

ANNALES FAJE

ISSN 2526-0782



Programa Institucional de Iniciação Científica

Destaques na Iniciação Científica

**Trabalhos mais representativos
concluídos entre 2018 e 2019**

DESTAQUES NA INICIAÇÃO CIENTÍFICA TRABALHOS MAIS REPRESENTATIVOS CONCLUÍDOS ENTRE 2018 E 2019

ISSN: 2526-0782

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Publicações FAJE

Arte da Capa: Comunicação FAJE

Apoio e Incentivo:

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG)

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori (Reitor da FAJE)

Coeditor: Me. Rodrigo Ladeira (Coordenador do Núcleo de Extensão e Especialização FAJE)

Belo Horizonte - MG | BRASIL

2020

FICHA CATALOGRÁFICA

D476 Destaques na Iniciação Científica: trabalhos mais representativos entre 2018 e 2019: PIBIC / editor, Geraldo Luiz De Mori; coeditor, Rodrigo Ladeira. - Belo Horizonte: FAJE, 2020.

230 p.

Annales FAJE, v. 5, n. 3, 2020

ISSN: 2526-0782

1. Filosofia. 2. Teologia. I. Título. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

CDU 1+2(05)

Elaborada pela Bibliotecária Zita Mendes Rocha – CRB 6/1697

COMISSÃO INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA FAJE

REPRESENTANTE INSTITUCIONAL

Prof. Dr. Geraldo De Mori

COORDENADOR INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho

GESTOR DO DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

Prof. Dr. Eugenio Rivas

GESTOR DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho

COMITÊ INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Afonso Murad

Prof. Dr. João A. A. A. Mac Dowell

Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares

COMITÊ EXTERNO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz (PUC Minas)

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	5
2. ARTIGOS	
Vitor Luiz Viana Figueiredo	8
<i>Sobre as fontes da concepção da realização em Lima Vaz</i>	
Renan Marcos Larocca	16
<i>A Hermenêutica do Deuteronômio em Mateus 5, 20-48</i>	
Paulo Henrique Carboni	31
<i>As estruturas antropológicas do imaginário na poética de Petrônio Bax</i>	
Lázaro Teixeira Trindade	50
<i>Utopia e Teologia da Libertação: A presença-ausência da paradigma utópico na RIBLA (1988-2000)</i>	
Andreza Damasceno Barbosa	62
<i>Lima Vaz e os desafios do mundo contemporâneo: democracia e bem comum</i>	
Josué Laurindo da Silva	72
<i>A criação amada, aspectos de uma antropologia teológica na obra Castelo Interior de Santa Teresa</i>	
Crysman Dutra	92
<i>As restrições não conceituais como superação do relativismo em Robert Fogelin</i>	
Tiago Vicente Rodrigues de Melo	111
<i>Contribuição da laudato si para a ecoteologia a partir da “ecologia integral”</i>	
Gabriel Gonzalez Rungue	134
<i>A estrutura psicossomática da antropologia filosófica de Lima Vaz: em diálogo com a síntese corporificada de Merleau-Ponty</i>	
Leonardo Enrique Gamboa León	149
<i>Profetismo bíblico, cuidado da Terra e agroecologia</i>	
Daniel Vítor de Souza Paschoal	173
<i>A natureza e as implicações morais do agir econômico em Adam Smith</i>	
Andre Herculano Samalambo	184
<i>A originalidade do cristianismo: em torno da identidade cristã</i>	
Vitor Cruz Ferreira	205
<i>Empatia afetiva em Alvin Goldman e suas repercussões para a moralidade</i>	
Alex Palmer Sampaio Ribeiro	213
<i>João Batista Libanio e o mundo juvenil pós-junho de 2013: aplicações teológicas sobre uma sociedade em ebulição</i>	

Apresentação

Muito nos impressionou, desde a juventude, a advertência feita por Karl Marx aos seus leitores – sempre sequiosos da verdade – quando da publicação da edição francesa de *O Capital*, em 1872: “Não há estrada já aberta para a ciência, e só aqueles que não temem a fadiga de galgar suas escarpas abruptas têm a chance de chegar aos seus cimos luminosos”.¹ Marx reagia positivamente à decisão de editar-se sua obra em fascículos, o que a tornaria economicamente mais acessível, mas não deixou de acautelá-los aqueles que a adquirissem quanto às inalienáveis e irredutíveis exigências do saber científico. É preciso predispor-se ao caminho deste saber, sem renunciar às suas dificuldades, desbravando-o e reconhecendo-lhes as muitas recompensas. É preciso aceitar o desafio. E é preciso paciência. Afinal, como cunhou o pensador de Trier, de forma lapidar: “toda a ciência seria supérflua se a aparência e a essência das coisas coincidissem imediatamente”.²

Em outro registro, não podemos deixar de nos perguntar, com Karl Jaspers:³ “Que somos nós? Que são esses olhos que estão no mundo e veem e conhecem e compreendem? Seres pensantes, somos a dimensão – única, segundo sabemos – onde aquilo que é se revela em nosso pensamento objetivo, em nossa compreensão, em nossa ação, em nossa criação, em cada forma de nossa experiência”. Mas aqui, como diz o filósofo, damos um salto, pois ao tomar consciência do que se põe diante de nós como objeto, adquirimos consciência de nós mesmos, do que realizamos e experimentamos: “nessa consciência não há tão-somente revelação, mas a revelação de si para si mesma”. Trata-se de algo sempre tão particularmente caro à Filosofia e à Teologia: conhecer *que* conhecemos, *como* conhecemos e, talvez principalmente, *o que isto significa*. Jaspers representa ao seu modo o convite que se nos dirige: “Desenvolver essa consciência é como saltar sobre a própria sombra, ou caminhar com os pés na cabeça. Tentemos, não obstante”.

Pois tentemos. Aceitemos o convite. Assim o têm feito, corajosamente, todos aqueles que se inclinaram a explorar tal caminho, em sua iniciação à atividade científica. E agora podem oferecer a público um pouco das recompensas com que esse esforço se premiou. Este segundo número de *Annales FAJE* dedicado aos destaques da iniciação científica contempla o melhor da produção realizada entre os anos de 2018 e 2019. São quatorze artigos, com os quais queremos oferecer ao leitor um quadro representativo do que é a pesquisa em nossa faculdade a partir da iniciação científica, revelando a sua diversidade, a sua riqueza, além da seriedade e a dedicação com que a ela se entregam todos os envolvidos. Como explicamos no número anterior, a opção por não dispor os artigos em duas seções, uma para a Filosofia e outra para a Teologia, teve o propósito de manter certa fidelidade ao modo como esses trabalhos são apresentados nos Seminários de Iniciação Científica. Nessas ocasiões, a proposta é

1 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1956ss (45v), v. 23, p. 31.

2 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, 1956ss (45v), v. 25, p. 825.

3 As passagens aqui citadas retiraram-se da tradução brasileira, feita por L. Hegenberg e O. S. da Mota para a Editora Cultrix, de *Kleine Schule des Philosophischen Denkens*, que em português se verteu em “Introdução ao pensamento filosófico”. As passagens encontram-se no capítulo terceiro do livro de Jaspers. O original publicou-se em 1965. A edição brasileira não foi datada.

que não tenhamos algo como dois seminários em um, mas sim um verdadeiro encontro dos estudantes e professores das duas áreas, em que se permitem revelar suas interseções, suas interfaces, suas diferenças numa mesma unidade.

