

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Bruno Ribeiro da Silva

***Manual de confesores e penitentes* de Martín de Azpilcueta Navarro. Um olhar sobre a confissão auricular durante a Primeira Modernidade Católica. Confissão pessoal: verdade de si e autodisciplina.**

Guarulhos

2021

Bruno Ribeiro da Silva

***Manual de confesores e penitentes* de Martín de Azpilcueta Navarro. Um olhar sobre a confissão auricular durante a Primeira Modernidade Católica. Confissão pessoal: verdade de si e autodisciplina.**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à Universidade Federal
de São Paulo como requisito parcial
para obtenção do grau
Licenciatura em História.

**Orientador: Prof. Dr. Rafael Ruiz
Gonzalez**

**Guarulhos
2021**

SILVA, Bruno Ribeiro.

Manual de confesores e penitentes de Martín de Azpilcueta Navarro. Um olhar sobre a confissão auricular durante a Primeira Modernidade Católica. Confissão pessoal: verdade de si e autodisciplina

Monografia para conclusão de curso (graduação em História) –Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2021.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Ruiz Gonzalez.

Manual of confessors and penitents by Martín de Azpilcueta Navarro. A Look at the auricular confession during the First Catholic Modernity. Personal confession: self-truth and self-discipline

1. História da América

Bruno Ribeiro da Silva

***Manual de confesores e penitentes* de Martín de Azpilcueta Navarro. Um olhar sobre a confissão auricular durante a Primeira Modernidade Católica. Confissão pessoal: verdade de si e autodisciplina.**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à Universidade Federal
de São Paulo como requisito parcial
para obtenção do grau
Licenciatura em História.

Orientador: Rafael Ruiz Gonzalez

Aprovado em: ___/___/___

Professora Doutora Stefania Tutino

Professor Doutor Pedro Ortego Gil

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao grupo CEPPRO, sem o qual nada disso seria possível. Obrigado pela experiência, pela troca e por tornar o ambiente acadêmico um lugar possível. Em particular, agradeço ao professor Rafael Ruiz, meu orientador, que por tantas vezes foi um mestre no sentido mais nobre da palavra. Desde de 2016, sempre estive presente nos momentos de incertezas do processo de pesquisa, incentivou e permitiu um graduando pensar por conta própria e deu suporte quando foi necessário. Muito obrigado.

Agradeço à FAPESP pelo apoio financeiro, à Unifesp e a todos os professores que de alguma forma foram importantes para a minha graduação. Em especial, Rosangela Leite, pelo desafio imposto, e Rossana Pinheiro, pela incomparável atenção e incentivo.

Agradeço aos amigos que fizeram a graduação um percurso de boas conversas e muitas risadas. Em especial, Alessandra Vespa, Fernanda Saes, Jessica Lury, Leonardo Marques e Marcela, sempre.

Por último, e mais importante, agradeço à minha família. Meu pai Joel, minha mãe Silvanira, meu irmão Gilberto e minha irmã Karollina. Essa é, e sempre será, a minha base para tudo.

Gostaria de dedicar esse trabalho ao Miguel, Eliza e Dudu, que nos ensinam a amar todos os dias. Como escreveu Guimarães Rosa: “Minha senhora dona, um menino nasceu, o mundo tornou a começar”.

RESUMO

Esta monografia tem como fonte de análise a obra *Manual de confessores e penitentes* de Martin de Azpilcueta Navarro. Apresento o debate bibliográfico acerca das questões que envolvem a época moderna, tais como a Reforma Protestante e a chegada do homem europeu à América, com foco na discussão sobre a confissão como disciplinamento social. Neste trabalho, porém, buscamos entender em que medida podemos pensar a confissão auricular moderna, tendo como chave de leitura a Teologia Moral, em especial com o Probabilismo. Para responder aos desafios metodológicos que surgiram, apresento o conceito de *Pessoa*, onde está implícito o fator narrativo, argumental e dramático da vida; e, segundo, a *Parrhesia*, isto é, o dizer franco, verdadeiro: a palavra que transforma. Esses elementos juntos caracterizam o que chamamos *Confissão pessoal*.

Palavras chave: *Confissão, disciplinamento, probabilismo, pessoa, parrhesia*

ABSTRACT

This monograph has as source of analysis the work *Manual of confessors and penitents* by Martin de Azpilcueta Navarro. I present the bibliographic debate on issues involving the modern age, such as the Protestan Reformation and the arrival of European men in America, focusing on the discussion of confession as social discipline. In this work, however, we seek to understand to what extent we can think of modern auricular confession, having Moral Theology as the key to reading, especially with Probabilism. To answer the methodological challenges that have arisen, I present the concept of Person, where the narrative, argumentative and dramatic factor of life is implicit; and second, Parrhesia, that is, the frank, true saying: the word that transforms. These elements together characterize what we call Personal Confession.

key-words: *Confession, disciplining, probabilism, person, parrhesia.*

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO -----	8
2.	MARTIN DE AZPILCUETA, O DR. NAVARRO-----	10
3.	A OBRA MANUAL DE CONFESSORES-----	11
4.	INTERIORIDADE E CONSCIÊNCIA-----	16
5.	AS CONVULSÕES DA ERA MODERNA-----	20
6.	DEBATE BIBLIOGRÁFICO: TEMPO DE REFORMAS-----	21
7.	DISCIPLINAMENTO SOCIAL-----	24
8.	CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS-----	26
	8.1 O CONCEITO PESSOA-----	27
	8.2 CARACTERÍSTICAS DA PESSOA-----	31
	8.3 PARRHESIA-----	33
	8.4 O INDIVÍDUO MODERNO: CONHECIMENTO POR SI-----	34
9.	CONFISSÃO, PROBABILISMO E CASUÍSTICA-----	35
10.	PROBABILISMO, CONHECIMENTO DE SI E AUTODISCIPLINA--	38
11.	PROBABILISMO: HERMENÊUTICA DA INCERTEZA-----	40
12.	CONFISSÃO PESSOAL: PARRHESIA E VERDADE DE SI-----	46
	12.1. CONFISSÃO PESSOAL: CONFORTO TERAPÊUTICO-----	47
13.	CONSIDERAÇÕES FINAIS-----	49
14.	FONTE E REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA-----	51

1 - Introdução

A presente monografia 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). Temos como chave de leitura dessas fontes, a Teologia Moral². Entendemos que para uma boa compreensão dessas fontes é indispensável atentar-se aos trabalhos morais; mais ainda, à lógica de um contexto em que eram os teólogos quem tinham autoridade para refletir sobre os problemas do mundo e o faziam sob o olhar da Teologia Moral.

Apresento uma reflexão acerca da obra *Manual de Confessores e Penitentes*, de Martin de Azpilcueta Navarro. 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 faz parte do contexto das ações e reações da Igreja Católica frente à crise causada pelas teses de Lutero; ao desenvolvimento das Ciências Naturais e também à chegada do Europeu à América. Neste contexto de incertezas, os teólogos foram os encarregados de refletir sobre os problemas coetâneos. Os autores e obras morais constituíam argumentos com maior ou menor segurança para as perguntas de um mundo onde as respostas dadas pela Tradição já não correspondiam à realidade.

Conforme Nicole Reinhardt⁴, foi no século XVI que a Teologia Moral se tornou uma ciência independente da dogmática cristã. Ainda que herdeira do Tomismo, a

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 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.

3 Ver: O'BANION, Patrick (2005); BRAGAGNOLO, Manuela (2016)

4 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.

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 consciência⁵.

Martin de Azpilcueta Navarro foi um convicto defensor consciência como espaço da confissão⁶. O autor foi contra o tuciorismo⁷, pois acreditava que este 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.

Apresento a vida e obra do Dr. Navarro, com foco no Manual de confessores, conteúdo da obra e seus comentaristas. Em seguida, faço um longo percurso sobre a interioridade e consciência no Ocidente, desde Santo Agostinho até a Modernidade, com atenção especial ao amor como forma de conhecimento de si. Depois, apresento o contexto que caracterizou a época moderna, com os debates acerca da Reforma Protestante e a chegada do europeu à América. Com isso, chego ao centro da Monografia, isto é, a confissão tridentina e todo o debate sobre disciplinamento social. Feito isso, entro no que seria uma segunda parte, onde apresento algumas reflexões metodológicas referentes a uma leitura que privilegia a Teologia Moral. Abordo a necessidade de percorrer outros caminhos para pensar a Modernidade Ibérica e Católica, e como isso me levou a propor uma leitura dos conceitos de *Pessoa* e *Parrhesia* para entender a confissão auricular e seus agentes. Por fim, faço uma análise da relação entre um mundo cartesiano e outro probabilista, onde de um lado temos uma verdade que se

5 “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 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. *op cit.* p 413.

6 Ver: LAVENIA, Vincenzo (2001); TUTINO, Stefania (2019)

7 O tuciorismo defendia que frente a diversas possibilidades, devia-se seguir a mais rigorosa.

dá sozinha na relação do sujeito com as coisas e, não obstante, deve ser aplicável a todos os casos; por outro lado, uma verdade consequente da hermenêutica probabilista em que o sujeito a descobre em si, na sua relação com Deus e com o próximo e que deve ser encontrada *em* cada caso.

2- Martin de Azpilcueta, o Dr. Navarro.

Em 1492, a Europa iniciava um movimento que mudaria as estruturas políticas e sociais de todo o ocidente e, sobretudo, a própria mentalidade europeia. Nesse ano, enquanto Cristóvão Colombo chegava ao que imaginava ser as Índias, nascia Martin de Azpilcueta⁸, também conhecido como Dr. Navarro. Toda a sua vida religiosa e esteve relacionada com as consequências desse encontro de dois mundos desconhecidos entre si. Em suas obras aparecem reflexões sobre as questões jurídicas, econômicas e morais relacionadas à chegada na América e também o debate sobre o relacionamento com os povos indígenas. O autor escreveu acerca da Conquista e a legitimidade da colonização; se o trato com os indígenas estava sendo feito de forma cristã; qual era o poder de Roma e do imperador sobre esses povos; se os indígenas possuíam, ou não, soberania sobre seu território e muitas outras questões.

Durante seus anos de formação, Azpilcueta passou pela Universidade de Alcalá, onde se formou em Filosofia e Teologia; depois estudou Direito Canônico e Civil na Universidade de Toulouse. Em 1523, já de volta a Navarra, ingressou na ordem dos Canônicos de Santo Agostinho. Um ano mais tarde, entrou para a Universidade de Salamanca, onde lecionou cânones por quatorze anos⁹. Foi nesse período que Azpilcueta esteve em contato com Francisco de Vitória, o mais conhecido teólogo da chamada *Escola de Salamanca*.

Azpilcueta coincidió con Francisco de Vitoria durante la mayor parte de su estancia en la Universidad de Salamanca y participó con él, desde su condición de jurista, en la regeneración humanista de la escolástica que fue característica de esta

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

⁹ Isabel Muguruza Roca, “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), p. 8.

escuela, así como en los numerosos debates a los que dio lugar el impulso de reforma moral que Vitoria compartía con sus colegas y discípulos¹⁰

Outro ponto importante de sua biografia foi sua passagem pela Universidade de Coimbra. Em 1538, por ordem de Carlos V e a pedido do rei João III de Portugal, Azpilcueta lecionou por dezessete anos em Coimbra. Durante sua passagem por Portugal, Azpilcueta começou a desenvolver o seu manual de confesores. Nesse período, Ele também se aproximou da ordem dos jesuítas¹¹. A relação com os jesuítas se deu como mestre, mas também no âmbito familiar. Manuel da Nóbrega, durante a primeira missão jesuíta na América portuguesa, escreveu ao seu mestre, Dr. Navarro, contando-lhe sobre as primeiras impressões da terra a que chegava¹². Francisco de Xavier, que chegou a Portugal em 1540 a pedido do rei português, era primo de segundo grau Azpilcueta e foi líder da expedição missionária com destino a Goa; também seu sobrinho, o padre João de Azpilcueta, que compunha a navegação de Manuel da Nóbrega. Foi notória a influência do Dr. Navarro na recém formada ordem dos jesuítas¹³; e, sobretudo, nos desafios da Missão evangelizadora.

