si, não com as coisas; que se dá de forma narrativa e não analítica. Portanto, para melhor entender a nossa proposta de interpretação da confissão é necessário pensar também o Probabilismo, uma linha de pensamento dentro da Teologia Moral que ganhou força entre os teólogos católicos durante os séculos XVI e XVIII.

Probabilismo: hermenêutica da incerteza

O Probabilismo²⁰ foi uma linha de pensamento dentro da Teologia Moral cujos teólogos católicos entendiam que os homens tinham acesso apenas a opiniões prováveis e, dentro de uma complexidade de opiniões, estavam autorizados a seguir uma que fosse menos provável. Mas não era seguir qualquer opinião, senão aquela que possuía argumentos fundamentados por doutores, isto é, que fosse verossímil. (Ruiz, 2012) Foi com o Probabilismo, também, que se reforçou a *casuística*. Com o método casuístico, não há uma verdade para todos os casos, como na verdade matemática de Descartes, mas uma verdade “em” cada caso. O Probabilismo, portanto, se afirmava como uma ciência autônoma e moderna, mas não cartesiana e ao mesmo tempo se afastava do rigorismo medieval. (MARYKS, 2008, 2015).

Acreditamos que o Probabilismo é fundamental para entender a lógica de pensamento dessa Primeira Modernidade Católica, uma vez que as profundas mudanças na forma de ver e, por consequência, de estar no mundo colocavam em *xequê* muitas das certezas que haviam sido

²⁰ Para um aprofundamento na discussão acerca do Probabilismo ver: TUTINO (2018); AGNOLIN (2007); BALLÓN (2008); GONZALES (2014); PAREDES (2007); MAYER CELIS (2013); RUIZ (2012).

construídas durante séculos e obrigou seus agentes de época a um esforço de readequação. A tradição católica medieval já não conseguia responder aos problemas coetâneos; a palavra que por anos fora entendida como a relação sagrada do homem com o divino, passou a ser motivo de incerteza e o enunciado carregava em si a possibilidade do erro. (TUTINO, 2014, 2018).

O Probabilismo moderno se desenvolveu nesse momento e foi, a um só tempo, consequência e antídoto. (REINHARDT, 2015, p 417). A força e o impacto do Probabilismo estava em abordar a incerteza e a dúvida como um componente não apenas do conhecimento, mas sobretudo da condição humana. A abordagem proposta pelos teólogos probabilista se transformou em uma ferramenta epistemológica utilizada para interpretar as mudanças do mundo e ao invés de corrigir a direção optou por criar um novo caminho. Essa saída revolucionou as questões epistemológicas do próprio tempo e teve impacto não apenas na teologia como também na política, economia, cultura e no universo jurídico da Primeira Modernidade Católica e Ibérica. (TUTINO, 2018).

A enorme produção de tratados morais²¹ desse período buscou orientar os homens em um momento de incertezas, por isso o esforço em manejar conceitos como consciência, responsabilidade e até o desenvolvimento da própria *casuística*. O que se buscava era uma forma de ordenamento interno. Ao fazer esse movimento, começou a ser investigado a intenção dos atos. Segundo a autora italiana Stefania Tutino (2014, p 24), esse esforço hermenêutico de entendimento do mundo, no entanto, não foi uma relativização moral: a verdade continuava inalterável, mas as formas de entendê-la haviam mudado.

Pelo menos até o advento daquilo que chamamos de Modernidade, a linguagem seguiu uma concepção agostiniana que representava o mistério da unidade entre o Pai e Filho, e era através dessa expressão externa (a linguagem) que se buscava uma nova conexão interna (TUTINO, 2014, p 12). Falar era uma forma de devoção. Deus havia dado aos homens essa ferramenta de comunicação para recebê-la de volta em forma de adoração. A relação estava entre o pensamento e a palavra²².

²¹ Ver: POLVILLO (2009)

²² Vale reforçar que no pensamento Cristão, Cristo, que é Filho, é a palavra de Deus; é o Logos do Pai.