Nestes dois anos, foram concluídos 51 planos de trabalho de iniciação científica, por estudantes dos cursos de Filosofia e Teologia, orientados por 17 professores-pesquisadores diferentes dos dois departamentos. Esses estudantes atuaram como bolsistas da FAPEMIG, do CNPq, da própria FAJE, ou ainda como voluntários.

Outros artigos que foram inicialmente selecionados não integrarão este número porque já foram publicados em outros periódicos. Mas, como sempre faremos, eles serão referidos e os seus autores, justamente felicitados. São eles os trabalhos de Davi Mendes Caixeta,⁴ Matheus Roberto Garbazza Andrade,⁵ Rondnelly Nunes de Assis⁶ e Juan Valentín Salazar Parra.⁷

4 Davi Mendes Caixeta fez a sua iniciação científica entre 2018 e 2019, como estudante de Teologia e bolsista da própria FAJE. Foi orientado pelo Professor Dr. Geraldo Luiz De Mori e seu plano de trabalho vinculou-se ao projeto de pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea. Corpo Encarnação. Teologia à escuta de um saber epistêmico interdisciplinar”, de seu orientador. Davi já havia participado do PIBIC entre 2013 e 2014, como aluno de Filosofia. É Bacharel em Direito pela Universidade de São Paulo (2007), Bacharel em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2014) e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2018). Cursou ainda, na FAJE, a Especialização em Juventude no Mundo Contemporâneo (2018), e concluiu, neste 2020, a sua graduação em Teologia, também pela FAJE. Seu trabalho de iniciação científica acabou lhe rendendo um artigo em coautoria com o seu orientador – “Considerações teológico-políticas sobre nudez, desnudamento e vida nua em Giorgio Agamben” –, que foi publicado recentemente em REVER - Revista de Estudos da Religião, da PUCSP: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/49237>

5 Matheus Roberto Garbazza Andrade realizou a sua iniciação científica entre 2018 e 2019, como estudante de Teologia e bolsista do CNPq. Foi orientado pelo professor Luiz Carlos Sureki, que lhe preparou um plano de trabalho vinculado ao projeto de pesquisa “Diálogo inter-religioso na teologia recente”, integrante da Linha de Pesquisa “Interpretação da tradição cristã no horizonte atual”, do PPG em Teologia. Matheus concluiu a sua Graduação em Teologia na FAJE em 2019, e é também Graduado em Filosofia (2013) pela mesma instituição. Publicou o seu artigo “Pensar uma teologia em diálogo” em Pensar – Revista Eletrônica da FAJE: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/4352/4373>

6 Rondnelly Nunes de Assis fez sua iniciação científica entre 2017 e 2018, como estudante de Filosofia e na condição de voluntário. Foi orientado pelo Prof. Dr. Nilo Ribeiro Jr., e seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa do seu orientador, intitulado “A sabedoria da carne: corporeidade e ética na filosofia contemporânea”, dentro da Linha de Pesquisa Ética do PPG em Filosofia. Sua Graduação em Filosofia foi concluída em 2018, e atualmente (desde 2019) cursa o Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. Seu artigo “A crítica econômica e psicanalítica da homossexualidade na Revolução molecular de Félix Guattari foi publicado” foi publicado na Revista EM-CURSO, da UFSCar. Acesse-o pelo link: <https://www.emcurso.ufscar.br/index.php/emcurso/article/view/166/88>

7 Juan Valentín Salazar Parra fez sua iniciação científica entre 2017 e 2018, como estudante de Filosofia e bolsista da própria FAJE. Foi orientado pelo Prof. Dr. Eugenio Rivas, e seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa do seu orientador, intitulado “Utopia e teologia latino-americana”. Juan é Licenciado em Lengua y Literatura Hispánicas pela Pontifícia Universidad Católica de Valparaíso (Chile, 2009), fez uma Especialização em Educação Virtual em contextos rurais pela Universidad de Santiago de Chile (Chile, 2009) e a Graduação em Filosofia e Humanidades pela Universidad Alberto Hurtado (Chile, 2013). Foi professor dos cursos de Língua Espanhola, Psicolinguística e Análise do Discurso em diferentes universidades e centros de estudos superiores chilenos. O artigo desenvolvido em sua iniciação científica, “Utopía y Religión: Presencia léxica en el discurso contemporáneo de la vida religiosa”, foi traduzido para o espanhol e será publicado, no ano de 2021, em ALPHA, Revista de artes, letras y filosofía (Revista da Universidad de Los Lagos (Osorno, Chile). Como ainda não há o link direto para o artigo, acesse o site da Revista: <https://www.revistaalpha.com/index.php/alpha>

Não podemos deixar de agradecer àqueles que tanto fazem pelo nosso Programa Institucional de Iniciação Científica: os que atuam e atuaram na Comissão Institucional de Iniciação Científica, o corpo técnico-administrativo da FAJE, sempre nos oferecendo o suporte necessário para a condução do programa, os professores-pesquisadores dos dois departamentos, pela dedicação e pela competência na elaboração dos planos de trabalho de iniciação científica e na orientação dos estudantes, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que viabilizaram para dezenas de estudantes de nossa instituição a realização de sua iniciação científica.

Por fim, naturalmente, saudamos todos os estudantes que participaram do PIBIC neste período, representados pelos que, neste número de Annales FAJE, apresentam os resultados de seu compromisso, de seu esforço e de sua determinação, para que deles o leitor atento possa desfrutar.

Está feito o convite!

Prof. Dr. Édil Guedes

Coordenador Institucional de Iniciação Científica
Gestor Acadêmico do PIBIC para a Filosofia
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE

Sobre as fontes da concepção da realização em Lima Vaz

Vitor Luiz Viana Figueiredo¹

Resumo: Nesse artigo investigaremos a gênese do pensamento de Lima Vaz sobre a *realização*. Concentraremos-nos nas obras de Aristóteles, de Santo Agostinho e de Santo Tomás de Aquino. Apontaremos a herança histórica presente na obra de Henrique Vaz, bem como sua originalidade em relação aos demais autores citados.

Palavras-Chave: Lima Vaz; Realização; Aristóteles; Agostinho; Tomas de Aquino.

Abstract: In this article we will investigate the historical genesis of Lima Vaz thought about the *realization*. We will focus on the works of Aristoteles, St. Augustine, and St. Thomas Aquinas. We will point out the historical heritage present in the works of Henrique Vaz, as well as his originality in relation to the other authors mentioned.

Keywords: Lima Vaz; Realization; Aristoteles; Augustine; Thomas Aquinas.

INTRODUÇÃO

Nesse trabalho abordaremos as fontes históricas utilizadas pelo filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz para a elaboração de sua categoria de *realização*. Para tanto, o texto se dividirá em quatro partes. Primeiro, analisaremos o conceito de *eudaimonia* presente na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Depois, nos concentraremos no pensamento de Agostinho sobre a *beatitudo*. Em sequência, nos deteremos na síntese operada por Tomás de Aquino entre o pensamento cristão e o entendimento grego. Por fim, reservaremos a última parte para revelar quais pontos da tradição Henrique Vaz assume para a construção de sua obra e qual a novidade de seu pensamento.