O *Manual de confesores e penitentes* foi escrito paralelamente ao Concílio de Trento e foi a obra mais importante de uma ampla produção moral desse período. Não obstante, compunha uma forma de “responder” à crise causada pelas teses de Lutero¹⁴:

Frente la justificación por la fe que proclamaba el luteranismo, la ortodoxia católica responde potenciando el sacramento de la penitencia y, consecuentemente, el valor de la confesión y el papel del confesor en la cura de almas; la fe debe sostenerse en las buenas obras y en el rechazo de las malas acciones (...)¹⁵.

3 - A obra *Manual de confesores*

10 Ibidem, p 32

11 “La etapa conimbricense del doctor Navarro está marcada por su acercamiento a los jesuitas, la orden religiosa más destacada en la evangelización y catequización de la población indígena (...)”. Roca, p 33.

12 PEREIRA, Paulo Roberto Pereira. Manuel da Nóbrega: obra completa: edição comemorativa 50 centenário de nascimento (1517 - 2017), Rio de Janeiro, PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2017. Carta de Salvador, Bahia, 10 de agosto de 1549 ao doutor Martín de Azpilcueta Navarro, Coimbra, p 73.

13 Segundo a autora Isabel Roca, uma versão de bolso do *Manual de confesores e penitentes* estava relacionada na lista de obras das naus com destino ao Brasil. ROCA, Isabel. Op cit. p 50

14 Para um olhar panorâmico sobre e enorme quantidade de obras morais do período, ver: , Antonio Gonzales Polvillo, *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico* (ss XV-XVII), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva., 2009

15 Roca, Isabel. Op. cit. p 35

Desde a primeira versão do Manual de confesores, em 1549, até a última em 1586 foram diversas edições e revisões¹⁶. Após o período que passou em Portugal, Azpilcueta regressou a Espanha, onde trabalhou numa nova versão da obra publicada em Salamanca, em 1556. Foi a partir dessa edição que ela se tornou de fato de autoria do Dr. Navarro, haja vista que as edições anteriores continham, como ele mesmo escreveu na introdução da obra, relação com um manual de autoria desconhecida “composto por hum religioso da ordem de Sam Francisco da província da piedade.” A edição de Salamanca é considerada a mais completa e erudita versão da obra¹⁷.

É comum dividir o estudo do Manual em três partes. A primeira aborda os dez primeiros capítulos, onde o autor escreveu sobre a contrição, confissão e satisfação¹⁸; a atuação do confessor, as perguntas a serem feitas ao penitente; as circunstâncias do pecado; a salvaguarda da fama do confessor; o segredo da confissão; as causas que

16 Manuela Bragnolo vem desenvolvendo uma pesquisa junto ao Instituto Max Planck de Frankfurt que justamente aborda a questão das edições do Manual e como Azpilcueta foi adaptando as novas versões às notícias que recebia de padres em Missão, sobretudo daqueles que estavam no Brasil, como o padre Manuel da Nóbrega. ver: <<https://www.rg.mpg.de/bragnolo/en>>

17 Essa é a versão consultada para essa pesquisa. Disponível em: <<<https://www.salamanca.school/en/works.html>>>

18 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 e desejar confessar e satisfazer. Azpilcueta apresenta, segundo Paulo e Soto, quatro etapas: A virtude da penitência, que faz querer castigar a culpa; o querer castigar, que é o ato da penitência; o arrependimento, que não querer ter cometido; e aceitar e sofrer a pena de seu pecado. Nas palavras do Dr. Navarro: “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, según el Cardenal de S.S. Lo cual antes sintieron Palud y el Doctor sutil que sotilmente dijo ter quatro cosas distintas. La virtud de la penitencia, que nos incita a querer castigar nuestras culpas. El querer castigallas, que es aucto della. El arrepentimiento, y querer de no las haber cometido. Y el aceptar y sufrir pena por ello. Por que cada una dellas se puede hallar sin las otras tres: Y la tercera, conviene saber el arrepentimiento, y no querer haber las cometido, (de do nace el dolor [de donde nace el dolor?]), es la contrición.” **Cap I de la contrición. Primera parte del sacramento de la penitencia y su definición declarada de que se inseren. (parágrafo 1-4).**

fazem necessário voltar à confissão¹⁹; e, no capítulo dez, ele retoma o tema da atuação do confessor ante o penitente.

Na segunda parte, do capítulo 10 ao 24, o autor escreveu sobre as leis morais, sendo elas: os dez mandamentos; os cinco mandamentos da Igreja; os sete sacramentos; os sete pecados, os cinco sentidos e as obras de misericórdia. Na terceira e última parte, do capítulo 25 ao 27, Navarro abordou as questões complementares, como os pecados relacionados à prática profissional; como e quantas penitências há de dar ao penitente; e, por fim, as censuras eclesiásticas.

Em um trabalho de balanço historiográfico sobre a vida e obra de Azpilcueta, Jose Goñi Gaztambide ressaltou a conclusão de P. López Ortiz a respeito desta obra: “la más clara y la mejor ordenada; de un magnifico sentido practico y de una normal moderación; ponderada y llena de equilibrio”²⁰. O *Manual de Confesores* é entendido como a produção que contém o melhor do pensamento do Dr. Navarro, que condensa suas principais questões.

Azpilcueta junta en una misma reflexión el aspecto psicológico, teológico, pastoral y jurídico. No es sólo canonista sino principalmente moralista, con una concepción de la moral no muy lejana de la de Busenbaum, San Alfonso, Noldin y otros autores de los tres últimos siglos²¹.

No *Manual de Confesores*, encontramos três caminhos importantes para entender sua doutrina de penitências: 1) defesa do segredo de fórum interno; 2) restrição mental e 3) anti-fiscalismo. Segundo Fernandez-Bollo²², esse método “viene de la voluntad de evitar que la ley humana pueda comprometer la salvación del alma, creando

19 Azpilcueta reforça que devido à falha humana, acreditar que não voltará a pecar é Soberba. Há de ser humilde e querer nunca mais pecar, com a ajuda divina. O homem nunca sabe quando está ou não pecando. Por isso, o caminho mais seguro seria o de aproximar de Deus, ou, fazer tudo conforme o desejo de Deus. “No es empero necesario, que el penitente crea, que nunca mas pecara mortalmente, antes esto seria muestra de alguna soberbia, como lo es de humildad creer lo contrario, según Innocen. Ca basta que el quereia, y propone de nunca mas pecar com la ayuda divina”. **Cap I de la contrición. Primera parte del sacramento de la penitencia y su definición declarada de que se inseren. (parágrafo 13).**

20 GOÑI GAZTAMBIDE, José. “Un decenio de estudios sobre el Dr. Navarro. (1936- 1946)”. Revista Española de Derecho Canónico, vol. 1, n. 3, 1946. p 815-831. p 47

21 TEJERO, Eloy. “Martín de Azpilcueta y Erasmo de Rotterdam”; Anuario de historia de la Iglesia. N 1. 1992. p 237 – 254. XVII. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais Vol. 4 No 8, Dezembro de 2012. P. 14. Disponível em: <http://www.rbhcs.com/index_arquivos/artigo.probabilismoeteologiamoral.pdf>. Acesso em: 12 dezembro. 2018. p 442

22 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.

obligaciones demasiado pesadas para la conciencia”²³. Dessa forma, o confessor aparece como uma figura de cura e não de um juiz rigoroso.

la cura de almas es más medicina que derecho, y para preservar la eficacia de la mediación eclesiástica hay que defender a la conciencia contra la idea de que el confesor debe ser un juez riguroso, porque lo que tiene que ser es un médico eficaz.²⁴

Está presente na obra de Azpilcueta o esforço teológico que teve início com os pensadores da Escola de Salamanca. Seguindo o pensamento salmantino, a obra prioriza a busca da real intenção dos atos. O exame de consciência feito na confissão visava entender quais as circunstâncias do pecado e, com isso, chegar ao cerne das ações: o coração dos homens, onde estava a intenção das ações humanas.

As pesquisas mais recentes sobre a obra de Azpilcueta, porém, estão centradas na sua contribuição ao pensamento econômico, tais como as questões de câmbio e valor²⁵. Eduardo Fernandez-Bollo analisou a relação entre consciência e valor presente nas obras de Navarro e concluiu que Azpilcueta foi um forte representante da saída encontrada pelo catolicismo frente a Reforma Protestante: a defesa da consciência. Isso significava que o valor das ações não estava no ato em si, mas na intenção e consentimento interior.

el campo entonces en que se dirime todo lo esencial de la vida, es decir, la salvación o condena, es ese ‘espacio interior’ de la intención, y el término latino de ‘conscientia’ (...) ese momento en que cada individuo aplica a los actos concretos una valoración moral²⁶.

Segundo Fernandez-Bollo “la tradición de corte más ‘agustiniano’ valora sobre todo el elemento volitivo de la conciencia, que es el descubrimiento del amor que uno lleva en sí y que le lleva a ser lo que es (...)”²⁷. Em outras palavras, Navarro entendia o amor como o princípio das ações individuais: a força interior que move os homens.

23 Ibidem, p 61.

24 Ibidem.

25 Para essas questões, ver: ESCARTIN, Eduardo; GONZALEZ-ABRIL, Luis; VELASCO, Francisco. “la doctrina sobre el precio justo en manual de confesores; Las finanzas en la época de Azpilcueta y actual”. Universidad de Sevilla.

26 FERNANDEZ-BOLLO, Eduardo. Id, p 59.

27 Ibid.

Uma vez que entendia-se que era na consciência do indivíduo que estava a norma das ações, isto é, onde ele faria o julgamento interno sobre o agir bem - o que, ao fim, ia determinar a sua salvação - era sobre esse âmbito que devia agir os confessores do século XVI.

Si lo esencial para la salvación es comprender la intención detrás de los actos, la misión de la iglesia va a concebirse como una inspección de la conciencia. La conciencia es vista entonces como un foro, foro penitencial ciertamente diferente del foro judicial externo, pero ‘foro’ al fin y al cabo, es decir, el lugar donde se desarrolla un proceso similar al judicial pero específico, el del sacramento de la penitencia.²⁸

Cabe ressaltar, ainda, a relação da consciência com o amor de cunho agostiniano no trabalho de Azpilcueta, a saber, o amor como mestre interior, origem de nossas ações e a consciência, o fórum doméstico, lugar da reflexão moral.

(...) [es] dentro de mí donde vive la verdad, es reflexionando sobre mi interioridad como puedo conocer mejor a dios. (...) y de ahí surge el género del ‘Manual de confesores’ que Azpilcueta renovará en su día: como una ayuda para guiar la acción de esos jueces del alma (...).²⁹

Segundo Margherita Palumbo³⁰, a partir do ponto de vista agostiniano, a consciência é o órgão da alma e está ligado à atividade interna dos homens. A sede dessa consciência é o coração, o ser, o guia das ações humanas. Em suma, a consciência é um tribunal do espírito (*tribunal mentis*).³¹

4 - Interioridade e consciência

28 Ibid.

29 Id, p 60.

30 Margherita Palumbo. “Conscientia, casus conscientiae”. In: Roberto Palaia. **Conscienza nella filosofia della prima modernità**, Lessico Intellettuale Europeo, v. 119, 2013, p 203 - 233

31 Ne manca una trattazione sistematica anche in Agostino, che pur si riferisce frequentemente alla coscienza quale organo dell’anima legato alla attività interna, e a proposito della quale afferma nelle *Enarrationes in Psalmos* che ‘quid profundis humana conscientia’. La sede è localizzata – in linea con la tradizione veterotestamentaria – nel cuore, e nel suo essere guida dell’agire humano la coscienza è definita da Agostino anche *tribunal mentis*. Margherita. Conscientia Palumbo, *Casus conscientiae. Conscienza nella filosofia della prima modernità*, a cura di PALMA, Roberto. 2013. Lessico Intellettuale Europeo, p 207.

É bastante conhecida a reflexão de Santo Agostinho presente no Livro X das confissões: “Tu estavas comigo, mas eu não estava contigo”³². Pode-se dizer sem muito risco de exagero que a reflexão feita por Santo Agostinho inventou o “eu interno” no Ocidente Cristão³³. Por força de Santo Agostinho, o fiel cristão descobriu que possuía um “eu interior”, um lugar em que ele se encontrava consigo mesmo e com o próprio Deus. O “eu interno” tornou-se um lugar profundo na alma humana onde era possível olhá-lo e, assim, encontrar a verdade.