Foi apenas durante o século XVI que essa relação entre verdade e linguagem elaborada por Santo Agostinho precisou ser revisada. Segundo Stefania Tutino (2014), a Inquisição espanhola teve lugar central nesse processo. O esforço do Tribunal da Inquisição para descobrir as heresias implicou em uma tentativa de saber o que era confessado aos padres. Os confessores se viram diante de um dilema moral: mentir ou revelar o segredo da confissão. (TUTINO, 2014, p 14). A mentira não era uma possibilidade, uma vez que a linguagem tinha um caráter sagrado; por outro lado, revelar os segredos do sacramento da confissão era igualmente difícil.²³

Segundo Tutino (2014), na obra *Comentario em cap. Humanae Aures (1583)*, Martin de Azpilcueta se perguntou: pode o homem mentir diante de Deus? Ainda que esteja legalmente autorizado, comete-se perjúrio? Mesmo que não seja mentira, nem perjúrio, pode haver ainda outro pecado? Com isso, Navarro se questionou sobre o que realmente significava falar. A sua conclusão foi que o discurso compreende diversas formas de falar, podendo ser falado, escrito ou pensado, mas essencialmente: interno e externo. E essas distintas formas de discurso podiam estar juntas. (TUTINO, 2014, p 20). Por exemplo, caso perguntado pela Inquisição sobre o segredo da confissão, o padre podia responder uma parte de forma falada e outra de forma pensada. Ele não pecava com a mentira, nem revelava os segredos do sacramento. O mesmo caminho que solucionava a questão da perseguição inquisitorial, porém, implicava em dois problemas: essa “reserva mental”, o discurso não dito, podia comprometer os aspectos interpretativos da comunicação; e criava-se a dúvida de como poderia julgar a moralidade de seu uso.

Martin de Azpilcueta se voltou a Santo Agostinho para responder a questão. O autor utilizou a distinção entre *mendatio* e *dolus*. (TUTINO, 2014). O primeiro é quando alguém profere

²³ Stefania Tutino dedicou um capítulo inteiro de seu livro a esse tema. Segundo a autora, Martin de Azpilcueta e Domingo de Soto tentaram responder o problema e elaboraram uma teoria que envolvia a possibilidade da “reserva mental”, justificável em determinadas circunstâncias. Esses autores transformaram a linguagem no que entendemos como comunicação no mundo moderno: a palavra e o entendimento. Domingo de Soto abordou o tema em sua obra *De ratione tegendi et degendi secretum (1557)*. Esse trabalho está dividido em três partes: as duas primeiras tratam da necessidade de manter em segredo a relação entre o preceito da correção fraterna e o espaço legal da Inquisição; a terceira aborda os dilemas morais, no caso de que a Inquisição se aproxime do confessor. A conclusão do autor foi que a ninguém está permitido mentir, nem obrigado a revelar os segredos do coração. Como apontou Tutino, aí está o fator moderno da concepção de linguagem desenvolvida por Soto: a linguagem como forma de comunicação entre duas pessoas. Foi isso que permitiu aos padres confessores resolverem o dilema causado pela Inquisição. O ponto central é: mesmo sem dizer a verdade, eles não estariam mentindo. TUTINO, Stefania. (2014).

um discurso que é diferente daquilo que pensa; o segundo é a investigação das intenções. Para Azpilcueta, a solução estava na real intenção do discurso (ou ato); se ele visava algo bom ou mau. Sendo assim, Navarro não estava relativizando a moral, mas criando uma hermenêutica da incerteza. Segundo Stefania Tutino (2014), Martín de Azpilcueta buscava explorar a limitação e potência da linguagem. Com isso, a autora reforça a necessidade de compreender essa mudança da hermenêutica para entender a proposta teórica e teológica dos jesuítas, “quando eles mudaram o debate sobre a natureza da linguagem para o do valor moral da intenção humana” (TUTINO, 2014, p. 11).

Ao buscar entender a real intenção dos atos, o impacto revolucionário do Probabilismo, como apontou Robert Maryks (2015), se deu em confortar as consciências perante a dúvida. Por consequência, reforçava-se a consciência como um espaço interno inviolável dos homens e estabelecia-se uma relação subjetiva do sujeito com a verdade. A verdade se tornava a verdade-de-si. Ela estava em si e apenas em si se reconhecia. Azpilcueta, em seu *Manual de Confessores*, recomenda que em caso de dúvida, quando o padre não conseguisse convencer o penitente, ele devia deixá-lo com a própria opinião, pois seria melhor que forçar a consciência do penitente.

se el confesor no tiene tan clara & insoluble razón, y solamente la cree por razones probable, o dubda, o vee que el penitente com alguna razón se allega a la opinión de algún doctor notable,develo dexar a su consciencia y absolverlo [...]. NAVARRO, Martín de Azpilcueta. (1557 ed 1570). (sem página).