Entretanto, antes de passar para a pesquisa histórica, é preciso recordar brevemente o conceito realização na obra de Lima Vaz². Para o filósofo ouro-pretano o ser humano é visto como *pessoa* (VAZ H. C., 1992), ou seja, ser racional e livre, capaz de operar sua própria realização. A noção de pessoa é retirada da teologia cristã, na qual designava um ser dotado de

1 Vitor Luiz Viana Figueiredo fez três ciclos de iniciação científica na FAJE. Este artigo é resultado do segundo ciclo, entre 2017 e 2018, como bolsista do CNPq e estudante do curso de Filosofia, no qual foi orientado pela Profa. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira. Seu plano de trabalho vinculou-se ao projeto de pesquisa de sua orientadora, intitulado “Lima Vaz e os desafios do mundo contemporâneo”, pertencente ao grupo de pesquisa GEVAZ. Vitor concluiu a sua Graduação em Filosofia em 2019 e desde 2020 cursa o Mestrado em Filosofia na FAJE. E-mail do autor: vitorluizvf@hotmail.com

2 Para uma melhor apreciação do conceito de pessoa em Lima Vaz ver: OLIVEIRA, Cláudia. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao nihilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.

dois atributos específicos. O primeiro diz respeito à sua unidade, é sua estrutura. O segundo, por sua vez, nos remete sua abertura constitutiva, a relação.

Dessa forma, estrutura e relação tematiza o que o ser humano é essencialmente. Tal essência deve ser atualizada na forma de uma existência. Essa passagem é mediatizada através de atos, que deve exprimir a riqueza do homem enquanto estrutura, mas tendo diante de si o horizonte aberto de suas relações. Por isso, tais atos são eminentemente éticos. Assim, a realização para Lima Vaz se constitui como um desafio ético. Agora que retomamos o pensamento de Henrique Vaz, podemos nos atentar para suas fontes históricas.

O CONCEITO DE *EUDAIMONIA* NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Em primeiro lugar, é preciso analisar o conceito de realização em Aristóteles (ARISTÓTELES, 1984). Isso porque ética vaziana é, na verdade, grande tributária da ética aristotélica, como pretendemos provar. Aristóteles, como sabemos, segue concepção vitalista do agir humano. Segundo essa visão, toda a ação aspira a um fim. Por esse fim determinar e direcionar a ação, também dizemos que ele é o seu bem. Assim, na ética aristotélica estão associados os conceitos de fim e bem.

Entretanto, não podemos entender que, ao dizer que cada ação aspira a um bem, estamos dizendo que há um só bem a que tudo aspira. Ao contrário. Para Aristóteles o bem é a cada vez aquilo a que cada coisa aspira. Ou seja, cada ação aspira a um fim que é seu respectivo bem. Assim, por exemplo, dizemos que o fim da construção naval é o navio. Como é esse fim que orienta toda a ação, também dizemos que ele é o seu bem.

Desse modo, podemos perceber que há uma pluralidade de ações e, portanto, há também uma multiplicidade de fins. Contudo, nem todos os fins possuem o mesmo valor. Alguns fins são relativos, escolhidos apenas em vistas de outros. Assim, o fim ao qual está subordinado os outros é mais digno. Há dessa forma uma hierarquia de fins e bens. Tal hierarquia nos leva a questionar a existência de um bem último, desejado somente em vista dele mesmo e não de outra coisa. Tal bem é designado por Aristóteles como *eudaimonia*. Muito traduzido como felicidade³, esse termo designa um modo de vida propriamente humano ao qual locupleta o movimento de aspiração, causando no ser racional o estado de realização.

Para melhor compreender esse modo de vida propriamente humano é preciso investigar a função específica (*ergon*) do homem. A pergunta sobre a função própria do homem está ligada diretamente aos conceitos de fim e bem. O *ergon* define um *tekne* ou modo de agir pelo fim alcançado. Assim, retomando o primeiro exemplo, o *ergon* da construção naval é o navio. A finalidade dessa *tekne* também é o seu bem.

3 De fato, o termo felicidade não corresponde à riqueza presente na acepção grega. Cf: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

No entanto, quando nos perguntamos sobre a função específica do ser humano a resposta não é tão evidente. Para tanto, devemos lançar mão da teoria das causas de Aristóteles. São elas: Causa formal, causa final, causa material e causa eficiente. A causa eficiente e a causa material não nos auxiliará na busca pela tarefa própria do homem, já que elas são compartilhadas com os demais seres. De fato, a causa eficiente (os pais) e a causa material (o corpo) não especificam o atuar do homem. Devemos nos concentrar nas causas formal e final.

Para Aristóteles, o *ergon* reside na relação intrínseca entre a causa formal e final. A forma corresponde à *essência* do ser. Por outro lado, a realização ou o fim desse ser é a realização plena de sua forma. Ora, para Aristóteles a forma do homem é sua alma. Esta se divide em três partes. Primeiro, a vegetativa, que é responsável pela nutrição e crescimento, a qual o homem compartilha com os demais seres. Depois, temos a parte desiderativa, responsável pelas sensações e afecções. Apesar do homem compartilha-la com os demais animais, no caso humano têm-se uma diferença, a saber, ela pode se orientar pela razão. Por fim, temos a alma racional, própria do ser humano.

Assim, a forma homem é a alma racional, seja ela utilizada para guiar suas ações ou na atividade contemplativa. Ora, se definimos o fim como realização plena da forma, devemos concluir que a realização do ser humano é a atividade da alma racional segundo a excelência. Dessa forma, fica evidente o movimento teleológico da ética aristotélica de atualização da essência humana. É preciso ressaltar a semelhança desse movimento de atualização com o proposto por Henrique Vaz.

A BEATITUDE SEGUNDO SANTO AGOSTINHO

Como descendente da tradição cristã, Lima Vaz utiliza em suas obras vários conceitos presentes na patrística e na filosofia medieval. Um dos grandes autores desse período que inspirou nosso filósofo ouro-pretano na elaboração de sua obra foi, sem dúvida, santo Agostinho. É preciso, desse modo, lançar um olhar sobre a categoria de *beatitudo*⁴ do mestre cristão a fim de encontrar a gênese do pensamento vaziano.

Agostinho, em *A Vida Feliz* (AGOSTINHO, 1998), conceitua a beatitude como bem superior para o ser humano. Como o homem se divide em corpo e alma, sendo que a alma é superior ao corpo, a beatitude somente pode ser um bem da alma. Ora, para Agostinho a alma humana é a alma racional. Sendo assim, a felicidade consiste no bom uso da razão, o que é tematizado pelo conceito de sabedoria. Desse modo, Agostinho associa diretamente o conceito de sabedoria ao conceito de felicidade. A sabedoria é, para o filósofo, via de acesso

4 Esse conceito encontra-se, sobretudo no livro sobre a vida feliz, in: AGOSTINHO. *Soliloquios e a Vida Feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.

à beatitude⁵. Assim, a questão sobre a felicidade apresenta-se indissociável da necessidade da definição de sabedoria.

A sabedoria é definida, em primeiro lugar, como uma forma de conhecimento. Tal como a ciência, é ela um saber seguro. Entretanto, ela possui objetivos distintos dos relativos ao saber científico. A ciência é uma atividade própria da razão inferior. Sendo assim, ela está focada em conhecer para agir no mundo, a fim de satisfazer o indivíduo. A sabedoria, por sua vez, é própria da razão superior e tem como objetivo a contemplação, não a ação.

Dessa contemplação o homem reconhece a *ordem* que rege o universo. Tal ordem é a disposição correta dos seres operada por Deus. Como ensina Lima Vaz (VAZ H. C., 1999) conceito de *ordem* é ideia diretriz que perpassa todo o pensamento agostiniano e, por isso, daremos especial atenção a essa noção. Ela se apresenta em duas faces. Primeiro, a face ontológica, na qual articula o múltiplo da experiência e o refere ao Princípio do qual provém. Depois, temos a face ética, na qual impõe como norma ao agir essa ordenação ontológica. Há, dessa forma, uma íntima relação entre essas duas faces da ordem.