Tanto o “eu interno” quanto a verdade estão em relação com Deus: ao fazer esse movimento de busca de si, o homem se encontra com o próprio Criador. Ainda que tenha uma clara herança platônica, a novidade agostiniana sobre o “eu interno” era que ele se tornava verdadeiramente um espaço privado. Esse interior é tudo aquilo que está escondido no coração.³⁴

A interioridade cristã, mais do que um espaço, é uma presença compartilhada entre o eu interno da pessoa e Deus. Para obter conhecimento dessa verdade, deve-se olhar para a própria interioridade³⁵. Com Santo Agostinho, a alma carrega em si a possibilidade de conhecer a verdade, de conhecer Deus: a verdade imutável. Para *ver* Deus deve-se olhá-Lo com os olhos da alma.³⁶

O objetivo do conhecimento torna-se, portanto, voltar-se para a sua origem e encontrar-se com o Criador. Em outras palavras, é um conhecimento que se dá através de um encontro, cuja consequência é a vida beata, a felicidade. Nesse exercício de si, o homem se percebe como parte da criação divina; ele não se vê mais sozinho, mas em relação com o seu criador e, assim, estabelece uma relação amorosa, da qual seu fruto é amar ao próximo como a si mesmo. A interioridade no Ocidente Cristão, portanto, é

32 AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **Confissões**. 1 ed - São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras. “tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei. Mas eis: estavas dentro de mim e eu estava fora. Lá fora eu te procurava e me atirava, deforme, sobre as formosuras que fizeste. Tu estavas comigo, mas eu não estava contigo. Mantinham-me longe de ti coisas que, se não estivessem em ti, não seriam. Chamaste e clamaste e quebraste minha surdez; faiscaste, resplandeceste e expulsaste minha cegueira; exalaste e respirei e te aspirei; saboreei e tenho fome e sede; tocaste-me, e ardo na tua paz”.

33 CARY, Philip. **Augustine’s invention of the inner self. The legacy of a christian platonist**. Oxford University Press. 2000.

34 *Ibid*, p 3-4.

35 *Ibid*, p 11

36 *Ibid*, p 18.

uma relação homem-Deus-homem³⁷. Essa relação se dá assim porque, no cristianismo, entende-se que Deus se fez homem. Cristo veio ao mundo para entender, na carne, a dor humana.

Na cosmogonia Cristã, quando Deus criou o mundo, Ele deixou inscrito na interioridade dos homens a consciência.³⁸ Mas o pecado de Adão fez o homem caminhar perdido pelo mundo; ele deixou de ouvir a voz de Deus e passou a escutar línguas estrangeiras: a Queda tentou apagar essa memória da presença de Deus em suas criaturas. No entanto, ela ainda sobrevive na consciência dos homens. A escrita das Confissões³⁹ de Agostinho é exatamente o esforço de rememoração do passado divino, por isso ele começa nos primeiros momentos de sua vida e vai até a conversão, quando ele volta ao caminho correto.⁴⁰ Em Agostinho, portanto, a confissão é um exercício narrativo da busca de si.

Outro momento importante da reflexão sobre o interno e a consciência no Ocidente cristão se deu com Pedro Abelardo. Tendo vivido no século XII, Abelardo é retratado hoje como o primeiro moderno. Nessa construção da interioridade do homem no Ocidente cristão, foi Abelardo quem refletiu sobre a moral da intenção.⁴¹

O pecado, agora, não se determina pela relação com o objeto mas com o consentimento interior *consensus, intentio*.⁴² O exemplo mais radical dado por Abelardo, e que chocou São Bernardo de Claraval, foi o dos carrascos de Cristo. A culpa não recaía sobre os soldados, senão sobre os mandantes; pois eles haviam consentido a ação.

A consciência também ganhou um sentido universal. Para Deus, o criminoso pego em flagrante comete pecado tão grave quanto aquele que não foi descoberto, porque “Deus vê tudo”. A interpretação, no entanto, tem dois caminhos. O primeiro é o do medo, que age sobre a consciência do homem e o impede de agir, uma vez que os

37 Para maior conhecimento sobre o tema, ver KIERKEGAARD, Soren Aabye. **As obras do amor. Algumas considerações cristãs em forma de discurso**. Editora Vozes. 2013

38 ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho. Ensaio de interpretação filosófica**. Instituto Piaget. Lisboa.

39 AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *op. cit.*

40 CARY, Phillipe. *op. cit.* p 126

41 CHENU, Marie-Dominique. **O despertar da consciência na civilização medieval**. Edições Loyola, São Paulo, BRasil, 2006. p 19

42 *Ibidem*, p 20.

olhos de Deus tudo vê. Por outro lado, esses mesmos olhos também podem confortar, justamente porque tudo vê. Esse é um caminho amoroso.

Ainda que nada consiga provar que o sujeito cometeu um determinado crime, a sua consciência está tranquila, porque Deus tudo vê. E o que Ele vê? A real intenção. Esse caminho conforta a consciência. Apenas a pessoa, em sua relação com Deus, sabe qual foi o real motivo da ação que é, ao fim e ao cabo, o que define a qualidade dos atos. Mais ainda, a qualidade da pessoa que agiu⁴³.

Com Abelardo, o sacramento da penitência também ganhou outros matizes.⁴⁴ A confissão passou a comportar a consciência dos atos cometidos e a contrição, o que exige uma dupla interioridade. A contrição é um perdão que não é provocado pelo padre, ainda que sua participação seja necessária na confissão; “o perdão sobrevém desde [o momento] em que o homem chora seu pecado e ama seu Deus”.⁴⁵ O amor em si se torna capaz de alcançar o perdão.

É o amor também o que qualifica o ato, porque ele é a vontade intencional da ação. Mas o ato não se dá por si só: alguém o cometeu. Logo, entende-se que o ato não está separado do seu autor. A interioridade e a consciência caminham juntos, lado a lado com o amor, e a confissão é a forma de olhar para si: ao confessar, o fiel abre o livro da consciência escrito no coração.⁴⁶ O pecado se julga, portanto, pela interioridade e culpabilidade.⁴⁷

A retomada do amor no século XII⁴⁸ colocou-o como uma reflexão capaz de conhecer a si mesmo. O conhecimento era algo transformador, espiritual⁴⁹. O amor

43 Para explicar, penso em Raskolnikov, no romance Crime e Castigo, de Fiódor Dostoiévski, era um jovem estudante de Direito que acreditava ser uma pessoa extraordinária. Em sua teoria, alguns homens, como Napoleão, eram extraordinários e, por isso, podiam passar por cima de outras vidas. Acreditando ser um homem extraordinário, Raskolnikov refletiu, organizou e assassinou uma velha usurária. Durante mais da metade do romance, acompanhamos Raskolnikov sofrendo com a própria consciência. Ainda que ninguém conseguisse provar a sua autoria no crime, sua consciência não o deixava tranquilo, porque ele sabia ser o culpado. Apenas quando ele se arrependeu e confessou que ele conseguiu buscar a correção.

44 CHENU, Marie-Dominique, *op cit.* p 23

45 (sentenças IV, d. 18, c.4. apud Chaunu, Marie-Dominique. p 23)

46 O místico Alano de Lille no século XII escreveu que “o livro da ciência está escrito no papel; o livro da experiência está escrito no corpo; o livro da consciência está escrito no coração” *apud* CHENU, Marie-Dominique. *op cit.* p 38

47 *Ibidem*, p 27.

48 Chaunu apresenta como um momento de invenção do amor, cujos nomes mais famosos são Abelardo e São Bernardo. Optei por “retomada” justamente porque acredito que a noção sobre o amor no Ocidente Cristão se inicia com Santo Agostinho.

49 Segundo Foucault em sua obra *Hermenêutica do sujeito*, apenas com Descartes que o processo de conhecimento começou a perder seu caráter espiritual e se afastou do cuidado de si.

passou a ser a verdade dos atos e também aquilo que qualifica o homem: você é o que você ama; você é aquilo que deseja⁵⁰. A reconciliação do pecador com Deus se dava pelo mesmo caminho: penitência, confissão e satisfação. A dor da alma (penitência) é o fruto do amor de Deus, um chamado a confessar. Quando confessa, o penitente abre seu coração e alcança a satisfação: é um ato amoroso que se volta para o amor.⁵¹

A vida feliz estava em desejar o amor, isto é, o conhecimento de si mesmo e, assim, voltar-se para Deus. O místico São Bernardo, cujas reflexões sobre amor ficaram famosas, escreveu que

o amor não requer outra coisa nem outro fruto além de si mesmo. Amo porque amo, amo para amar. Que grande coisa é o amor, se ele volta ao seu princípio, retorna à sua origem e, refluindo para sua fonte, dela extrai o que transborda sem fim.⁵²

É clara a referência a Agostinho, onde o amor é o retorno de si à própria origem. Mas como escreveu Chaunu:

(...) se há um traço comum do amor em meio a todas as definições que dele foram propostas, em meio a todas as experiências que dele foram descritas, está, sem dúvida, na sua extrema capacidade de interioridade: a extraordinária exaltação da consciência de si se produz à medida do dom ao amado, Deus ou criatura.⁵³

A construção da interioridade no Ocidente se deu pela reflexão amorosa de si feita na confissão. Durante séculos, o amor significou a norma das ações e, ao mesmo tempo, o conforto e salvação da alma; uma vez que estabelecia uma relação pessoal com Deus.

Essa é uma relação íntima, onde cada sujeito é responsável por si. Tanto Santo Agostinho com *As confissões*, quanto Pedro Abelardo com *A história de minhas*

50 Segundo Santo Agostinho, a origem do mal está naquilo que o homem ama. Para o Bispo, Deus deu o livre-arbítrio da vontade para que os homens agissem bem, uma vez que sem essa liberdade não teria razão nem a Lei, nem a Graça. Amar aquilo que é mal - na concepção agostiniana aquilo que está no mundo - leva à concupiscência, que nada mais é que um "mal-amor". Adão foi o primeiro homem a escolher viver segundo as próprias leis, negando a Deus, de onde se conclui o pecado da Soberba. Por outro lado, o amor ordenado à vontade de Deus, a amar o que é imutável e imperecível, em suma, amar a verdade, leva à vida beata. AGOSTINHO, Santo. **Sobre o Livre-arbítrio**. 1 ed. 2019. Ecclesiae, São Paulo. Para um olhar geral sobre a filosofia de Santo Agostinho, Ver GILSON, Etienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo. Ed. Paulus, 2006. ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho. Ensaio de interpretação filosófica**.

51ABELARDO, Pedro. *Ética*, cap XVII.

52 São Bernardo *apud* CHENU, Marie-Dominique. p 33

53 *Ibidem*. p 32

calamidades buscaram esse conhecimento de si: uma rememoração da própria vida. Nesse exercício de contar a própria biografia, o homem se encontrava consigo mesmo.

Foi apenas com Tomás de Aquino que a consciência passou a ser entendida para além da sua relação divina. Para Aquino, a consciência tinha uma dimensão cognitiva: era o ato da razão prática, não um afeto ou sentimento do desejo de Deus. Enquanto a consciência era a ação - consideração ética feita pelo conhecimento em casos específicos; a *synderesis* era a lei natural, uma espécie de *fagulha* da criação divina.

A *synderesis*, portanto, é infalível; a consciência, por outro lado, é passível de erros. Como em um silogismo, a *synderesis* é a premissa mais forte⁵⁴. Pode-se dizer que não estamos mais falando em “voz interna”, mas em “julgamento interno”, onde se busca aplicar a lei moral a casos específicos.

Assim, mais importante que a formação da consciência era a educação moral das virtudes, especialmente a prudência, que significa fazer o julgamento moral correto e agir conforme os preceitos da razão certa⁵⁵. Porém, mesmo com Aquino, a consciência não perdeu seu caráter pessoal, isso é, a consciência é sempre em primeira pessoa; é sobre uma ética pessoal a que ela se refere.

5 - As convulsões da era moderna

Durante o século XVI, teólogos e canonistas se viram na missão de responder as dúvidas causadas pelas transformações que hoje entendemos terem começado a romper com o pensamento medieval. Esses autores se voltaram tanto para Tomás de Aquino e Santo Agostinho, como para Cícero e Aristóteles. Todas as ordens religiosas (com suas respectivas diferenças), e intelectuais de diversas afiliações, buscavam respostas para as incertezas de um mundo que estava em deslocamento.