A confissão, para Azpilcueta, era uma forma de confortar a consciência do sujeito que não tinha certeza do próprio erro e confessar era uma forma de seguir vivendo (Lavenia, 2003). Daí a importância da metáfora que abre seu manual: a confissão é uma tábua no mar depois do dilúvio; se agarrar a ela é necessário para não virar um naufrago de si mesmo.

Quien no renaciere por agua, y espiritu sancto, no puede entrar en el reyno de Dios. Esta via después que una vez se pierde, no se puede hallar, porque no se puede reiterar este medio. La outra es la del sacramento de la penitencia en la ley nueva, y de la virtud della en la anciana y natural, segun aquello de S. Matth. Arrepentios de la vida passada: porque cerca esta el reyno de los cielos. A esta llama S. Hieron segunda tabla despues del naufragio. Porque como el primer medio, de los que navegan, es la nave entera para se selvar: y el remedio después della quebrada, es algun barco, o alguna tabla della, a que se apegan: así el primer medio de los que navegamos espiritualmente, para llegar al puerto de la

salvacion, es la pureza de la innocencia baptismal: a la qual perdida por el peccado mortal succede el remedio de la penitencia, a que nos hemos de apegar: Para que castigando nosotros con ella, y su pena temporal, nuestros pecados en este mundo, los dexé (deje) de castigar Dios en el outro con la eternal [...]. NAVARRO, Martín de Apilcueta. (1557 ed 1570). **(prologo introductorio, sem página)**.

O sacramento da confissão, para além de confortar, era também uma forma de compreender a real intenção das ações humanas tendo em conta as suas circunstâncias, mas com o objetivo de tornar o sujeito da ação responsável tanto pela meditação sobre os motivos que o levaram a agir, quanto do próprio ato. Esse aprofundamento no conhecimento de si devia ser feito de forma a desenvolver a capacidade de caminhar sozinho do penitente, de poder avaliar os próprios erros e corrigi-los²⁴. Com isso, junto a confissão ao Probabilismo cuja verdade, diferente da ciência moderna e cartesiana, estava em si e para alcançá-la era necessário não um método analítico, mas uma narrativa casuística. Foi nesse contexto que os teólogos católicos se voltaram para a retórica como ferramenta epistemológica de entendimento do mundo e foram buscar no mundo clássico essa referência, sobretudo com Cícero. (MARYKS, 2008)

Essa reinterpretação moderna da retórica não visava apenas o dizer bem para levar à adesão, mas, sobretudo, dizer o verdadeiro para persuadir. (TUTINO, 2018; MARYKS, 2008) A retórica não era compreendida como um ornamento do discurso, mas como uma ferramenta linguística capaz de articular a frágil relação entre linguagem, realidade humana e incertezas teológicas, isto é, era a um só tempo, técnica e moral. (TUTINO, 2014, p. 9) Essa reinterpretação católica da retórica teve impacto direto na confissão. Conforme Patrick O'Banion (2005) o confessional moderno era um ambiente de negociação entre o padre e o penitente, onde o confessor devia ser conhecido por ser um homem bom para conseguir convencer o seu penitente da segurança da confissão, tanto do segredo, quanto do julgamento. Azpilcueta, por exemplo, escreveu que o confessor devia ser um homem prudente, caso contrário, o penitente estava autorizado a confessar com outro padre ou, até mesmo, a fazer uma confissão parcial, o que nos

²⁴ Jean Delumeau faz um interessante comentário sobre o aprofundamento dos casos de consciência e como, ao mesmo tempo, isso desenvolveu uma inquietante dúvida. “A confissão quis confortar; mas isso após ter inquietado o pecador. [...] Ela refinou a consciência, fez progredir a interiorização e o sentido das responsabilidades; mas também suscitou doenças do escrúpulo e, por outro lado, impôs um jugo muito pesado sobre milhões e milhões de fiéis. [...]”. (DELUMEAU, 1991 p 10)

leva a crer que o confessor era uma figura conhecida, mais ou menos pública.²⁵ O fiel que frequentava a missa e ouvia o sermão do padre sabia se ele era um homem mais rigoroso ou mais amoroso. Essa exigência técnica e moral pode ser chamado de *Parrhesía*²⁶.