O homem, como ser racional, pode reconhecer essa ordem a qual está inserido. Entretanto, como ser de vontade, pode optar por segui-la ou desprezá-la. O problema moral agostiniano versa muito mais sobre a adesão da vontade à *lei eterna* que seu reconhecimento natural. É preciso, nesse momento, esclarecer o que é essa Lei Eterna.

A Lei Eterna consiste no reconhecimento da ordem disposta por Deus. Essa lei ilumina nossa consciência e exige que tudo esteja corretamente ordenado. Em nós, essa lei é transcrita sob a forma de uma lei natural, que aparece como prescrições de nossa consciência de respeitar tal ordenação.

Ao criar, Deus confere um grau de bondade a todo os seres. Desde a menor criatura à mais perfeita, todas apresentam algum grau de bondade. A questão, então, é saber que, apesar de todas serem boas em sua essência, já que provêm de Deus, não são elas igualmente boas. É preciso que o homem respeite a ordem de bondade entre os seres e os utilize com propriedade. O cumprimento dessa ordem é que guia o homem pelos caminhos da virtude. A vontade⁶ ou não de cumprir a lei natural é o que determinará a moralidade do homem. Entretanto, é ainda preciso esclarecer qual é o princípio da vontade, que determina a aceitação ou não da *ordem*.

Segundo Agostinho, há um peso natural que impele a vontade do homem a buscar o seu lugar de repouso. Tal peso é o amor. O amor é aqui entendido como motor da vontade,

5 Segundo Gilson, a sabedoria em Santo Agostinho pode ser definida como a verdade pela qual o homem vê o soberano bem e o possui. In: GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros. São Paulo: Conselho Editorial; Paulus, 2006.

6 Para Agostinho a vontade é determinante para a moralidade. Não basta apenas conhecer o bem, mas é preciso quere-lo, a fim de possuí-lo. Isso porque é a vontade que nos move em direção a um bem. Cf.: GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros. São Paulo: Conselho Editorial; Paulus, 2006.

o qual faz ela tender por uma direção ou outra. Dessa forma, não há um amor ocioso. Ele sempre está a produzir algo. Contudo, o seu produto pode ser bom ou mau, de acordo com a intenção que animou o agente. O problema moral consiste, então, não em *se* devemos amar, mas *o que* devemos amar e até que ponto.

Desse modo, o valor do amor determina o valor da vontade e essa, por sua vez, o valor do ato. Se o amor for bom, serão bons vontade e ato. Se o amor for mau, corresponderão a vontade e o ato. Não há paixão boa ou má por si mesma, mas depende do amor que as anima. Assim, o amor corretamente empregado é o motor que conduz a vontade aos caminhos da virtude. Tal amor ordenado conduz, desse modo, ao amor de Deus. Segundo agostinho, quando amamos nós tendemos à unidade com o objeto do amor. Assim, o amor a Deus é garantir sua posse e, em consequência, a posse da ordem correta para amar tudo e, desse modo, a posse da vida feliz.

É importante notar que também se faz presente em Agostinho certo movimento de atualização. O homem, por meio do amor tende ao bem e, desse modo, a Deus. Entretanto, somente ordenando esse amor, por meio da sabedoria, pode ele alcançar esse sumo bem.

A BEM-AVENTURANÇA SEGUNDO SÃO TOMÁS DE AQUINO ⁷

Tomás de Aquino foi, certamente, uma das grandes inspirações intelectuais para Henrique Vaz. De fato, foi em Tomás de Aquino que se operou a mais brilhante síntese entre o pensamento cristão e o entendimento grego, sobretudo aristotélico. Vamos, nesse momento, abordar os principais temas da ética tomista e mostrar como se operou essa conciliação.

É preciso recordar, primeiramente, que Tomás de Aquino é sobretudo Teólogo. Dessa forma, ele opera a conciliação da filosofia grega com a teologia cristã dando prioridade a inteligência da fé. Assim, os textos tomásicos podem ser lidos segundo duas chaves, a saber, a chave teológica e a chave filosófica. Tais chaves não se opõem, mas se complementam e dão acesso à verdade do texto.

Disso podemos concluir que a ética de Tomás de Aquino não inflecte em uma ética mais aristotélica que cristã em nenhum de seus momentos. Na verdade, o que se opera aqui é a utilização e interpretação da *Ética a Nicômaco* segundo as exigências da moral evangélica, recebida sobretudo das análises de Santo Agostinho. Agora que esclarecido esse ponto, passemos a investigação da obra propriamente de Tomás de Aquino.

Para santo Tomás, assim como para toda a tradição clássica, a ética tem como fundamento uma metafísica. As noções matriciais de sua ética são, segundo Lima Vaz (VAZ H. C., 1999, p. 216), as de *perfeição* e *ordem*. Tais conceitos são correlatos em se tratando da ontologia tomásica. A ordem não é senão a correta disposição dos seres segundo o grau de perfeição

⁷ Analisamos a segunda parte da primeira seção da Suma Teológica. In: TOMAS DE AQUINO. Suma Teológica. Volume III, seção I, parte II. Questões 1-48. São Paulo: Loyola, 2003.

que cabe a cada um. Tal noção de ordem é proveniente de Santo Agostinho e, em Tomás de Aquino, é conjugada com a noção aristotélica de perfeição como *ato*.

Assim, a ação humana recebe o selo de sua perfeição ao inserir-se livremente na ordem do universo. Ora, como esclarece Lima Vaz (VAZ, 1999, p. 216), “a noção de *perfeição*, sendo logicamente conversível a noção de *ser*, não e senão outra expressão da noção de *bem*. Por outro lado, a noção de *ordem* implica necessariamente, do ponto de vista ontológico, a noção de *fim*.” Assim, opera-se uma estrutura teleológica metafísica de bem e fim na ordem da ação, muito semelhante ao analisado em Aristóteles.

Desse modo, cada ser é levado à perfeição enquanto age e se orienta em vista do fim. Entretanto, diferentemente de Aristóteles, o fim de cada ser não é mais um fim específico. O bem já não é próprio de cada coisa, mas há um Bem soberano comum a todos e fim último de todo ser. Tal bem final é Deus.

O que vai diferenciar os demais seres, então, não é o fim, mas o movimento pelo qual tende a ele. De todas as criaturas, o homem retorna a Deus de modo original. Enquanto que nos demais seres, que são privados de razão, tal retorno é imposto, ao homem é confiado. De fato, somente ao ser humano é dado orientar-se a si mesmo em vista do fim, através do uso de sua razão e vontade. Dessa forma, possui o homem um status diferenciado na hierarquia dos seres. É ele afirmado como *imagem de Deus*. Como tal, é considerado *capaz de Deus*, ou seja, capaz de alcançar o sumo bem. Entretanto, como vimos, esse movimento de retorno a Deus ou de busca da *bem-aventurança* é confiado ao homem, não imposto. Isso ocorre porque ser imagem de Deus não é senão ser dotado de inteligência e vontade.

Agora que definido a estrutura teleológica da realização humana, devemos investigar em que consiste essa bem-aventurança. Para São Tomás de Aquino o objeto ao qual tende a vontade humana é sempre um bem. Entretanto, em se tratando do sumo bem, deve ele locupletar o movimento de aspiração da vontade, de modo que nada mais seja desejado uma vez que ele é possuído. Assim, a bem-aventurança não pode residir na posse de bens participados. Somente o sumo bem, ou seja, Deus, pelo qual tudo recebe seu grau de bondade, pode ser o objeto último da vontade. Assim, podemos definir a beatitude como visão da essência divina, isto é, do bem último.