Claro, nenhum deles acreditava estar presenciando o começo do fim de um mundo. Podemos encontrar autores que tentaram se agarrar à tradição tanto quanto

⁵⁴While *synderesis* is infallible, conscience can be mistaken. As we have seen, conscience is the application of moral knowledge to a specific situation. This application has a syllogistic structure. The major of the practical syllogism is obtained from *synderesis*, the minor is administered by practical reason, and the conclusion is the dictate of conscience. **The Oxford handbook of Aquinas**. Oxford University Press. 2012. HOFFMAN, Tobias. “Conscience and *Synderesis*”. Cap. XIX.

⁵⁵ **The Oxford handbook of Aquinas**. cap XIX: *synderesis* e consciência

autores que se afastaram dela. A Teologia Moral foi um caminho, entre diversos outros, que refletiu sobre as questões coetâneas. Os teólogos probabilistas, porém, de fato se afastaram da tradição *tuciorista* medieval. Eles entenderam que as leis precisavam ser adequadas às diferentes realidades, sobretudo após a experiência do contato com a América. Esses teólogos probabilistas optaram pelo caminho incerto da consciência.

6 - Debate bibliográfico: tempo de reformas

As reformas protestante e católica foram ponto nevrálgico da Primeira Modernidade Ibérica. As teses de Martín Lutero representaram a mais radical reforma da cristandade, por quebrar a autoridade papal e alterar os credos e dogmas católicos. Essa ruptura promoveu mudanças políticas e sociais, mas, sobretudo, transformou a mentalidade europeia. Segundo Pedro Cerezo Galán⁵⁶, a partir de Lutero “la religión pierde su carácter dogmático de verdad revelada para reducirse a experiencia de Dios, y de ahí, al sentimiento de lo divino en el hombre”⁵⁷. Com isso, a fé luterana se tornou um saber imediato do homem com Deus. Sob um agostinismo radical, Lutero interpretou o pecado original como um dano na própria natureza humana, cujas ações não encontrariam justificação interna, isto é, não poderiam alcançar a graça. A fé se convertera no único caminho da graça.

Segundo José Maria Gómez Heras⁵⁸:

el espíritu moderno se hace presente en la interiorización del encuentro de Dios mediante la ‘sola fe’, en la autonomía de la conciencia individual frente a los condicionamientos normativos del dogma, y en la humanización de Dios en ‘Jesús de Nazaret’, con lugar exclusivo del encuentro del hombre con lo divino⁵⁹.

Frente ao aparecimento de igrejas protestantes por diversas partes da Europa e a consequente ruptura provocada pelas teses de Lutero, a igreja de Roma se viu obrigada a redefinir sua posição perante os desafios apresentados pelo século XVI. Para isso,

56 CEREZO GALÁN, Pedro. Martín Lutero y la conciencia moderna. 2018.

57 *ibid.* p 9.

58 GÓMEZ-HERAS, José Maria Garcia. Religión y modernidad: la crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche. Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986. ISBN 84-7580-334-4

59 *Ibidem*, p 12

Carlos I da Espanha e V da Alemanha convocou um Concílio a ser realizado em Trento. Foram requisitados os maiores pensadores espanhóis da época. Francisco de Vitória foi preterido pelo rei espanhol, devido sua fama e importância como professor de prima cátedra na Universidade de Salamanca. No entanto, devido à sua saúde debilitada, não participou do Concílio e enviou Domingo de Soto, seu principal discípulo. O Concílio de Trento foi realizado entre 1545 e 1563. O contexto posterior ao concílio ficou conhecido como um período de combate à heresia e disciplinamento social.

A confessionalização foi uma das medidas mais relevantes seguidas pelo Concílio de Trento. Durante o século XVI, ela adquiriu características tipicamente modernas, ainda que não fosse uma prática nova, já que existia confissão durante a idade média. Mas se antes a confissão estava relacionada a uma expressão coletiva da fé, agora o fenômeno confessional dava ao indivíduo uma condição de sujeito da própria fé.

Conforme Rui Luis Rodrigues⁶⁰: “quem deseja compreender as condições de vida e as estruturas de pensamento da sociedade ocidental nos inícios da época moderna não pode ignorar o fenômeno confessional”⁶¹. Por isso, a bibliografia sobre o tema é vasta e diversa. No campo alemão, Max Weber escreveu que o disciplinamento social teria se dado através de uma racionalização e centralidade burocrática das instituições; para Ostreich esse processo estava relacionado com o papel do Estado como alternativa à crise religiosa, chamado por ele de “desteologização da política”⁶². Para Reinhardt Koselleck, as guerras de religião teriam fornecido um contexto favorável para a ideia de um Estado forte, com o controle social. Koselleck argumenta que foi sob esse contexto que Thomas Hobbes desenvolveu sua teoria de Estado em *Leviatã*⁶³.

60 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.

61 *Ibidem*, p 5

62 *Ibidem*, p 8.

63 Segundo Koselleck, sob esse contexto logrou-se a ideia de um homem cidadão e outro indivíduo; homem público e homem privado. Esse movimento suprimiu a decisão tomada em consciência (a opinião) ao espaço privado, em oposição às leis do espaço público. Em outras palavras, o indivíduo (súdito) e tudo que estivesse relacionado à sua individualidade devia deixar de existir enquanto cidadão. Para este, cabia seguir as leis do soberano. Essa foi a forma encontrada por Hobbes, em *Leviatã*: os homens cediam sua liberdade ao Estado em troca da garantia de paz social, visando o bem maior: conservar a própria vida. KOSELLECK, Reinhardt. **Crítica e crise, uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Tradução Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. ed. uerj Contraponto. Rio de Janeiro, 1999. cap I, p 9-49. 1999, p 9-49).

Outros dois alemães tiveram importante contribuição para o tema. Para Wolfgang Reinhardt e Heinz Schilling, o processo confessional, por meio do qual a cristandade europeia se tornou religiosamente plural, foi elemento importantíssimo de transformação e modernização das estruturas sociais. Ademais, Reinhardt se opõe à fórmula reforma versus contra reforma, pois a busca por reformas já vinha galgando espaço desde o século XIV e podia-se notar tais efeitos já nas características modernas presentes na ordem dos jesuítas⁶⁴.

Foram essas características modernas da ordem dos jesuítas que lhes deram proeminência após o Concílio de Trento. Devido a sua metodologia educacional, eles foram os escolhidos para levar a missão católica para além-mar. A ordem foi a encarregada da resposta católica para as mudanças consequentes às teses de Lutero. Com a formação da Companhia de Jesus, os padres jesuítas foram imbuídos da evangelização dos índios da América. Junto a essas medidas estava a intensificação das práticas confessionais e foi Martin de Azpilcueta quem orientou tais práticas e contribuiu amplamente para o que viria a ser um confessionalismo católico moderno.

Conforme Federico Palomo, esse período gerou uma enorme produção literária de cunho pedagógico, cujos manuais de confessores fizeram parte e tiveram importância durante todo o século XVI⁶⁵. A confissão cumpriu a dupla função de ensinar a fé católica e de integração social, pelo qual alguns autores desenvolveram a categoria de “disciplinamento social”. Neste ponto, a ordem dos jesuítas obteve notável êxito, como por exemplo, com as catequeses e a criação de colégios, onde o objetivo era ensinar as virtudes e as boas letras. Para Palomo foi “la considerable actividad pedagógica desarrollada por los jesuítas, que permitió a este grupo religioso ocupar un lugar preponderante, cuando no de monopolio, dentro del campo educativo europeo”⁶⁶. Palomo reforça, porém, que a Companhia de Jesus alcançou tais resultados graças à boa relação que os jesuítas tinham com os líderes das sociedades e “donos” do poder, a ponto de espalhar sua pedagogia por toda a Europa católica⁶⁷. Em suma, o Concílio de

64 RODRIGUES, Rui Luis. *op cit.* p 8-9.

65 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), pp. 119-136. p 9-10.

66 *Ibidem.*

67 *Ibidem.*

Trento e a Companhia de Jesus “(...) fue una gran obra educativa que se vio facilitada por la proteccion de las monarquias catolicas que contribuyeron en gran medida a extender y hacer posible la reforma tridentina”⁶⁸.

A Reforma não teve influência apenas no campo pedagógico. Foi, sobretudo, no âmbito jurídico que ela alcançou importante transformação. Segundo Paolo Prodi:

o sistema pluralista de ordenamentos, que havia caracterizado os séculos da plena idade média, deixa de existir, e deslocam-se diferentemente os pontos de atrito, as falhas tectônicas dessa contínua revolução que caracterizou a história do ocidente e que conduziu à modernidade. (...) Não apenas o nascimento dos estados modernos, enquanto protagonista inquestionáveis do novo poder, mas também o nascimento das igrejas territoriais compõe esse novo panorama⁶⁹.

Com isso, temos a transformação da pluralidade em dualidade: Estado e Igreja; Lei e consciência. Foi esse processo, entre outros, que inaugurou a Modernidade. A confissão compunha este contexto, de onde surgiu o fiel moderno, que não apenas estava ligado à religião pelo batismo, mas que agora professava sua própria fé⁷⁰. Em outras palavras, as categorias e conceitos religiosos estavam relacionados à singularidade dos fiéis.

7 - Disciplinamento social

É inevitável escrever sobre a confissão do século XVI sem entrar no tema do disciplinamento social. O debate está centrado no processo de “modernização” da modernidade: quais teriam sido os fenômenos históricos que possibilitaram a virada do medieval para o moderno? Historiadores alemães e italianos foram os que produziram as obras clássicas e referência ao tema. Agora, irei centrar minha análise nos autores Paolo Prodi e Adriano Prosperi.

68 *Ibidem*, p 13.

69 PRODI, Paolo. Uma história da justiça. 2005; Martins fontes. p 237.

70 *Ibidem*, p 237-238.

Adriano Prospero⁷¹ apresenta em sua obra *Tribunal da consciência* três figuras fundamentais do contexto católico tridentino; são elas: o Missionário, que vai em busca da conquista das massas; o Confessor que guia a consciência e cria uma disciplina da obediência e o Inquisidor que vigia os perigos da desobediência e heresia⁷². Uma vez que o objeto principal do autor é a Inquisição, mesmo quando está escrevendo sobre os missionários ou os confessores, a sua análise recai sobre como o Santo Ofício se apropriou desses outros setores no combate à heresia e desobediência. Foi a partir deste combate que o autor pensou o “controle social”. Assim, o “tribunal da consciência” para Adriano Prospero é, ao fim, o vínculo entre Inquisição e Confissão. Posto isso, pontuo que a minha pesquisa não está centrada na confissão como parte da Inquisição.

Paolo Prodi, acerca dessa problemática, se recusou a utilizar o conceito de “tribunal da consciência” como apontou o próprio Adriano Prospero em uma crítica ao trabalho de Prodi⁷³. A diferença entre os autores se dá justamente na definição da consciência. Para Prodi, a consciência é um tribunal moral que decide sobre o certo ou errado⁷⁴. Segundo o autor, esse foi o espaço encontrado pela Igreja frente à disputa política com o Estado. Surgia, com isso, uma tensão dialética e dicotômica entre Lei e Consciência, característica fundante do Ocidente moderno⁷⁵. Parece-me bastante acertada a conclusão de Prodi a esse respeito, sobretudo ao abordar a consciência como

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

72 “Más allá de las presencias capilares de instituciones como la parroquia, emergía la red móvil de las misiones, para conquistar las masas populares; la de los confesores movilizados para proteger; guiar consciencias perplejas por los peligros de la libertad y amueblar el mundo interior con imágenes y pensamientos de una disciplina de la obediencia; la de una magistratura de comisarios de la fe, o inquisidores, destinada a ejercer funciones de vigilancia contra los peligros de la desobediencia, de la preferencia personal, de la herejía”. PROSPERI, Adriano. <<Disciplinamento>>, *Historia. Saggi presentati in occasione dei vent'anni della Scuola di studi storici*, a cura di Paolo Butti de Lima (san Marino: AIEP, 2010), 73-88. Traducción del italiano al español de Rafael Gaune y revisión de Verónica Undurraga. p 56.

73 PROSPERI, Adriano, “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. , publicado em *Storica*, 17, ano, 2000, p 85-100.