A prática confessional, portanto, exigia um comportamento moral de ambas as partes porque disso dependia a *Parrhesía* da confissão. O confessor, como mestre que guia seu discípulo ao caminho da verdade, precisava dizer a verdade, a palavra fundamental, a da Revelação. (FOUCAULT, 2010, p 325). O penitente, por outro lado, encontrava-se perdido e para se encontrar precisava dizer algo: a verdade. Mas a verdade de si mesmo, a que transforma o sujeito e o salva (FOUCAULT, 2010, p 325). Segundo Michel Foucault (2010)

A confissão é um ato verbal pelo qual o sujeito, em uma afirmação sobre o que ele é, liga-se a essa verdade, coloca-se em uma relação de dependência para com o outro e ao mesmo tempo modifica a relação que tem consigo mesmo²⁷. (FOUCAULT, 2010, p 331).

A *Parrhesía* da confissão visava tornar o penitente dono de si mesmo. Essa é uma relação de tutoria que tem o objetivo de tornar os sujeitos seres autônomos. Segundo Foucault:

[...] na *Parrhesía*, há alguém que fala e que fala a outro, mas fala de tal modo que o outro [...], constitui consigo mesmo uma relação que é autônoma, independente, plena e satisfatória. [...] O objetivo da *Parrhesía* é fazer com que, em um dado momento, aquele a quem se endereça a fala se encontre em uma situação tal que não necessite mais do discurso do outro. (FOUCAULT, 2010, p 340)

A Confissão Pessoal não estava no distanciamento, mas na relação estabelecida entre confessor e penitente. Isso implica que o mesmo tipo de pecado podia ser julgado de forma

²⁵ Sobre os conhecimentos do confessor, Azpilcueta escreveu: “el saber del confessor para ser perfecto, y por si solo determinar todo, ha de ser tanto, que incluía Theologia, Canones, y leyes, y aun las constituciones synodales dela tierra de oye, como em outra parte lo provamos. *Pero para ser suficiente, basta, y es menester que sepa por latim, o por romance, alomenos mirando sus libros, y recogiendo em si, quales de los peccados que comunmente cometen los que el ha de oír, son mortales, y quales veniales, y quales las circunstancias que se han de confesar, y quales tienen annexa descomunion, y quales son reservados, y quales requieren restitucion [...]*”. NAVARRO, Martín de Azpilcueta. **Manual de confesores y penitentes**. 1557. ed 1570; Valladolid. (sem páginas). [grifos meu].

²⁶ Nesse ponto, me baseio no trabalho sobre a verdade e a subjetividade desenvolvido por Michel de Foucault, em seu curso A Hermenêutica do sujeito. (2010).

²⁷Essa definição de confissão dada por Foucault está no curso de 1981, “Mal faire, dire vrai. Fonctions de l’aveu”. *apud* **Hermenêutica do sujeito**, nota 22.

completamente diferente a depender de quem entrava no claro-escuro do confessionalário. Assim, a confissão tornava-se um exercício de *Parrhesia* que devia seguir

[...] as regras da prudência, habilidade, as condições que fazem com que se deva dizer a verdade em tal momento, sob tal forma, em tais condições, a tal indivíduo, na medida e somente na medida em que ele for capaz de recebê-la, da melhor forma no momento em que estiver. (FOUCAULT, 2010, p 344).

Como escreveu Foucault, o que define essencialmente a *Parrhesia* é o *Kairós*, a ocasião, a situação dos indivíduos. Não à toa, Azpilcueta dedicou todo o capítulo VI do seu manual às circunstâncias; de onde também entendemos o método casuístico: cada situação exige uma forma distinta de dizer o verdadeiro. Segundo Azpilcueta, as perguntas para entender as circunstâncias são: quando, onde, como, porque, com quem e sob que circunstâncias a pessoa agiu²⁸. Aqui, mais uma vez, podemos recordar a máxima de Ortega y Gasset utilizada por Julián Marías para desenvolver sua interpretação do conceito de Pessoa: “eu sou eu e minhas circunstâncias e se não salvo a elas, não me salvo a mim”.

Ao seguir por esse caminho, o penitente não apenas descrevia, mas “contava” sua história. A diferença está em que era uma história narrada por *alguém*. Por outro lado, *alguém* ouvia. O confessor tinha diante de si uma Pessoa; uma biografia que estava se fazendo, sob suas contingências e circunstâncias. Não era um fiel abstrato. Por outro lado, o penitente também tinha um conhecimento mais ou menos seguro do rigor de seu confessor: Confissão Pessoal, portanto. Ao meditar sobre a própria vida, o sujeito fazia um exercício de si; se apropriava de um pensamento de tal forma que o tornava verdadeiro, pois ficava gravado na sua alma. O que a confissão buscava era essa meditação capaz de se tornar ação, mas uma ação consciente, onde os penitentes sozinhos conseguissem perceber o erro e corrigir a direção.