Contudo, a essência de Deus não é acessível senão pela própria graça ou dom de Deus em revelá-la. Assim, opera-se na obra tomista a tensão entre natureza e graça na ordem da busca da bem-aventurança. Para tanto, Tomás de Aquino recorre à distinção entre beatitude perfeita e imperfeita para solucionar essa tensão.

De fato, pelas forças humanas é impossível alcançar a bem-aventurança perfeita, já que ver a Deus em sua essência está acima da natureza humana. Desse modo, ver Deus face a face está acima de toda criatura e, portanto, é algo propriamente sobrenatural. Assim, sua visão exige meios igualmente sobrenaturais, cedidos somente por Aquele que está acima de toda natureza criada, isto é, Deus.

Porém, isso não exime o homem de responsabilidade. Se da parte de Deus a bem-aventurança é oferecida ao homem gratuitamente, da parte do homem ela somente pode ser aceita por meio dos atos meritórios. Assim, como foi dito, se a bem-aventurança consiste na visão de Deus, que é a própria bondade, sua aceitação implica na retidão da vontade que conduz a Ele. Uma vez contemplado o bem em sua essência, a vontade sente-se de tal modo completa que não mais se desvia, implicando desse modo em uma vida reta.

A bem-aventurança imperfeita, por sua vez, corresponde à *eudaimonia* aristotélica. É ela alcançada pelo agir virtuoso do homem, racional e livre, capaz conduzir suas ações ao bem último, que também atua como primeiro princípio de toda ação que visa o bem.

CONCLUSÃO

Como pudemos ver, Lima Vaz utiliza vários elementos da tradição para elaboração de sua categoria de realização. O ponto a ser notado é que em todos os autores clássicos analisados se opera uma passagem de atualização da essência já dada em uma forma mais completa na realização. Em Aristóteles vimos essa passagem no conceito de *eudaimonia*, que designava a atividade da alma racional segundo a excelência. Agostinho, por sua vez, aponta esse movimento na busca do Bem supremo, ou seja, Deus, por meio do amor corretamente ordenado. Por fim, Tomás de Aquino opera a síntese entre os dois primeiros filósofos. A *bem-aventurança* em Santo Tomás é o retorno do homem como *imagem de Deus* ao seu criador por um movimento próprio, realizada mediante a atos virtuosos.

Em Lima Vaz, também se faz presente esse movimento da passagem do ato primeiro ao ato segundo. Na categoria de *pessoa*, o ser humano é essencialmente estrutura e relação, mas se realiza somente efetivando sua *essência* em uma *existência* que é, como pudemos ver, um existir ético. Nesse ponto, Lima Vaz é tributário da tradição.

Entretanto, o filósofo brasileiro também possui originalidade na elaboração de sua categoria. Ora, enquanto que nos autores clássicos percebemos que a realização é quase sempre caminhada prioritariamente solitária do homem rumo ao bem final, o método dialético vaziano impede essa autossuficiência. De fato, para Henrique Vaz o ser humano não pode realizar-se fora das relações, que também constitui essencialmente a pessoa humana. Nesse ponto, Lima Vaz avança significativamente na elaboração da categoria de realização ao se comparar com os demais autores analisados.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

AGOSTINHO. *Solilóquios e a Vida Feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros. São Paulo: Conselho Editorial; Paulus, 2006.

OLIVEIRA, Cláudia. *Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2013.

TOMAS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Volume III, seção I, parte II. Questões 1-48. São Paulo: Loyola, 2003.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia V: Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

Dados do autor

Vitor Luiz Viana Figueiredo. Graduado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), mestrando em Filosofia pela mesma instituição.

Endereço do autor: Rua São Vicente de Paulo, 70, Angicos, Vespasiano. Telefone de contato: (31) 99600-4252. Correio eletrônico: vitorluizvf@hotmail.com

A Hermenêutica do Deuteronômio em Mateus 5, 20-48

Renan Marcos Larocca¹

Resumo: Os seis exemplos dados por Jesus (Mt 5,21-47), desenvolvendo a tese de que não veio abolir a Lei e os Profetas (Mt 5,17-19), radicalizam, na continuidade-descontinuidade, a vontade de Deus presente no Antigo Testamento. Os ensinamentos do Mestre (Mt 5,2; 11,28-30) insistem na interiorização da Lei mosaica, para além do legalismo dos escribas e fariseus. Essa é sua novidade em relação à comunidade formativa judaica do séc. I. O modo de agir dos discípulos, sua justiça, deverá ser superior, na contramão da prática do judaísmo formativo. O artigo analisa as seis ilustrações de superação da Lei veterotestamentária para verificar como o Deuteronômio é relido e reinterpretado a partir de uma nova concepção de fé.

Palavras-chave: Lei. Deuteronômio. Hermenêutica. Justiça superior.

Abstract: The six examples given by Jesus (Mt 5,21-47), developing the thesis that he did not abolish the Law and the Prophets (Mt 5,17-19), radicalize, in continuity-discontinuity, the will of God present in the Old testament. The teachings of the Master (Mt 5,2; 11,28-30) insist on the interiorization of the Mosaic Law, in addition to the legalism of the scribes and Pharisees. This is its novelty in relation to the Jewish formative community of the first century. The disciples' way of acting, their justice, must be superior, against the practice of formative Judaism. The article analyzes the six overcoming illustrations of the Veteran Testament Law to verify how the Deuteronomy is reread and reinterpreted from a new conception of faith.

Keywords: Law. Deuteronomy. Hermeneutics. Superior justice.

1. INTRODUÇÃO

O autor do Evangelho de Mateus, escrevendo para sua comunidade de maioria judaica, destaca o papel da Lei e dos Profetas, ao narrar a vida de Jesus. O evangelista leva em conta seus leitores, isto é, sua comunidade de fé. O ambiente vital da comunidade de Mateus, após a destruição do Templo, por volta dos anos 70, era marcado pela presença de uma liderança que estava em processo de formação da fé judaica, em torno da Lei, já que o Templo não mais existia. A Lei era afirmada sem reservas. Apesar de ser um grupo dentre tantos, a comunidade de Mateus reafirmava a importância da Lei, ao lado dos “escribas e fariseus”. O modo como seguiam a Lei entre eles era diferente. Overman (1997, p. 35) sintetiza a forma como os grupos judaicos centralizavam a Lei e sua interpretação para legitimar a sobrevivência da

1 Renan Marcos Larocca fez a sua iniciação científica entre 2018 e 2019, como bolsista do CNPq, enquanto cursava a graduação em Teologia na FAJE, que foi concluída em 2019. Foi orientando do Prof. Dr. Jaldemir Vitorio, e teve seu plano de trabalho vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “Tradições teológicas do Novo Testamento”, ligado ao grupo de pesquisa “A Bíblia em leitura cristã”. Seu artigo foi indicado pela instituição ao 17º Prêmio Destaque na Iniciação Científica e Tecnológica do CNPq em 2020 (referência 2019). Renan é também graduado em Filosofia (2015) pelo Centro de Estudos Superiores Sagrado Coração de Jesus (CES). E-mail do autor: renan.larocca@hotmail.com

comunidade: “Era por meio da Lei que as comunidades sectárias podiam legitimar sua própria posição e denunciar a de seus adversários”.

Mateus usa a tradição para fundamentar a vida de Jesus e a vida da comunidade. Esta é o verdadeiro Povo de Israel. O Jesus de Mateus plenifica as Escrituras, desde o seu nascimento, vivendo-as radicalmente, focando o querer original do Pai. Nesse sentido, as Escritas se cumprem Nele. Seus discípulos, portanto, são chamados a plenificar as Escrituras, nos passos do Mestre. Este é o pano de fundo do Evangelho de Mateus. Jesus interpreta a Lei, sem excluí-la. As perícopes de conflito e a citação de cumprimento (5,17-20; 12,1-8; 15,1-20; 22,34-40) mostram que “Mateus está combatendo e respondendo às afirmações de seus oponentes judaicos de que sua comunidade não segue a Lei” (OVERMAN, 1997, p. 92).