74 PRODI, Paolo. *História da justiça. Uma história da justiça*. 2005; Martins fontes.

75 “(...) o sistema pluralista de ordenamentos, que havia caracterizado os séculos da plena idade média deixa de existir, e deslocam-se diferentemente os pontos de atrito, as falhas tectônicas dessa contínua revolução que caracterizou a história do ocidente e que conduziu à modernidade. (...) Não apenas o nascimento dos estados modernos, enquanto protagonistas inquestionáveis do novo poder, mas também o nascimento das igrejas territoriais compõem esse novo panorama”. *Ibidem*, p 237.

um espaço moral e, também, jurídico. Porém, o objetivo aqui é tentar aproximar minha análise à confissão comum, aquela feita por qualquer fiel.

Uma vez que compreendemos a consciência como um espaço moral, o fenômeno da confissão ganha outros caminhos de interpretação. Entendo que para os teólogos e padres confessores do século XVI, o importante era que o fiel fosse capaz de encontrar a justa medida por meio do próprio juízo, isto é, pela *autodisciplina*. Essa possibilidade de interpretação joga luz sobre uma característica pouco abordada pela historiografia, a saber, a relação de persuasão e convencimento entre confessor e penitente.

Ao abordar a consciência como um espaço íntimo que decide entre o certo e o errado, não quero dizer que havia uma heroica liberdade do indivíduo durante a Primeira Modernidade Católica. A decisão moral se dava em relação com o mundo e, sobretudo, entre os homens e Deus. No *Manual de Confessores* de Martín de Azpilcueta, encontramos recomendações para confortar o penitente dentro de um contexto católico, onde a liberdade de consciência estava relacionada com uma coletividade que compartilhava valores morais comuns capazes de guiar as ações sem a necessidade de leis escritas.

Apresento a seguir uma outra possibilidade de abordagem do fenômeno confessional, que visa entender a confissão como um processo de conhecimento e cuidado de si, cujo objetivo era fazer o penitente reconhecer o próprio erro e, ao mesmo tempo, não repeti-lo. Entendo que essa abordagem se afasta do paradigma do disciplinamento social e prioriza a participação dos envolvidos na prática da confissão.

8 - Considerações metodológicas

Pensar a obra de Martín de Azpilcueta e seu contexto intelectual, sob o olhar da Teologia Moral, sobretudo do Probabilismo, implicou em um problema metodológico. Como apresentado acima, sob a perspectiva da Confessionalização e Disciplinamento Social encontramos também o debate sobre Reforma e Contrarreforma⁷⁶, onde a confissão teria feito parte de um grande esforço da Igreja Católica para responder à crise

⁷⁶ 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, Andres Martin. (1975)

causada pelas teses de Lutero. Invariavelmente, nessa concepção, 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 alemã⁷⁷, a confissão teria disciplinado e doutrinado seus fiéis, o que permitiu a chegada do Estado e das leis. Na historiografia italiana, esse foi um período de disputa pela consciência que criou uma dicotomia fundante do Ocidente moderno: a consciência e a lei⁷⁸.

Com distintos matizes, essas linhas historiográficas recaem sobre a autoridade da Igreja e seu esforço para fortalecer seu poder como organizadora da sociedade e de controle das consciências. Tais interpretações apresentam o contexto moderno como um momento de imposição, controle e castigo⁷⁹. Por outro lado, tendo a Teologia Moral como chave de leitura, nos deparamos com questões como conhecimento de si, perdão e autocorreção. Essa realidade nos levou a buscar um caminho capaz de abordar tais elementos.

8.1) O conceito *Pessoa*

Como sugere o título da monografia, 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”. Em seu trabalho⁸⁰, Marías refletiu não sobre o “humano”, mas sobre o caráter *pessoal* da vida.

Porém, antes de abordar as características do conceito de *Pessoa* e como elas implicam em uma concepção distinta para a 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 Cristo.

77 Ver: PALOMO, Federico (1997); RODRIGUES, Rui Luis (2017)

78 PRODI, Paolo (2005).

79 PROSPERI, Adriano. (2010)

80 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)

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 judíos⁸¹.

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

Ainda que o termo tenha ganhado outro significado com o pensamento cristão, *Pessoa* tem origem no mundo grego, onde seu sentido era de *prosopón*, isto é, *máscara*. *Prosopón* faz referência àquilo que está externo, que aparece. No contexto da patrística, porém, *Pessoa* se aproximou de outro termo de origem grega: *hypóstasis*. O termo foi traduzido para o latim como substância. Passava-se, portanto, a existir um “fundamento” por trás da aparência⁸².

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 máscara⁸³.

Para entender a apropriação cristã do termo é necessário voltar-se mais uma vez 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 uma, mas

81 GARCIA, Luis María Salazar. El concepto persona: de la teología a la antropología. Un viaje de ida y vuelta con algunas consecuencias. Facultad de Teología Granada, 2018-2019. p 9.

82 “Es necesario también tener en cuenta otros términos que ayudaron a entender el alcance del concepto “persona”, pues en el transcurso de las disputas teológicas, su sentido más antiguo (prosopón: máscara) perdió valor y se identificó con el término griego hypostasis, el cual fue traducido al latín directamente con el término substantia (Cfr. Lucas, 1999, p. 265) cuyo significado es “fundamento”, es decir, lo que es, lo que está directamente en oposición a las apariencias, y que se encuentra detrás de.” Diego A. Buriticá Zuluaga. 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. Medellín-Colombia. p 473.

83 GARCIA, Luis María Salazar. *op cit.* p 20.

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.⁸⁴

Outro ponto importante da concepção Agostiniana de *Pessoa* é, além do relativo, o relacional. Como apresentei aqui, 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, 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 amor⁸⁵.

Em suma, a relação com Deus é um encontro pelo qual o sujeito pode amá-Lo e ser amado. E, não obstante, ser *Pessoa* é 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 Buriticá 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 mismo⁸⁶.

84 FILHO, Juvenal Savian. Savian Filho, J. “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). p 5

85 GARCIA, Luis María Salazar. *op cit.* p 18.

86 ZULUAGA, Diego A. Buriticá. *op cit.* p 487.

Baseado nessa ética relacional que se dará a concepção de vícios e virtudes, de justiça e misericórdia, consciência e lei, amor a Deus e caridade ao próximo. Em suma, a sociedade civil. Pois, o fundamental para os sujeitos da Primeira Modernidade Católica era a sua relação com Deus que, ao fim e ao cabo, decidia sobre a salvação, onde o relevante não era tanto a origem das ações mas a sua finalidade, uma vez que era a virtude de cada sujeito que revelava o Deus da fé⁸⁷.

Como dito acima, o conceito de *Pessoa* forneceu as condições para explicar o mistério da Trindade estabelecendo uma unidade e uma distinção que se relaciona entre si. Partindo da afirmação Joniana “Deus é amor”, Ricardo de San Victor (1110 – 1173) concluiu que a união e distinção se fundam no amor: “el amor que caracteriza a cada una de las tres personas divinas tiene a las otras dos como destinatárias”⁸⁸. Com isso, introduziu-se a noção de “ex-sistencia”. Segundo, Luis María Salazar: “desde estos presupuestos formulará Santo Tomás su afortunada definición de persona aplicable a la Trinidad: ‘la persona divina significa la relación en cuanto subsistente’”⁸⁹.

Sendo Deus uma presença instaura-se um tribunal interno nos homens, do qual não se pode fugir, nem enganar; e, não obstante, é esse mesmo tribunal que a tudo vê que pode confortar e perdoar. Esse tribunal doméstico chamamos *consciência*. A consciência, portanto, tem relação íntima com o mistério da Trindade, de onde se conclui a importância do conceito de *Pessoa*, pois dessa forma entende-se o homem não como um indivíduo, que está sozinho, mas como *Pessoa*, um sujeito que existe em relação.

Essa percepção da consciência como um tribunal interno onde os sujeitos se encontram com Deus e perante Sua presença devem se justificar, foi aos poucos perdendo seu caráter divino com o advento da Modernidade: a consciência deixou de ser um Tribunal moral e tornou-se conhecimento. Com René Descartes, consciência virou autoconsciência, o *cogito*: “la conciencia es la mente, en concreto aquello de lo

87 “El Dios de la fe está, en cambio, determinado por la categoría de la relación. Es amplitud creadora que lo transforma todo. Así surge una nueva imagen del mundo y una nueva ordenación del mismo: la suprema posibilidad de ser no es la de poder vivir separado, la de necesitarse sólo a sí mismo ni la de subsistir en sí mismo. La forma suprema del ser incluye en sí misma el elemento de la relación. No es necesario insistir en la revolución que supone para la dirección de la existencia humana el hecho de que lo supremo no sea ya la autarquía absoluta y cerrada en sí misma, sino la relación, el poder que crea, lleva y ama todas las cosas”. ZULUAGA, Diego A. Buriticá. *op cit.* p 489.

88 GARCIA, Luis María Salazar. *op cit.* p 22.

89 *Ibidem.*

que me doy conta”⁹⁰. Em outras palavras, consciência tornou-se aquilo que o sujeito pode conhecer através de uma reflexão solitária sobre as coisas.

Por fim, com a filosofia moderna a consciência perdeu o elemento *peessoal*, que continha em si a característica relacional, e abriu espaço para o que viria a ser o *indivíduo* moderno. Por outro lado, a Teologia Moral não abandonou a concepção dos sujeitos como *Pessoa* e consciência como tribunal doméstico moral. Ao contrário, frente às dificuldades intelectuais do início da era moderna, ela buscou reforçar o elemento moral da consciência, concepção sem a qual parece-me difícil entender o fenômeno da confissão tridentina sem concluir o “disciplinamento social”. A importância de analisar o fenômeno confessional da Primeira Modernidade Católica tendo em vista o conceito de *Pessoa* se dá pelo o que escreveu Luís María Salazar García:

[o conceito de Pessoa destaca] lo que de inviolable tiene la dignidad humana. Afirmamos al ser humano concreto como un absoluto, no intercambiable, no cuantificable, no sometido a las leyes del mercado sino dotado de dignidad⁹¹.

Veremos a seguir o que implica o conceito *Pessoa* e como ele contribui para a concepção de *Confissão Pessoal*.

8.2) Características da *Pessoa*

Segundo Julián Marías⁹², 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 encontra-o de uma determinada forma, o que o coloca na condição de herdeiro de um mundo anterior⁹³. 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 (...) ⁹⁴.

90 *Ibidem*, p 25.

91 *Ibidem*, p 11.

92 MARIAS, Julián. *Mapa del mundo personal*. Alianza Editorial. Quinta reimpressão, 2010.

93 *Ibidem*, p 11-14.

94 *Ibidem*, p 16.

Conforme Mariás, o nível psíquico é primordial para a convivência; é quando “entablamos relaciones con innumerables personas, tratamos con ellas de diversos asuntos, les hablamos y oímos y comprendemos lo que nos dicen (...)”⁹⁵. Porém, podemos estabelecer relações sociais e psíquicas sem com isso ser *peçoal*⁹⁶.

O nível pessoal da vida humana é a sua condição argumentativa e dramática. Esse nível possui algumas 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 acontecer⁹⁷. A segunda é que toda relação pessoal requer um corpo, mais ainda: um rosto.

O elemento mais importante dessa característica é que o rosto expressa a interioridade, onde a expressão representa o mais íntimo da pessoa. Todas as pessoas possuem um rosto, mas em seu sentido social e psíquico, reconhecemos-os ao vê-lo e apenas podemos chegar a algumas conclusões acerca de certas mudanças ou estado psicológico. Em seu aspecto *Pessoal*, o rosto é de alguém com quem compartilhamos a mesma condição de *peçoal*: o “outro” se torna um “eu” diferente, com história e possibilidade de futuro⁹⁸. Essa característica, pois, leva ao caráter dramático da vida.

O dramático está em que todo ato é feito por alguém: uma pessoa agiu por determinados motivos e sob certas circunstâncias. Esse elemento instaura uma condição de constante argumentação. A vida pessoal, portanto, implica em um cruzamento de outras trajetórias pessoais, com rosto, argumentativa e dramática.

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

95 *Ibidem*.

96 Como aponta Mariás, 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, Julián, 2010, p 17

97 Mariás 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, Julián, 2010, p 18.

98 “(...) 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, Julián, 2010, p 20.

está sempre por fazer. Ela está no 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: 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.