Considerações finais

Como escreveu Jean Delumeau (1991), durante o século XVI a Igreja foi aos poucos mudando o status do padre confessor. Ele deixou de ter o papel de juiz e se tornou um pai que

²⁸ A reflexão de Azpilcueta sobre esse tema se encontra em todo o capítulo VI. **Manual de confesores y penitentes, cap VI. De las circunstancias del pecado.** NAVARRO, Martín de Azpilcueta. (1557. ed 1570). Valladolid.

orienta seus filhos. A metáfora recorrente era a do Filho pródigo (DELUMEAU, 1991). Nesse caso, o confessor - como um pai - não apenas devia orientar seus filhos como esperava por seu retorno, sua conversão²⁹. No processo da confissão, o padre podia ter uma postura amorosa, isto é, acreditar na possibilidade de conversão do seu filho pecador, ou duvidar. Essa postura mostrava o próprio caráter da pessoa, se ela era amorosa ou desconfiada, pois julgar o outro revela a si mesmo³⁰. Azpilcueta reforçou a necessidade de o padre ser um homem reconhecidamente prudente; caso contrário, o penitente estaria autorizado a uma confissão parcial. A recomendação do *Manual de confesores* era que o padre fosse amoroso³¹.

Com uma postura amorosa, o confessor jamais poderia abandonar o seu filho e devia guiar o penitente no caminho de entendimento da real intenção dos seus atos. Mas era o penitente que precisava trilhar seu próprio caminho, compreender sua vida pelo exercício da confissão e conhecer a si mesmo. Esse percurso era transformador da sua subjetividade. Um penitente, por exemplo, que ao confessar se entendia como um homem irascível e que devido a essa característica havia agido mal podia buscar se corrigir. Não era um conhecimento apenas do ato, mas da pessoa enquanto *alguém* que havia feito uma determinada ação e em certas circunstâncias.

O confessional era, portanto, o espaço da justificação que se dava na forma de uma narrativa pessoal: a confissão. *Alguém* foi livre para agir, mas o fez sob circunstâncias específicas e concretas. Por exemplo, o sujeito da ação era um homem sabidamente prudente ou temerário? O ato foi resultado de uma ação consciente do equívoco, ou que ignorava seu real significado? Estamos falando de uma liberdade muito específica: ela é uma *qualidade* e é *experimentada*. A Pessoa é livre para agir, mas não significa que ela pode ou deve fazer tudo o que quiser e na confissão ela narra exatamente a liberdade de *haver feito*. Essa liberdade implica na responsabilidade de ter sido livre para fazer e o *haver feito* recai sobre a própria biografia, a sua

²⁹ “Em sua quase unanimidade, com efeito, eles pedem (os documentos direcionados aos confessores e penitentes) que os confessores sejam ‘pais’, nesse tipo de discurso, está associado a ternura e perdão. Não se trata do *pater familias* que governa com autoridade no seio da família, mas da personagem evangélica que corre ao encontro do filho pródigo, abraça-o afetuosamente e reintegra-o na casa comum.” (DELUMEAU, 1991 p 10)

³⁰ Para maior entendimento acerca dessa questão, ver KIERKEGAARD, Soren. (2013).

³¹ “[...] recibir al pecador con alegre gravedad, y mostrar se le em todo, qual ha de ser dulce y affable, suave, prudente, discreto, manso, piadoso, y benigno, y animelo a descubrir sus llagas, y a esperar salud dellas”. **Manual de confesores y penitentes. (1557 ed 1570); Valladolid.**

vida.³² No mundo católico, o pecado não acabou com o livre arbítrio dos homens. Eles seguem livres para agir, mas não isentos da responsabilidade, daí a necessidade de confessar. A confissão é a narrativa que reconhece a verdade do livre arbítrio e, ao mesmo tempo, estabelece a responsabilidade pessoal e inalienável de *haver feito*. Ela tem efeito sobre o próprio ser. Uma vez reconhecido o erro, deve-se buscar a correção, voltar para o caminho correto, isto é, converter.