A comunidade de Mateus segue a Lei, como Jesus. Porém, **é chamada a não seguir os exemplos dos escribas e fariseus**. Antes, deve ter uma justiça superior (5,20), tendo como modelo a perfeição de Deus (5,48). As seis antíteses (5,21-47) são exemplos da radicalização da Lei mosaica. O presente artigo pretende analisar como o Jesus da comunidade de Mateus interpreta de maneira radical a Torá de Deus dada ao Povo antes de entrar na Terra, por meio de Moisés. O Deuteronômio, contendo as palavras de Moisés em seu último dia de vida (Dt 1,1-3; 34), em Moab, retoma a Lei dada no Sinai, onde Deus fez aliança com Israel (Dt 5,1-5; 28,69). “Os mandamentos do Dt **são antes uma grande explicação do mandamento do amor por Javé e de apego** exclusivo a ele (Dt 6,4s). [...] o Dt **não ensina um caminho legalista**” (Von RAD, 1973, p. 230-231). A questão de fundo diz respeito ao como o Deuteronômio é interpretado nas antíteses de Jesus (5,20-48).

2. TRADUÇÃO INSTRUMENTAL²

O primeiro passo consistirá em estabelecer o texto evangélico, objeto de nossa análise. Ei-lo numa tradução instrumental de Mt 5,20-48:

²⁰ Pois digo-vos (que): se vossa justiça não superar a dos escribas e fariseus, não entrarei no reino dos Céus.

²¹ Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás!

Quem matar será culpado diante do juízo.

²² Eu, porém, vos digo (que):

Todo o que se irar contra seu irmão será culpado diante do juízo;

e quem disser ao seu irmão: raca, será culpado diante do sinédrio;

e quem disser: tolo, será culpado para a geena de fogo.

2 Tradução literal de J. KONINGS (2005, p. 34-37).

²³ Portanto, quando apresentares tua oferta ao altar
e aí te lembrares que teu irmão tem algo contra ti,

²⁴ deixa a oferta diante do altar
e volta, primeiro, faz um pacto com teu irmão
e então vai apresentar a tua oferta.

²⁵ Sê benévolo para com teu adversário, depressa, enquanto estás com
ele a caminho,

para que teu adversário não te entregue ao juiz, e o juiz ao subordina-
do, e sejas lançado na prisão.

²⁶ Amém, te digo: não sairás dali até que pagues o último quadrante.

²⁷ Ouvistes que foi dito? Não cometerás adultério.

²⁸ Eu, porém, vos digo (que): todo o que olhar para uma mulher para
a cobiçar já adulterou com ela no seu coração.

²⁹ Se teu olho direito te scandaliza, tira-o fora e lança (longe) de ti,
pois é melhor para ti que pereça um de teus membros e não todo o
corpo seja lançado à geena.

³⁰ E se a tua mão direita te scandaliza, corta-a e lança (longe) de ti,
pois é melhor para ti que pereça um de teus membros e não todo o
corpo se vá à geena.

³¹ Foi dito: Quem despedir sua mulher dê-lhe um (atestado de) di-
vórcio.

³² Eu vos digo (que): todo o que despedir sua mulher –fora o caso de
porneia– faz ela ser adúltera,
e quem se casar com uma despedida comete adultério.

³³ Ouvistes (novamente) que foi dito aos antigos: Não perjurarás, mas
pagarás ao Senhor os teus juramentos.

³⁴ Eu, porém, vos digo não jurar de todo, nem pelo céu, porque é o
trono de Deus;

³⁵ nem pela terra, porque é o escabelo de seus pés;
nem por Jerusalém, porque é a cidade do Grande Rei,

³⁶ nem por tua cabeça jurarás, porque não és capaz de fazer branco ou
preto um único cabelo.

³⁷ Mas seja vossa palavra: sim, sim, não, não; o que exceder disso é do maligno.

³⁸ Ouvistes que foi dito: Olho por olho e dente por dente!

³⁹ Eu vos digo: não vos oponhais ao maligno!

Mas, a quem te esbofeteia na (tua) face direita, vira-lhe também a outra!

⁴⁰ E ao querendo entrar em juízo contigo e tomar a tua túnica, dá-lhe também o manto!

⁴¹ E quem te requisita por uma milha, vai com ele duas!

⁴² Ao pedindo-te, dá, e ao querendo receber empréstimo de ti não vires as costas.

⁴³ Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo!

⁴⁴ Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai por aqueles que vos perseguem,

⁴⁵ para que vos tornei filhos do vosso Pai que está nos céus;

porque o sol se levanta sobre malignos e bons e ele faz chover sobre justos e injustos.

⁴⁶ Pois se amais os que vos amam, que salário tendes?

Não fazem o mesmo os publicanos?

⁴⁷ E se saudais somente os vossos irmãos, que fazeis demais?

Não fazem o mesmo também os gentios?

⁴⁸ Portanto, sede vós perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito.

3. DELIMITAÇÃO DO TEXTO

O versículo 5,19 está inserido no bloco 5,17-19, onde Jesus expressa sua disposição de cumprir plenamente a “Lei e os Profetas” (5,17) e insiste na gravidade de se “violiar um só desses menores mandamentos e ensinar os homens a fazerem o mesmo” (5,19). Em 5,20, Jesus passa a insistir com os seus discípulos na importância de praticar uma justiça que ultrapassa a dos escribas e fariseus. Nos versículos 5,21-48, ele mostra como os discípulos devem interpretar alguns mandamentos do decálogo.

A próxima perícopes retoma a temática da superação da justiça dos escribas e fariseus pelos discípulos, repensando a piedade judaica (6,1-18) (VITÓRIO, 2017, p. 46). Jesus contrapõe os atos de justiça praticados pelos escribas e fariseus “diante dos homens para serdes vistos por eles” (6,1) com aquilo que deve ser o modo de agir do discípulo do Reino com seu agir discreto e escondido. A esmola, a oração e o jejum devem ser sinceros, praticados diante de Deus (6,4.6.818), que tudo vê em segredo.

4. O TEXTO NO CONJUNTO DO SERMÃO DA MONTANHA

Antes de expor a estrutura das seis antíteses, emolduradas pela exigência de superar a justiça dos escribas e fariseus a partir do modo de agir de Deus, faz-se necessário situar a perícopes na estrutura do discurso da montanha, relacionando-a com 5,20-48.

O ‘discurso’ começa com uma espécie de prólogo, as bem-aventuranças (5,3-12). Em 5,13-20, segue-se a abertura propriamente dita. O corpus do ‘discurso’ é formado por três grandes partes, as chamadas seis ‘antíteses’ (5,21-48), as três instruções sobre a beneficência, oração e jejum (6,1-18[24]), e as instruções individuais para a orientação fundamental e para a práxis de vida cristã, com vistas à segurança da existência, ao julgamento e ao relacionamento com Deus e com as pessoas (6,19[25]-7,12). A conclusão do discurso (7,13-27) consiste em quatro seções antiteticamente concebidas, a última das quais, de certa forma, coloca como ‘epílogo’ a parábola da construção da casa sobre a rocha ou sobre a areia (7,24-27) (ZEILINGER, 2008, p. 21-22).