Tendo em vista a característica *pessoal* da confissão, argumento que a prática confessional não visava disciplinar e punir, mas desenvolver a *autodisciplina* dos penitentes para que eles fossem capazes de se auto corrigir. Quer dizer, o penitente precisava entender o próprio erro, que se dava pelo ato da confissão, e se colocar à prova. Ele devia ser capaz de se reconhecer na confissão; perceber a sua biografia e, por fim, buscar corrigir seus erros. O confessor, por outro lado, tinha a função de diretor de consciência, um tutor que conduz o penitente à busca da verdade de si. Para conduzir o penitente ao reconhecimento da própria verdade, o confessor, também, precisava dizer a verdade. Em suma, a *Confissão Pessoal* era um exercício de *Parrhesia*.

8.3) *Parrhesia*: abrir o coração

O conceito de *Parrhesia* foi apresentado e desenvolvido por Michel Foucault durante as suas aulas no Colégio de France, quando ele abordou o tema do “cuidado de si” no curso *Hermenêutica do Sujeito*⁹⁹. O autor buscava entender a capacidade da verdade para constituir um sujeito ético: como a verdade podia estabelecer uma relação do sujeito consigo mesmo. Essa relação é mais do que um “conhece-te a ti mesmo” é um “cuidado de si”. Para entender a construção e transformação da relação entre verdade e sujeito, Foucault 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 o “dizer franco”. Dizer a verdade é fundamental para o cuidado de si. E do que

⁹⁹Foucault 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).

se cuida quando alguém cuida de si? Da própria alma. No caso da confissão, quando um sujeito entrava no confessionário, ele tinha algo a dizer. O que? A verdade. Mas qual? A verdade de si. A confissão transformava o penitente em um “sujeito de verdade”, que podia dizê-la e confessar era a forma de reconhecê-la. Nesse sentido, é uma espécie de epifania, uma revelação, que significa a verdade e a realidade sobre si mesmo.

Após o Concílio de Trento, como já vimos, a Igreja reforçou seu papel de tutora das consciências e intensificou a prática confessional. Porém, o padre confessor devia exercer o papel de um *parrhesista*, cuja função era guiar o penitente para se reconhecer naquilo que confessava; se reconhecer na verdade das próprias palavras¹⁰⁰. Assim, não estamos falando em delação, senão em verdade de si. Com a confissão, o penitente buscava compreender a si mesmo, confortar a consciência, e viver uma vida correta. Tendo conhecimento de si, de quem era e onde estavam seus pontos fracos, o penitente podia ter cuidado consigo mesmo. Esse é um conhecimento que se dá em relação, não sozinho. Daí a necessidade de pensar a confissão dentro do contexto da Teologia Moral, onde os sujeitos eram vistos como *Pessoa* e não como indivíduos.

8.4) O indivíduo moderno: conhecimento *por si*.

Como apontou Foucault¹⁰¹, 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 verdade sozinho, sem a necessidade de um mestre, tutor, ou diretor de consciência. 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. Influenciado pela matemática, Descartes buscou um conhecimento que fosse indubitável, válido em todas as circunstâncias. Apenas o conhecimento que fosse claro e distinto podia evitar o erro, mas para alcançá-lo seria necessário um método. A verdade,

100 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 cristão. Ele não aborda a confissão moderna. Esse é o objetivo ao qual me proponho aqui).

101 FOUCAULT, Michel. **Hermenêutica do Sujeito**. Curso dado no Colégio de France. 1981-1982. Editora Martins Fontes. 2010. p 15.

dessa forma, se alcança através de um método que abrange: evidência, análise, síntese e verificação.

A dúvida, ainda, torna-se o motor do conhecimento. Para Descartes, já que não se pode ter certeza sobre nada, resta apenas a dúvida; mas ela sempre busca a 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 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 pensante¹⁰².

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

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 evidentes¹⁰³.

Nada mais distante do método cartesiano do que o Probabilismo; 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* e em relação com o próximo, não *por si* e com as coisas.

9. Confissão, Probabilismo e casuística

Dessa forma, para estudar a confissão é necessário levar em consideração o debate acerca do Probabilismo. Entendo que o Probabilismo teve força para transformar o confessionário em um lugar de argumentação e negociação entre confessor e

102 REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da filosofia: do humanismo a Descartes**, v. 3 [tradução Ivo Storniolo]. - São Paulo: Paulus, 2004. p, 367

103 *Ibidem*, p 368-369.

penitente.¹⁰⁴ Esse diálogo era possível devido ao *casuismo*, isto é, a aplicação do Probabilismo em cada caso. Buscava-se entender não o pecado, mas as suas circunstâncias: *quem, quando, como, onde e em quais circunstâncias*. Com isso, tentava-se reduzir os erros e incertezas da consciência. O instrumento utilizado pelo *casuismo* não era apenas a dialética e a lógica, mas também a retórica¹⁰⁵, isto é, uma prática argumentativa no exame das circunstâncias dos casos de consciência.

A recomendação de análise das circunstâncias consta do próprio Concílio de Trento. Como apontou Jean Delumeau, na seção XIV do capítulo V do Concílio diz: “se o confessor não conhece as circunstâncias do pecado, não está em condições de avaliar sua gravidade nem de aplicar-lhe uma pena proporcional”¹⁰⁶.

Como vimos, essa revolução proporcionada pelo Probabilismo fez com que o juízo moral se inclinasse sobre a intenção dos atos, não sobre as leis. Uma vez que entendia-se que o coração era a sede das ações humanas e, ao fim e ao cabo, o que comprometia a salvação do espírito, o caminho a se seguir na prática da confissão era o amoroso, mais especificamente, do *elemento volitivo* do amor. Assim sendo, para além do “disciplinamento social”, uma autoridade de cima para baixo, que ordena de fora para dentro, a confissão buscava a *autodisciplina*, que envolve aceitação interna da ordem. O caminho amoroso da análise dos casos de consciência visava persuadir e convencer o penitente do seu erro, mas de um ponto de vista que ele entendesse de coração, estivesse convencido e, assim, pudesse se auto corrigir. Esse método foi utilizado na confissão devido ao seu papel de sacramento da salvação. Durante a pregação, por outro lado, a metodologia se aproximava do medo, porque entendia-o como capaz de impedir o pecado¹⁰⁷; mas, no confessionário, o caminho era do amor e do

104 Patrick O'Banion. “A priest who appears good: manuals of confession and the construction of clerical identity in Early modern Spain”, *Dutch Review of Church History*, v. 85, 2005, p 333-348.

105 Margherita Palumbo. *Conscientia, casus conscientiae*, “Gli instrumenti a cui fa ricorso il casista sono non solo dialettici e logici, ma anche retorici”, p 215.

106 Delumeau. **A confissão e o perdão**, São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p 82. Martin de Azpilcueta segue essa recomendação e aconselha em seu Manual que “(...) o confessor deve ser capaz de saber quais os pecados são comuns entre diferentes povos, ou seja, aquilo que é pecado em um determinado povo, não o é em outro. Ele deve, com isso, pensar nas circunstâncias de cada caso”

107 Segundo Jean Delumeau, os missionários do século XVII e XVIII eram aconselhados a serem (...) leões no púlpito e cordeiros no confessionário(...) Quando sobe ao púlpito, para pregar a palavra de Deus, ele deve portar normas e raios para fulminar o pecado. Mas no confessionário deve ter apenas um coração cheio de mansuetude e uma boca repleta de leite e açúcar; jamais vinagre, mas somente de óleo e mel. Delumeau, Jean. *op. cit.* p. 27

perdão, porque visava o conforto da consciência e salvação do espírito, através da *autodisciplina* e boas ações.

A recomendação do Diretório de confissão para os casos confessionais era de que o confessor deveria sentir o penitente melhor do que a si próprio e agir como um instrumento da bondade de Deus perante o pecador, que era a imagem de Deus e podia ser redimido pelo sangue de Cristo¹⁰⁸. Como escreveu Robert Maryks, “In the process of discerning the penitence to be given to the penitent, the confessor must be driven by love and persuade with more humane instruction”¹⁰⁹. O amor cristão, portanto, era o guia da ação dos confessores e uma tábua de salvação na qual os penitentes podiam se agarrar.

Uma vez que o caminho era do convencimento e persuasão pelo amor, o penitente, no claro-escuro do confessionário, tinha papel completamente distinto. O parto da confissão, como escreveu Delumeau, fazia do penitente um agente de sua própria salvação. A sua confissão estava atrelada diretamente com a relação que ele estabelecia com seu confessor. Segundo Patrick J. O’Banion¹¹⁰, o confessor devia ser uma pessoa que a ninguém lhe restava dúvida ser um “bom confessor”. Aquele que não parecesse ser uma boa pessoa, que não fosse do conhecimento de todos ser um padre prudente, não estaria habilitado a fazer a confissão: o penitente não se sentiria seguro e confortável para confessar seus pecados. Azpilcueta escreveu que nesses casos, o penitente estaria livre para fazer uma confissão incompleta.

Azpilcueta, for example, focused on priestly morality as a means of achieving this goal. From the perspective of the penitent it was safer and better to receive sacraments ‘from a priest who appears good than from one who appears to be bad.’¹¹¹

108 “In the part dedicated to how the penitents must be helped to regret (contritus) their sins, the manual asks the confessor “not to frighten with reprehensions,” but rather to encourage the penitent with “compassion and benevolence” in order to increase in them confidence to confess sins sincerely. Describing the relationship with the penitent, the Directory stresses that the confessor must “in his heart consider his penitents better than himself” and be an “instrument of God’s goodness” in front of the penitent, who is the “image of God, redeemed by the Blood of Christ”. MARYKS, Robert A. **Saint Cicero and the Jesuits**, p 80.

109 No processo de decidir qual a penitência dada ao penitente, o confessor devia ser guiado pelo e persuadir com instrução humana. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits*, p. 80

110 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.

111 Azpilcueta, por exemplo, focou na moralidade do padre como forma de alcançar esse objetivo. Da perspectiva do penitente era mais seguro e melhor receber o sacramento ‘de um padre que parecia bom do

Nas palavras do próprio Dr. Navarro:

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, devalo dexar a su consciência y absolverlo (...)¹¹².

Nota-se que a busca por uma *autodisciplina* estava relacionada com o Probabilismo, haja vista essa recomendação de Azpilcueta de que o confessor devia deixar o penitente com a sua opinião e confortar a sua consciência.

Influenciados pelo Probabilismo e pela prática do *casuismo*, os padres confesores buscavam a *autodisciplina* do pecador, o que lhes deu certa autonomia, pois o arrependimento devia acontecer de coração e, uma vez convencido, o penitente trilharia o caminho reto da salvação. Essa mudança de pensamento, como escreveu Robert A. Maryks¹¹³, apontava para um novo paradigma: não era mais a razão rigorista da conformação das leis do período medieval, mas sim a *vontade* de coração, guiada pelo amor, dos casos de consciência.

10 - Probabilismo, conhecimento de si e autodisciplina

Os teólogos que seguiam essa teologia da incerteza, que mais tarde recebeu o nome de Probabilismo¹¹⁴, entendiam que os homens tinham acesso apenas a opiniões prováveis, e, dentro de uma complexidade de opiniões, eles estavam autorizados a seguir aquela que fosse menos provável, sem com isso cair em pecado. Mas não era seguir qualquer opinião, senão aquela que possuísse argumentos fundamentados por doutores, que fosse verossímil. Foi com o Probabilismo, também, que se reforçou a

que de um que parecia mal'. Patrick O'Banion, "A priest who appears good", p 337.(livre tradução)

112 Citar da fonte Manual

113 MARYKS, Robert A. *Op cit.*

114 O autor responsável por esquematizar o pensamento Probabilismo foi o teólogo dominicano Bartolomé de Medina "El probabilismo, como sistema moral, vio la luz del día el año de 1567 con una interpretación que hiciera Bartolomé de Medina a una afirmación efectuada en la Suma Teológica por Santo Tomás de Aquino: "me parece que si una opinión es probable, sea seguida, aunque la opuesta sea la más probable". Es decir, una opinión probable en concurso con otra de mayor probabilidad, es probable verdaderamente, por lo tanto es lícito seguirla, sin riesgo de pecar. Víctor Hugo Martel Paredes, "El lugar del probabilismo en la historia de las ideas en el Perú", *Solar*, n 3, ano 3. Lima, 2007. p 14. Para um aprofundamento na discussão acerca do Probabilismo ver: TUTINO, Stefania (2018); AGNOLIN, Adones (2007); BALLÓN, Jose Carlos. (2008); GONZALES, Francisco Orrego (2014); PAREDES, Vitor Hugo Martel (2007); MAYER CELIS, Laura Leticia (2013).

casuística. Aqui, não há uma verdade para todos os casos, como na verdade matemática de Descartes, mas uma verdade *em* cada caso. Entendemos que foi com o Probabilismo e o seu sistema *Casuístico* que a Teologia Moral se afastou do rigorismo medieval. Ela se afirmou como uma ciência autônoma e moderna, mas não cartesiana.