Enquanto com Descartes se concluiu a formação do indivíduo, que sozinho é capaz de alcançar um conhecimento de si; no contexto católico do século XVI, o que houve foi a formação de um sujeito que é “um” mas que está em relação: não era *indivíduo*, senão Pessoa³³. Para a Pessoa, o outro é uma exigência do conhecimento: em diálogo, descubro junto uma verdade que é minha³⁴. Nessa lógica, a confissão tinha o papel de ascese, de ligar o sujeito à verdade reveladora capaz de transformar o próprio ser. A Confissão Pessoal, portanto, buscava levar o penitente a reconhecer a própria verdade e ressignificar a sua vida, cuja narrativa da confissão era fundamental para esse entendimento. No confessional, os fiéis se escutavam, confortavam a consciência e buscavam se corrigir. Em suma, os penitentes confessavam para si mesmos e Deus - que já sabia de tudo - era testemunha das suas reais intenções. Com isso, os homens tinham a liberdade e o fardo de serem juízes de si mesmos³⁵.

Por fim, era sobre o elemento pessoal da vida que a confissão se estabelecia como guia de consciência. Esse espaço argumentativo e dramático (pessoal) não se alcança por coerção, senão pelo convencimento e persuasão. Diferentemente da abordagem dada ao tema da confissão pela historiografia consagrada, apresento a possibilidade de pensar a confissão como uma prática que visava desenvolver a autonomia dos fiéis para que fosse possível reconhecer o próprio erro e se auto corrigir. A confissão auricular, aquela dada a qualquer fiel, estava na vida comum das pessoas; quando elas erravam e precisavam confessar para seguir com a própria vida, o que lhe

³² Segundo Martín de Azpilcueta, o pecado recai sobre toda a vida, porque o homem é falho e deve sempre se cuidar para não voltar a cair em pecado. “Ca aún que el arrepentimiento no se estienda a los peccados venideros, pero el proposito de no pecar ha de se estender a todos los passados, presentes, y por venir, como lo declara Palud, y Adri”. **Manual de confesores y penitentes.** (1557 ed 1571)

³³ O que os teólogos insistiam era que em Deus havia três pessoas e o que se podia conhecer de Deus era o seu ser pessoal. A relação é entre três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo. O homem é uma pessoa parte dessa tríade divina.

³⁴ Sob a perspectiva cartesiana, por outro lado, há uma verdade sobre as coisas e que eu descubro em mim e sozinho, mas não é a *minha* verdade.

³⁵ Ver nota 26.

dava um caráter terapêutico. Essa parece ser uma sociedade onde se buscava corrigir e não castigar. Como a pessoa que havia errado podia se corrigir? Confessando. O caminho era o do cuidado de si em que a pessoa errava mas podia se corrigir; muito diferente de um caminho de coerção, controle e punição.

Os pontos apresentados nesse artigo dão ao fenômeno confessional características muito diferentes daqueles presentes nas obras clássicas sobre o tema. Stefania Tutino (2018) argumenta que os autores que estudaram o fenômeno da confissão e o Probabilismo do século XVI e XVII, em sua maioria, estavam preocupados em entender o papel da autoridade desenvolvido tanto pela Igreja quanto pelo Estado numa disputa sobre a verdade³⁶. A consciência foi o espaço onde se deu essa batalha e, ao mesmo tempo, era o prêmio desejado. Stefania Tutino (2018), por outro lado, busca entender como o Probabilismo contribuiu para redefinir o papel da autoridade como um princípio epistemológico. Tutino sugere que a relação que o sujeito tem com a verdade influencia profundamente como se pensa a própria verdade, como chegar a ela e o que fazer com isso (TUTINO, 2018).

O que tenho argumentado é que nesse contexto, os teólogos ibéricos optaram por fortalecer o espaço íntimo dos homens e a consciência elaborava um juízo sobre a própria vida. Isso foi capaz de transformar a relação com a verdade no espaço católico da Primeira Modernidade Ibérica. Estamos falando, portanto, de uma forma de ser. A confissão levou o sujeito a fazer uma meditação sobre si e era feita na forma de uma narrativa marcada por pessoalidades. Nesse esforço narrativo, buscava-se entender as circunstâncias da sua ação; interpretá-las e encontrar a intenção dos seus atos. Essa narrativa podia transformar o íntimo da pessoa. A verdade era um ponto presente no íntimo dos homens; não no externo: apenas mergulhando sobre si seria possível encontrá-la. A consequência é que o homem católico da Primeira Modernidade Ibérica estava autorizado a seguir a própria consciência porque ele, e apenas ele em sua relação com Deus, podia saber a real intenção dos seus atos, a verdade de sua vida.