Tendo como pano de fundo as bem-aventuranças, o proêmio (5,13-19) capta a atenção dos ouvintes, colocando o tema central do discurso: a justiça dos discípulos, as boas obras, conforme o pleno cumprimento de Jesus com relação ao querer do Pai, deve brilhar e dar sabor ao mundo (ZEILINGER, 2008, p. 23).

O desenvolvimento da tese se dá em três partes. Na primeira (5,21-48), o autor desdobra, em seis exemplos, o tema central de seu discurso, que é a prática da justiça para entrar no Reino dos Céus. O mesmo tema retorna na segunda parte do desenvolvimento da tese, quando também, em 6,1 apresenta o tema da justiça nas três obras de piedade (6,2-4.5-6.16-18). Em seguida, ainda nesta parte central da argumentação, são articuladas três sentenças³ (6,19-21.22-23.24). Na terceira parte (6,19-7,12), “os textos tematizam o relacionamento com as demais pessoas em referência a Deus” (ZEILINGER, 2008, p. 26), terminando com a regra de ouro, ao apresentar as boas obras feitas para os outros como resumo da Lei e dos Profetas (7,12), núcleo da tese (5,13-20). A paternidade de Deus perpassa toda a argumentação (5,48;

3 “[...] a tríada de sentenças quer esclarecer que o entesourar nos céus, mediante a prática da ‘justiça’, só é possível àquele que possui ‘olho’ transparente, singelo e, por isso, permite enxergar corretamente, de modo que ele ‘não tem dúvidas’ de que não pode servir a dois senhores” (ZEILINGER, 2008, p. 25).

6,4.6.18.32; 7,11), bem como os vários exemplos, próprios da retórica deliberativa, ao visar um modo exemplar de conduta. Assim, o modo de conduta dos discípulos, que têm o Pai como modelo gera uma comunidade de irmãos (23,8) (BARBAGLIO, 2014, p. 119).

Na parte final (7,13-27), sem repetir toda a argumentação, recapitula-se o discurso feito até o momento, para que o ouvinte assuma uma posição. No sermão da montanha, a decisão se dá entre os caminhos que conduzem à perdição ou à vida (7,13-14), que geram frutos ruins ou bons (7,15-20), dependendo da prática ou não da vontade do Pai (7,21-27). Ocorrem, nessa altura, as emoções de esperança e medo, dependendo do caminho que se escolhe (ZEILINGER, 2008, p. 29-28).

Segundo Overman (1997), no conjunto da obra mateana, existem perícopes de conflitos, que devem ser lidas ao lado de nossa perícopa (12,1-8; 15,1-20; 22,34-40), em que Jesus interpreta a Lei, sem aboli-la, resgatando seu espírito, diante de questionamentos dos fariseus. A maneira correta de interpretar a Lei, resumidamente, tem como referência a misericórdia (12,7; Os 6,6), que aproxima de Deus (15,8) e orienta a relação com o próximo (22,34-40). Alguns escribas e fariseus, ao contrário, se distanciavam de Deus e dos outros, ao insistir em sua interpretação da Lei à margem da misericórdia. Por isso, Jesus pede que seus discípulos superem esse modo de entender a vontade de Deus, para serem “perfeitos como o Pai é perfeito” (5,48).

5. GÊNERO LITERÁRIO

As “antíteses”, como forma de contrapor a justiça dos escribas e fariseus à dos discípulos, são uma forma linguística utilizada pelos judeus da época. O método segue a forma rabínica de contrapor uma teoria à outra, sem, contudo, desprezar a Torá, mas justificando suas interpretações que, por vezes, eram contraditórias (ZEILINGER, 2008, p. 92). “O Mestre, sobre a montanha, não revoga a Lei; ao contrário, aprofunda a instrução divina à medida que, servindo-se de exemplos, interpreta-a e atualiza-a radical e essencialmente” (ZEILINGER, 2008, p. 92).

6. ESTRUTURA, ESTILO E DESENVOLVIMENTO

O modo como Mateus desenvolve os seis exemplos de como a justiça dos discípulos deve superar a dos escribas e fariseus se estrutura pela repetição “Ouvistes” e “Eu vos digo”, sobre o homicídio, o adultério, o divórcio, o juramento, a vingança e o ódio ao inimigo. Para Dumais (1998, p. 33), a primeira, segunda e sexta antíteses aprofundam o Antigo Testamento. A terceira, quarta e quinta antíteses ab-rogam a Lei. No plano literário-temático, Zeilinger (2008, p. 93) sugere um bolo tripartido, delimitado pelo uso do aoristo em 5,21.33 e pelas temáticas próximas, adultério-divórcio e vingança-amor.

A primeira antítese se divide em três partes. A primeira parte expõe o mandamento de não matar e a consequência do ato, que é ser culpado diante do juízo (Dt 5,18; 17,8-13; Mt 5,21), e a radicalização da interpretação de Jesus, ao dizer que a ira contra o irmão já leva ao juízo (5,22). Jesus desdobra a antítese, repetindo o termo irmão e outras atitudes que desembocam no sinédrio e na geena, quando se diz ao irmão *raca* ou *tolô*⁴. O estilo se mantém: irar-se, dizer *raca* ou *tolô* ao irmão levam o culpado, respectivamente, ao juízo, sinédrio ou à geena. Em 5,23-24, a partir do “portanto”, a interpretação de Jesus é concretizada na conexão que faz entre relações fraternas e culto. O termo “irmão”, novamente, aparece duas vezes (5,23.24), e “oferta”, três vezes (5,23.24.24). Na terceira parte (5,25-26), a atitude benévola de reconciliação com o acusador pode, sem passar pelo juiz, evitar a prisão. Desdobra-se, nessa última parte, o tema da reconciliação com o irmão antes de apresentar a oferta ao altar, referida na segunda parte. Reconciliação é o oposto de ira ou das palavras ofensivas, *raca* ou *tolô*, que podem matar o irmão (ZEILINGER, 2008, p. 95).

A segunda (5,27-28) e a terceira (5,31-32) antíteses podem ser analisadas juntas, pois se referem ao adultério (5,27.32). Cita-se, na segunda antítese, o mandamento “Não cometerás adultério” (5,27; Dt 5,18) com a mulher alheia e, na terceira antítese, a dispensa da própria mulher com um atestado de divórcio (5,31; Dt 24,1-3), considerada também adultério (5,32). A interpretação do sexto mandamento, por Jesus, sublinha a importância da intenção, do coração⁵, diante de Deus, antes da ação (5,28; 15,19). O dito sobre o olho direito que leva ao escândalo (5,29) retoma o olhar cobiçoso. O dito sobre a mão direita (5,30) refere-se às mãos que dão um atestado de divórcio (5,31) e se laçam à mulher cobiçada, para possuí-la como objeto (5,28). Em todos os casos, para não ser lançado à geena, deve-se cortar e lançar longe tudo o que escandaliza as relações matrimoniais (5,29-30). (ZEILINGER, 2008, p. 105-106).

A quarta antítese (5,33-37), segundo Zeilinger (2008, p. 121-128), apresenta a interpretação de Jesus sobre o juramento de forma imperativa. “Seja vossa palavra: sim, sim, não, não” (5,37). Os quatro exemplos (5,34-36) referem-se ao nome de Deus, que não podia ser pronunciado. O céu, a terra e Jerusalém são, respectivamente, o trono de Deus, o escabelo de seus pés e a cidade do Grande Rei. “Quando ele jura pela própria cabeça, então jura, em última instância, por sua vida concreta, que lhe é concedida por Deus até quanto a cor de seus cabelos” (ZEILINGER, 2008, p. 124). Os duplos “não” e “sim” significam a certeza da palavra do discípulo diante de Deus, dos outros e de si mesmo, sem juramentos a Deus.