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 *pessoal*¹¹⁵. Esse sujeito *pessoal* se forma em relação. O outro é uma exigência para o conhecimento: em diálogo, descubro uma verdade que é minha. Sob a perspectiva cartesiana, há uma verdade sobre as coisas e que eu descubro em mim e sozinho, mas não é a *minha* verdade. A confissão, portanto, tinha o papel de ascese, de ligar o sujeito à verdade reveladora capaz de transformar o próprio ser.

Com a *Confissão pessoal*, o sujeito fazia um exercício narrativo de si mesmo. Não apenas o confessor deveria buscar a *Parrhesia* na direção da confissão, como também o penitente tinha que “dizer franco”. A recomendação do manual de confessores de Azpilcueta era que o confessor fosse um guia para o penitente, que o levasse a abrir o seu coração e a encontrar a verdade transformadora de si.

Frente a incerteza da vida, a confissão era fundamental para o entendimento da *própria* vida, que se dava de forma narrativa. Ao confessar, os homens se justificavam e se escutavam; confortavam a consciência e buscavam a correção. Em suma, os penitentes confessavam para si mesmos e Deus era testemunha das suas reais intenções, não o juiz. Os homens, portanto, tinham a liberdade e o fardo de serem juizes de si mesmos¹¹⁶.

115 Como apresentado acima, 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.

116 Um exemplo dessa lógica aparece no Manual de Azpilcueta quando ele aborda a questão de dar o perdão aos homens em seu leito de morte. Pode-se presumir que o pecador, na hora de sua morte, ao pedir o perdão de seu pecado mortal, esteja contrito. Mas, verdadeiramente, só Deus saberá e julgará se foi contrito, ou não. Seguindo Santo Agostinho, Navarro fala de um *perdão presumido*.” Ni repugna a esto que los que mueren estando en pecado mortal sin confesión, se presumen morir arrepentidos, y contritos, se muestra algunas señales dello, como si piden confesión, o juran de obedecer a los mandados de la yglesia: o sino pueden hablar, levantan las manos al cielo, o hieren los pechos, como lo dize Hofft. Porque esto es verdad, para effecto de presumir, que murieron contritos, y de no denegarles la absolucion de la descomunion, ni la sepultura. Pero no, para effecto de morir delantede Dios verdaderamente contritos, si dentro de sus almas no tuvieron arrepentimiento em la manera suso (?) dicha cualificado.(...) que con razón S. Augustin duda de la salvación de los que hasta enfermos, no hazen penitencia. Ca como mas largo sobre su dicho lo dicimos, el doliente fatigado con la enfermedad, y temor de la muerte, y outros

Com maior ou menor adesão, o Probabilismo fez parte do contexto intelectual do século XVI e XVII e, pelo menos, até a metade do XVIII. A literatura moral produzida nesse período se deu em diferentes formatos de um manual de *autodisciplina*: um manual de como guiar os sujeitos ao conhecimento de si. Esse conhecimento se dava pelo exercício narrativo da confissão e o objetivo era o cuidado de si revelado pela palavra verdadeira. Em suma, se conhecer para se *autodisciplinar*.

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. Ao contrário da abordagem dada ao tema da confissão pela historiografia consagrada, pensamos a confissão como uma prática que visava desenvolver a autonomia dos fiéis para que eles pudessem 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 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, onde a pessoa errava mas podia se corrigir; muito diferente de um caminho de coerção, controle e punição.

11 - Probabilismo: hermenêutica da incerteza

As profundas mudanças na forma de ver e, por consequência, de estar no mundo durante a Primeira modernidade Católica, colocaram em *xequê* muitas das certezas que

cuydados, a gran pena puede levantar su animo, para concebir el generoso arrepentimiento arriba definido. Y asi S. Aug, duda alli de la salvación verdadera dellos, y no de la presumida, para otorgar la absolución y sepultura, que todos lo deberiamos notar, y predicadores a menudo predicar”. **Cap I de la contrición. Primera parte del sacramento de la penitencia y su definición declarada de que se inseren. (parágrafo 18-19)**. No parágrafo 22, Azpilcueta reforça a ideia de que basta parecer arrependido: “Porque como dijo S. Tho, asi como la cosas delectables, consideradas en particular causan mayor delectación que consideradas en general: asi las terribles y espantables, particularmente consideradas causan muy mayor espanto. Y podria ser que quién tuviesse proposito general de querer antes padecer todos los males que pecar no tuviesse el particular de padecer este o aquel. Porén de basta (?) al confesor que le parezca tener el penitente bastante arrepentimiento de sus pecados”.

havam sido construídas durante séculos e obrigou seus agentes de época a um esforço de readequação¹¹⁷.

A tradição já não conseguia responder aos problemas coetâneos¹¹⁸; 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 erro¹¹⁹.

O Probabilismo moderno se desenvolveu nesse momento. Ele foi, a um só tempo, consequência e antídoto¹²⁰. 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 humana¹²¹. Ele 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 caminho¹²². Essa saída revolucionou as questões epistemológicas do próprio tempo e teve impacto não apenas na teologia como também na política, economia, cultura e universo jurídico da Primeira Modernidade Católica¹²³.

117 “The Protestant Reformation and the irredeemable fracture of Christian Europe; the discovery of the New World and of new cultural, religious, and political systems; the development of the new science and the invention of new scientific tools that profoundly changed how early modern people viewed both the infinitely large and the infinitely small; the growth of the money-market economy—these historical events contributed to change early modern society and culture in a significant way and made a strong impression on many early modern probabilist theologians, who directly engaged with these developments”. TUTINO, Stefania. **Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A history of Probabilism**. Oxford University Press. 2018. p 3.

118 “The central thesis of this book is that probabilism was not simply a way to justify morally lax behavior. Rather, early modern probabilist theologians realized that their world was characterized by many changes and novelties that traditional theology was not equipped to deal with, and that consequently provoked an exponential growth of uncertainties, doubts, and dilemmas”. TUTINO, Stefania. *op cit*. Preface X.

119 TUTINO, Stefania. **Shadows of doubt. Language and Truth in Post-Reformation Catholic Culture**. Oxford University Press. 2014.

120 REINHARDT, Nicole. *op cit*. “Probabilism may thus be seen simultaneously as a symptom and as an antidote to the early-modern uncertainty crisis”. p 417.

121 “Moreover, probabilist theologians considered uncertainty not only a fundamental component of human knowledge, but also a constitutive element of the human condition”. TUTINO, Stefania. **Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A history of Probabilism**. Preface X.

122 “They realized that the amount of novel knowledge had made uncertainty grow wider and deeper, they saw that the dents in the system were starting to multiply, and they thought that the best response was not to ignore the changes or to fix the individuals dents, but to reframe the system. (...) probabilism was an important epistemological tool that early modern theologians used to interpret a reality that had begun to look less and less familiar, as well as increasingly unreadable by means of the traditional tools.” TUTINO, Stefania. *Ibidem*, p 5.

123 “As I show in this book, probabilism was virtually omnipresent in the theological, liturgical, political, intellectual, and cultural life of early modern European Catholics. In addition to being a significant component of early modern moral theology, probabilism became the venue in which early modern Catholic intellectuals examined fundamental epistemological relationships between knowledge and moral responsibility”. *Ibidem*, Preface. p IX.

A enorme produção de tratados morais¹²⁴ desse período buscava 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. Segundo a autora italiana Stefania Tutino, 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 mudado¹²⁵.

Pelo menos até o advento daquilo que chamamos de Modernidade, a linguagem seguia 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 interna¹²⁶. 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, portanto, estava entre o pensamento e a palavra¹²⁷.

Foi apenas durante o século XVI que essa relação entre verdade e linguagem elaborada por Santo Agostinho precisou ser revisada¹²⁸. Segundo Stefania Tutino, 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. Esse contexto colocou aos confessores um dilema moral: mentir ou revelar o segredo da confissão. 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.

Martin de Azpilcueta e Domingo de Soto tentaram responder o problema e elaboraram uma teoria que envolvia a possibilidade da “reserva mental”, justificável em

124Ver: POLVILLO, Antonio Gonzáles. (2009)

125 “Rather, Navarrus proposed a theory in which human language is not a tightly regulated venue where meaning is communicated between people, but a complex set of different types of communication, a situation that makes coming to an understanding highly problematic . In this perspective, Navarrus’s theory did not introduce a measure of moral flexibility but a measure of hermeneutical uncertainty. What one says, what one thinks, and any combination of the two are all legitimate language-games one could play at will. In these forms of communication interpretation is crucial, complex, and uncertain, aside from and beyond the rigidity of moral norms”. TUTINO, Stefania. **Shadows of doubt**. p 24.

126 “In other words, for Augustine human language is an imperfect form of incarnation, modeled upon the incarnation of Jesus Christ, the Logos of the Father. Just as the *verbum Dei* , that is, the unity of God the Father and God the Son, is perfectly realized through the incarnation of the Logos , so in human language the mind of the speaker is imperfectly incarnated in the spoken words”. *Ibidem*, p 12.

127 No pensamento Cristão, Cristo, que é Filho, é a palavra de Deus; é o Logos do Pai.

128 “The Augustinian padlock started to be attacked significantly for the first time in Spain during the middle of the sixteenth century, when the Spanish Church saw one of its most turbulent periods”. TUTINO, Stefania. *Ibidem*, p 14.

determinadas circunstâncias¹²⁹. Esses autores transformaram a linguagem no que entendemos como comunicação no mundo moderno: a palavra e o entendimento sobre ela.¹³⁰

Domingo de Soto abordou o tema em sua obra *De ratione tegendi et degendi secretum*. 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; o terceiro 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 coração¹³¹. Como aponta 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.

Martin de Azpilcueta foi ainda mais direto sobre a perseguição inquisitorial. O doutor Navarro defendeu o espaço da consciência como um lugar inviolável. Em seu trabalho *Comentario em cap. Humanae Aures*, Navarro 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?¹³² Com isso, Navarro se perguntou 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, o mais radical, essas distintas formas do discurso podiam estar juntas¹³³.

Por exemplo, caso perguntado pela Inquisição sobre o segredo da confissão, o confessor 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, poderia comprometer os aspectos

129 TUTINO, Stefania. **Shadows of Doubt**. Cap I “Telling the truth. Equivocation and mental reservation between morality and hermeneutics”.

130 TUTINO, Stefania. *Ibidem* Cap I “Telling the truth. Equivocation and mental reservation between morality and hermeneutics”.

131 *Ibidem*, p 15.

132 *Ibidem*, p 20.

133 *Ibidem*, cap I.

interpretativos da comunicação; e, segundo, criava-se a dúvida de como poderia julgar a moralidade de seu uso.

Martin de Azpilcueta voltou a Santo Agostinho para responder a questão. O autor utilizou a distinção entre *mendatio* e *dolus*. O primeiro é quando alguém profere 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, segundo Stefania Tutino, Navarro não relativizou a moral, mas criou uma hermenêutica da incerteza.

Conforme Stefania Tutino, Martin de Azpilcueta e Domingo de Soto buscavam explorar a limitação e potência da linguagem. 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”¹³⁴.

Ao buscar entender a real intenção dos atos, o impacto revolucionário do Probabilismo, como apontou Robert Maryks¹³⁵, 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 reconhecia¹³⁶.

Como defendeu Azpilcueta, a confissão era uma forma de confortar a consciência de um sujeito que não tinha certeza do próprio erro e confessar era uma forma de seguir vivendo. 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. O sacramento da confissão se tornou 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

134 “once we are able to appreciate the hermeneutical significance of Soto’s and Navarru’s elaborations, we will be better able to appreciate the theological and theoretical shift that important Jesuit (and also non-Jesuit) theologians made between the end of sixteenth and the beginning of the seventeenth century, when they slowly modified the debate on equivocation and mental reservation from a debate over the nature of language to a debate over the moral value of human intentions”. *Ibidem*, p 11.