³⁶ A autora está se referindo às obras de Paolo Prodi, Miriam Turrini e Adriano Prospero.

Como escreveu Richard Morse (1988), no limiar da Idade Média o mundo Ibérico optou pela consciência e enquanto Galileu e Descartes buscavam o conhecimento em bases demonstráveis, os teólogos ibéricos refutaram a possibilidade de alcançar um conhecimento demonstrável e optaram pela consciência³⁷. Ao contrário do espaço Anglo-saxão, que seguiu o caminho da objetividade da *scientia*, o Ibérico optou pela subjetividade da *con-scientia*. Estamos diante de duas possibilidades epistemológicas distintas de apreensão da verdade. Porém, não se trata de uma concepção *obscura* e outra *moderna*. (MORSE, 1988, p 35, 36)

Parece-me que os conceitos para compreender a Primeira Modernidade Ibérica são outros. Nesse período, o ordenamento se dava na interioridade das pessoas, na sua relação com as coisas e com o outro. A Confissão Pessoal, como argumentei aqui, organizava as relações dos sujeitos tanto consigo mesmo, quanto com os outros. Confessar fazia a pessoa voltar para o caminho correto. A confissão iluminava o horizonte do penitente, pois, ao entrar no confessionário, era a possibilidade (incerta) de perdão que estava em jogo. Ainda que a pessoa tivesse errado, ela podia se corrigir e não existia correção sem confissão. Ao mesmo tempo, confessar bastava: não era necessário castigo e punição. Com a confissão, o penitente inaugurava um projeto no futuro. Porém, nesse futuro, ele promete ser aquilo que *devia-ter-sido*: é um retorno. A confissão, em si, era o reconhecimento do erro e arrependimento, que podia ajudar o penitente a ressignificar a própria vida.

Fontes e Bibliografia

1) Fonte

NAVARRO, Martín de Azpilcueta. **Manual de Confessores y Penitentes, que clara y brevemente contiene, la universal y particular decisión de Quase todas las dudas, que en las confesiones suelen ocurrir de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras & irregularidades**. Compuesto por el Dr. Martín de Azpilcueta Navarro. 1557 ed 1570. Valladolid. Disponível em: <<<https://www.salamanca.school/en/works.html>>>

2) Referências Bibliográficas:

³⁷ Segundo Richard Morse, A distinção entre *scientia* e *con-scientia* seguia a definição de Pedro Abelardo, onde a ciência aplica os princípios do intelecto na ordem teórica e a consciência na ordem prática. Ainda, que de um lado estavam os cientistas revolucionários que combatiam o sentido pluralista e não concludente dos teólogos, e estes, por sua vez, combatia a pretensão de objetividade demonstrável dos primeiros. (MORSE, 1988, p 35, 36)

AGNOLIN, Adone. **Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)**. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

BALLÓN, José Carlos. Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII. **Revista de filosofía**, n 60, 2008.

DECOCK, Wim. **Theologians and Contract Law**. The moral transformations of the ius commune (ca.1500-1650), Leiden: Brill 2012.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII**. São Paulo: companhia das Letras, 1991.

FERNANDEZ-BOLLO, Eduardo. **Conciencia y valor en Martín de Azpilcueta**. ¿Un agustinismo práctico en la España del siglo XVI?. *Criticón*, ISSN 0247-381X, n 118. 2013. p 57-69.

FOUCAULT, Michel. **Hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. Editora WMF Martins Fontes. 2010

GARCÍA, Luis María Salazar. **El concepto persona: de la teología a la antropología**. Un viaje de ida y vuelta con algunas consecuencias. Facultad de Teología de Granada, 2018-2019.

GONZALEZ, Francisco Orrego. **La administración de la conciencia**. Cultura escrita, confesión e ilustración en el mundo católico hispano a fines del Antiguo Régimen. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2014.

KIERKEGAARD, Soren. **As obras do amor**. Algumas considerações cristãs em forma de discursos. Editora Vozes, 2013. Cap II. O amor tudo crê - e no entanto jamais é iludido.