135 MARYKS, ROBERT A . “Rhetorical veri-similitudo: Ciero, Probabilism, and Jesuit Casuistry”. Fordham University Press, 2015.

136 No *Manual de Confessores*, Azpilcueta recomendou que em caso de dúvida, onde o padre não conseguisse convencer o penitente, ele devia deixá-lo com a própria opinião, pois seria melhor que forçar a consciência do penitente. Ou seja, a verdade estava no sujeito e era de si, em sua relação, no limite, com Deus.

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-los.

O confessor deixou de ter o papel de juiz e se tornou um pai que orienta seus filhos. A metáfora recorrente é a do Filho pródigo. Nesse caso, o confessor, como um pai, não apenas orienta seus filhos como espera por sua volta. No processo da confissão, o padre podia ter uma postura amorosa, isto é, acreditar na possibilidade de conversão do seu filho pecador, ou duvidar¹³⁷. Essa postura mostrava o próprio caráter da pessoa, se ela era amorosa ou desconfiada, pois julgar o outro revela a si mesmo. No processo da confissão, isso podia mudar tudo. 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 confessores* era que o padre fosse amoroso.

Com uma postura amorosa, o confessor jamais poderia abandonar o seu filho/penitente e devia guiá-lo 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, assim, buscar a autodisciplina. Não era um conhecimento apenas do ato, mas da pessoa enquanto *alguém* que havia feito uma determinada ação e em certas circunstâncias.

A confissão era, portanto, o espaço da justificação, que se dava na forma de uma narrativa *pessoal*: uma reflexão sobre o *haver feito*. *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 aquilo que se apresenta à vontade 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

137 Para maior entendimento acerca dessa questão, ver 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.

biografia, a sua vida. Quero dizer com isso que a ação voluntária afeta pessoalmente o sujeito da ação. Por exemplo, o homem que rouba torna-se, por isso, um ladrão. Ou seja, a sua livre ação o qualifica.

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 era uma narrativa que reconhecia a verdade do livre arbítrio e, ao mesmo tempo, estabelecia a responsabilidade *pessoal* e inalienável de *haver feito*. Ela tinha efeito sobre o próprio *ser*. Por fim, uma vez reconhecido o erro, devia-se buscar a correção.

12- Confissão pessoal: Parrhesia e verdade de si

Teólogos modernos de diversas ordens, mas sobretudo os jesuítas, se debruçaram sobre as obras do período clássico e realizaram profundo estudo da retórica, com destaque para a obra de Cícero¹³⁸. Essa reinterpretação moderna da retórica não visava apenas o dizer bem para levar à adesão, mas, sobretudo, dizer o verdadeiro para persuadir.

Os tratados morais desse período nada mais são do que um método de como dizer o verdadeiro; como dizê-lo em diferentes situações; quais as regras e procedimentos técnicos e sob quais princípios morais. Entendia-se que apenas a verdade podia transformar os homens, mas ela se encontrava de diversas formas. Ainda que ela não se alterasse, as circunstâncias podiam mudar e, portanto, era necessário uma outra forma de dizer o verdadeiro, adequado a cada caso.

A volta às obras clássicas feita pelos teólogos modernos encontrou na retórica uma ferramenta capaz de abordar o problema da dúvida no século XVI. Ela não era compreendida como um ornamento do discurso, mas como uma ferramenta linguística capaz de interpretar o mundo e articular a frágil relação entre linguagem, realidade humana e incertezas teológicas¹³⁹. Ela era, a um só tempo, técnica e moral.

138 MARYKS, ROBERT A. *Op. cit.* 2008

139 Stefania Tutino faz sua investigação sobre retórica a partir das obras de dois autores, Perpiñan y Strada. Ela conclui que: “*Scholar of early modern Catholic culture do not doubt that both Perpiñan and Strada had a pivotal role in setting the tone for the Jesuit (and Catholic) elaboration on rhetoric, but they usually interpret Perpiñan and Strada mainly as masters of style. By contrast, I argue that Perpiñan and Strada made rhetoric the linchpin of a novel hermeneutical theory centered on language as the medium that connects humans with their world, thus providing a powerful new way of articulating the fragility of*

Esse discurso técnico e moral pode ser chamado de *Parrhesía*¹⁴⁰. Esse é um termo fundamental para entender a confissão. Uma vez que a confissão era o sacramento da salvação, podemos nos perguntar “Como os homens podiam se salvar?” Confessando. Isto é, dizendo a verdade, abrindo o coração.

Ao confessar, abrir o coração, portanto, encontra-se a verdade dentro de si; uma verdade capaz de transformar o seu íntimo e de converter. O penitente, persuadido pela ética das palavras do confessor, se convencencia da necessidade de dizer ele a verdade. E, ao dizer a verdade de si, ele se reconhecia nas próprias palavras. Com isso, instaurava-se uma nova postura no mundo; um novo ethos.

12.1) Confissão: conforto terapêutico

Podemos dizer que a confissão tinha um efeito terapêutico sobre a subjetividade daqueles que faziam uma confissão. A defesa de Azpilcueta da consciência se dá justamente no aspecto do conforto. Ela não era um lugar de rigorismo e tampouco um tribunal, mas sim um espaço de compreensão do erro e arrependimento, que quando reconhecido pelas palavras confessadas, tornava-se verdade e fazia o penitente buscar o perdão e corrigir seus erros. Confessar tinha o efeito de confortar a angústia do erro e recolocar o penitente de volta no mundo, para que ele seguisse com a própria vida.

Conforme Patrick O'Banion, o confessionário moderno era um ambiente de negociação entre o padre e o penitente¹⁴¹, onde o padre 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. A figura do padre, podemos conjecturar, era mais ou menos pública. O fiel que frequentava a missa e ouvia o sermão do padre sabia se ele era um homem mais rigoroso ou mais amoroso. Mas o resultado da prática confessional exigia um comportamento moral de ambas as partes, porque disso dependia a *Parrhesía* da confissão. O confessor, como mestre que guia seu discípulo ao

the bond linkin language, human reality, and theological certainties”. TUTINO, Stefania. **Shadows of Doubt**. p 9

140 Nesse ponto, me baseio no trabalho sobre a verdade e a subjetividade desenvolvido por Michel de Foucault. FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Editora WMF Martins Fontes, 2010.

141 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.

caminho da verdade, precisava dizer a verdade, a palavra fundamental, a da Revelação¹⁴². O penitente, por outro lado, encontrava-se perdido e para se encontrar precisava também dizer algo: a verdade de si mesmo, a que transforma o sujeito e o salva¹⁴³.

Segundo Michel Foucault:

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 mesmo.¹⁴⁴

Como já vimos, entendia-se que era no interior do homem que se dava o verdadeiro conhecimento, ao mesmo tempo, um encontro com Deus, que estabelecia uma relação íntima cujo fruto era o amor e a graça. Essa relação se reconhecia pelo fruto, as obras amorosas. No entanto, esse é um caminho que precisava ser livre, caso contrário não faria sentido nem a Lei, nem a Graça.

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, com capacidade de cuidar de si. 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 outro¹⁴⁵.

A *Confissão Pessoal* não estava no distanciamento. Ao contrário, ela era relacional. Isso implica que o mesmo tipo de pecado podia ser julgado de forma completamente diferente a depender de quem entrava no claro-escuro do confessionário. A própria confissão era 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

142 FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do sujeito**. 2010. p 325.

143 *Ibidem*.

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

145 *Ibidem*, p 340.

medida em que ele for capaz de recebê-la, da melhor forma no momento em que estiver¹⁴⁶.

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. Segundo Azpilcueta, as perguntas para entender as circunstâncias são: quando, onde, como, porquê, com quem e sob quais circunstâncias a pessoa agiu.

Em suma, na confissão, 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 tornar ação, mas uma ação consciente, onde os penitentes sozinhos conseguissem perceber o erro e se corrigirem; ou seja, uma *autodisciplina*. Ao mesmo tempo, a confissão tinha o poder de confortá-los e de renovar as esperanças de salvação.

considerações finais

O objetivo dessa monografia foi apresentar as principais reflexões desenvolvidas durante dois anos de uma pesquisa de Iniciação Científica e quatro como membro do grupo CEPPRO. Os argumentos levantados aqui dão ao fenômeno confessional características muito diferentes daquelas presentes nas obras clássicas sobre o tema. Stefania Tutino argumenta, corretamente do meu ponto de vista, 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 verdade¹⁴⁷. A consciência foi o

146 *Ibidem*, p 344.

147A autora está se referindo às obras de Paolo Prodi, Miriam Turrini e Adriano Prosperi.

espaço onde se deu essa batalha e, ao mesmo tempo, era o prêmio desejado. Stefania Tutino, 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.

O que eu tenho argumentado é que nesse contexto, os teólogos ibéricos optaram por fortalecer o espaço íntimo dos homens, onde a consciência tinha papel de tribunal interno, onde se elabora um juízo sobre a própria vida. Isso foi capaz de transformar a relação com a verdade no espaço Ibérico da Primeira Modernidade Católica. Estamos falando, portanto, de uma forma de ser. A confissão levou o sujeito a fazer uma meditação sobre si e ele o fazia na forma de uma narrativa marcada por *personalidades*. Nesse esforço narrativo, ele buscava: entender as circunstâncias da sua ação; interpretá-las e encontrar a intenção dos seus atos. Essa narrativa poderia transformar o íntimo da pessoa.

A verdade, portanto, era um ponto presente no íntimo dos homens; não no externo: apenas mergulhando sobre si, seria possível encontrá-la. A consequência é que o sujeito da Primeira Modernidade Católica 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.

Como escreveu Richard Morse¹⁴⁸, no limiar da Idade Média, o mundo Ibérico optou pela consciência. Enquanto Galileu e Descartes buscavam o conhecimento em bases demonstráveis, os teólogos ibéricos refutaram a possibilidade de alcançar um conhecimento demonstrável e optaram pela consciência¹⁴⁹. 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*¹⁵⁰.

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

149 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. *Ibidem*, p 35-36.

150 *Ibidem*.

Parece-me que os conceitos para compreender a Primeira Modernidade Católica 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 consigo mesmo e com o próximo. Confessar fazia a pessoa voltar para o caminho correto; ela 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 era o suficiente em alguns casos. Não era necessário castigo e punição. Com a confissão, o penitente se via capaz de inaugurar um projeto no futuro. Porém, para esse futuro, ele prometia ser aquilo que *devia-ter-sido*: é um retorno. A confissão, em si, era o reconhecimento do erro e arrependimento, que estabelecia um compromisso: o da *autodisciplina*.

Fonte:

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. Disponível em <<<https://www.salamanca.school/en/works.html>>>

Referência Bibliográfica

AGNOLIN, Adone. *Jesuitas 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.

CARY, Philip. **Augustine's invention of the inner self. The legacy of a Christian platonist**. Oxford University Press, 2000.

CEREZO GALÁN, Pedro. *Martin Lutero y la conciencia moderna*. 2018.

CHENU, Marie-Dominique. **O despertar da consciência na civilização medieval**. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2006.

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 XII 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.

FILHO, Juvenal Savian. “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).

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.

GOÑI GAZTAMBIDE, José. “*Un decenio de estudios sobre el Dr. Navarro. (1936-1946)*”. *Revista Española de Derecho Canónico*, Vol. 1, n.3, 1946. p 815-831.

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.

GÓMEZ-HERAS, José Maria Garcia. “Religión y modernidad: la crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche”. *Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba*, 1986. ISBN 84-7580-334-4.

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

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.
- MICHEL, Foucault. **Hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. Editora WMF Martins Fontes. 2010
- 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.
- PALUMBO, Marguerita. “*Conscientia, casus conscientiae*” In: PALAIA, Roberto: **Conscienza nella filosofia della prima modernità**, Lessico Intellettuale Europeo, v 119, 2013. p 203-233.
- 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.

TEJERO, Eloy. “*Martín de Azpilcueta y Erasmo de Rotterdam*”; Anuario de historia de la Iglesia. N. 1. 1992. p 237 - 254. XVII. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*. Vol 4. No 8, Dezembro de 2012. Disponível em: <<https://www.rbhcs.com/index_arquivos/artigo.probabilismoeteologiamoral.pdf>>.

Acesso em: 12 dezembro, 2018.

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. Medellín-Colombia.