LAVENIA, Vincenzo. **Martín Azpilcueta: un profilo**, «Archivio Italiano per la Storia della Pietà», 16, 2003, pp. 15-144;

LLAMOSAS, Esteban F. Probabilismo, probabiliorismo y rigorismo: La Teología Moral en la enseñanza universitaria y en la praxis judicial de la Córdoba tardocolonial. **Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija**, 14/2 (2011), 281-294.

PALOMO, Federico. Disciplina christiana. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna. **Cuadernos de Historia Moderna**, 18 (1997), p. 119-136.

MARÍAS, Julián. **Mapa del Mundo Personal**. 2010 Alianza Editorial, 2010

_____. **Persona**. Alianza Editorial. 1997

MARYKS, ROBERT A. **Saint Cicero and the jesuits. the influence of the liberal arts on the adoption of moral probabilism**. ashgate, institutum societatis iesu, hampshire-rome, 2008

_____. **Rhetorical veri-similitudo: Ciero, Probabilism, and Jesuit Casuistry.** Fordham University Press, 2015.

MAYER CELIS, Laura Leticia. **Visualizando lo invisible.** Las redes de misiones y probabilistas en el siglo XVI y primeros años del XVII. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2013.

MELQUIADES, Andres Martin. **Reforma española y Reforma luterana.** Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536). Conferencia pronunciada en la Fundación Universitaria española. 1975.

MORSE, Richard Mcgee. **O Espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas;** tradução Paulo Neves – São Paulo: companhia das Letras, 1988.

MUGURUZA ROCA, Isabel. Del confesionario Ibérico de la contrarreforma a los manuales para confesores en la América colonial: el manual de confesores y penitentes de Martín de Azpilcueta Navarro como texto referencial. **INDIANA** 35.2 (2018): 29-53 ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v35i2. 29-53. 2018

O'BANION, Patrick. A priest who appears good: manuals of confession and the construction of clerical identity in Early modern Spain. *in*: Dutch Review of Church History. **The formation of clerical confessional Identities in Early Modern Europe.** Edited by Wim Janse and Barbara Pitkin. Volume 85. 2005, p 333-348.

PAREDES, Victor Hugo Martel. El lugar del probabilismo en la historia de las ideas en el Perú. **Solar**, n 3, ano 3, Lima 2007; pp 11-22.

POLVILLO, Antonio Gonzáles. **Análisis y repertorio de los Tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII).** Universidad de Huelva. 2009.

PRODI, Paolo. **História da justiça**, 2005. Editora Martins Fontes.

PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência:** Inquisidores, confesores, missionários. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2013.

_____. Disciplinamiento: la construcción de un concepto. (San Marino: AIEP, 2010), 73-88. Traducción del italiano al español de Rafael Gaune y revisión de Verónica Undurraga.

_____. Uma discussão com Paolo Prodi. Resenha crítica do livro de PRODI, Paolo. **Una storia della giustizia.** Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto. Bolonha: Il Mulino, 2000. (trad. port. **Uma história da justiça.** Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito. São Paulo: Martins Fontes, 2005), publicado em **Storica**, 17, ano, 2000, p 85-100.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia:** do humanismo a Descartes, v. 3. [tradução Ivo Storniolo]. São Paulo: Paulus, 2004.

REINHARDT, Nicole. How individual was conscience in the early-modern period? observations on the development of Catholic moral theology. **Religion**, Vol. 45. No 3. 2015. 409-428.

RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). **Revista Tempo**, Vol. 23 n. 1, Jan./Abr., 2017. p 5

RUIZ, Rafael. A Teologia Moral como chave de leitura dos processos judiciais na América Espanhola. In: **Espaços Coloniais: domínios, poderes e representações**. Organização: Carmen Alveal, Thiago Dias. - 1. ed. - São Paulo: Alameda, 2019. p 313, 349.

_____. Probabilismo e Teologia moral na prática judiciária na América espanhola do século XVII. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**. Vol. 4 No 8, Dezembro de 2012.

SAVIAN FILHO, Juvenal. “A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa”. **Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica**, Porto Alegre, 1-27. (2016).

TUTINO, Stefania. **Shadows of doubt, language and truth in post-reformation catholic culture**. Oxford University press, 2014.

_____. **Uncertainty in Post-Reformation Catholicism**. A history of Probabilism. Oxford University Press. 2018.

ZULUAGA, Diego A. Buriticá. “El concepto de persona humana en la tradición cristiana y su progresión hasta el personalismo”. **Cuestiones teológicas**, Vol. 41, No. 96. (julio - diciembre, 2014); pp 467-493. Medellin-Colombia.