As duas últimas antíteses (5,38-47) se relacionam quanto ao tema, da mesma forma como aparece em Lc 6,27-36, sobre o amor ao próximo. A quinta antítese, conforme Zeilinger (2008, p. 129), estrutura-se com a citação da lei do talião (5,38), a abolição dessa lei por Jesus

4 Essas palavras são, para a época, insulto, ofensa, contra um irmão da comunidade, sendo motivo de culpa no tribunal e até a geena de fogo. Chama o outro de *raká*, por exemplo, é reduzi-lo a nada, pois, literalmente, significa “cabeça oca” (OVERMAN, 1997, p. 101). Essas palavras ofensivas podem ser traduzidas, hoje, por tantas palavras que, moralmente, matam o próximo (VITÓRIO, 2017, p. 42).

5 *Kardia*, em linhas gerais, significa “a vida interior, o centro da personalidade e o lugar onde Deus Se revela aos homens [...] ocorrem naquelas passagens que falam do estado do homem diante de Deus” (SORG, 2000, p. 426).

(5,39), três exemplos práticos (5,39b-41), um mandamento e uma proibição sobre o empréstimo, não mais sobre como responder à violência, mas àquele que, no dia a dia, pede algo (5,42). A sexta antítese (5,43-47) coloca em paralelo amar e orar pelos inimigos ou perseguidores (5,44). Tal ação tem como resultado tornar os discípulos “filhos do vosso Pai que está nos céus” (5,45a). A fundamentação está em outra metáfora: o sol e a chuva aparecem para os bons, justos e malignos, injustos (5,45b). Os demais versículos seguem a mesma lógica comparativa, em forma de paralelismo e interrogações. Amar o que nos amam e saudar os próprios irmãos, os publicanos e os gentios não fazem o mesmo? (5,46-47).

Após a análise da estrutura, estilo e desenvolvimento de cada antítese, em que Jesus interpreta alguns exemplos da Lei mosaica, o próximo passo do estudo consistirá em focalizar a relação das interpretações de Jesus, paradigmas da justiça superior de seus seguidores, com o Deuteronômio, realçando possíveis continuidade e descontinuidade.

7. INTERTEXTUALIDADE DOS EXEMPLOS DE JUSTIÇA SUPERIOR COM O DEUTERONÔMIO

A intertextualidade visa a relação dos seis exemplos de justiça superior com o Deuteronômio, para verificar sua continuidade ou descontinuidade. A justiça superior, exigida dos discípulos por Jesus, é totalmente estranha ao Deuteronômio ou tem raízes que permanecem nas interpretações de Jesus?

O primeiro exemplo que Jesus oferece do modo como o discípulo deve interpretar a Lei, que não é abolida (5,17), para agir de maneira superior aos escribas e fariseus, consiste na radicalização do quinto mandamento “Não matarás” (Dt 5,17; Mt 5,21-26). Jesus supera o sentido literal do matar fisicamente o outro, num assassinato. “[...] até a injúria verbal, que imputa ao irmão um defeito moral, apresenta a mesma gravidade do homicídio consumado e de aversão, dado que recebe a condenação do supremo tribunal judaico e, com certeza, a eterna perdição” (BARBAGLIO, 2014, p. 122).

O desenvolvimento do texto, como vimos acima, equivale ao matar com a ira e as palavras ofensivas o outro, visto como irmão, membro da comunidade. “Quando, pois, a rejeição interior, a proscricção e o abandono do semelhante nos tornam culpados e, ao mesmo tempo, ensinam a rejeição da parte de Deus, o doador e conservador da vida, quem pode ainda subsistir?” (ZEILINGER, 2008, p. 96). Quando alguém não vê o outro como irmão⁶ e, portanto,

6 O termo “irmão”, na tradução grega do Deuteronômio, aparece 52 vezes. Na releitura do Código de Aliança, o autor deuteronomista acrescenta o termo irmão (Ex 21,1; Dt 15,12), realçando as relações fraternas na comunidade, para além do nível familiar. Em Mateus, o termo “irmão” aparece 39 vezes. Nos seis versículos da interpretação do “Não matarás”, aparece quatro vezes.

como alguém que nos responsabiliza e pede para viver, já o matou⁷ com a indiferença. A morte física é o último estágio do processo que se inicia com o não reconhecimento do outro.

O Deuteronômio, que enfatiza a fraternidade e vê a comunidade judaíta como comunidade de irmãos que seguem a vontade do único Deus, comporta vários elementos de defesa da vida do irmão. O empobrecido, o escravo, o estrangeiro, o órfão e a viúva, por exemplo, são considerados em muitas leis como irmãos, para salvaguardar suas vidas (Dt 15,1-18; 24,10-15.17-22). A ética fraternal é a base para a defesa da vida do outro, em todos os sentidos. Um alimento, por exemplo, sobrado da ceifa, que serve para matar a fome do irmão empobrecido e evitar sua morte, tem a ver com o “Não matarás”, no sentido amplo (Dt 24,19-21). Sirácida caracteriza como assassinos aqueles que privam o pão do pobre e do assalariado (Sir 34,25-27).

O Deuteronômio esboça uma sociedade que está efetivamente consciente de grupos marginais em seu meio, mas que coloca todo o peso do argumento teológico na exigência de que a comunidade, que tem seu centro no templo em seu meio, deve sustentar estes grupos, na medida de suas forças, porque eles são membros desta comunidade. Esse programa se emancipa do Estado e do dever de cuidar do bem-estar, que na Assíria estava vinculado ao rei, e aposta em vez disso num compromisso espontaneamente aceito com o *ethos* fraternal que é considerado a vontade de Deus [...]. (OTTO, 2011, p. 139).

Baseada no dom da terra para que todos possam viver bem, ao contrário do sofrimento no Egito, toda a teologia do Deuteronômio é fundamentada na vida, que é a bênção de Deus por excelência. Tudo o que é contrário à vida e à fraternidade vai na contramão da Lei (Dt 27,16-26). “Andareis em todo o caminho que Iahweh vosso Deus vos ordenou, para que vivais, sendo felizes e prolongando vossos dias na terra que ides conquistar” (Dt 5,33). “Escolhe, pois, a vida, para que vivais tu e a tua descendência” (Dt 30,19)

A oferta no altar não pode ser contradita por alguma coisa que fira o pacto entre os irmãos. A liturgia pressupõe a relação de fraternidade, o amor a Deus que se desdobra no amor ao próximo (Mt 6,12.15; 22,34-40). Essa relação não é ruptura total com o Antigo Testamento, principalmente com o Deuteronômio. A liturgia no Templo era lugar de fraternidade, de alegria com os bens que Deus concede (Dt 12,7.12.18-19; 16,11.14-15). “E comereis lá, diante de Iahweh vosso Deus, alegrando-vos com todo o empreendimento da vossa mão, vós e vossas famílias, com o que Iahweh teu Deus te houver abençoado” (Dt 12,7).

7 “[...] o verbo *ratzah* em Dt 5,17 não é empregado no contexto de morte de guerra, na aplicação da pena de morte e na matança de animais. Nos textos em que é empregado, no entanto, ele visa proibir o derramamento de sangue inocente, protegendo a vida do próximo e preservando a paz dentro de uma comunidade diante do assassinato decidido por conta própria. Lendo-se, [...], na perspectiva hermenêutica da libertação dos hebreus da escravidão do Egito, então, percebe-se claramente a intenção do redator. Ele visa proteger e defender a vida do inocente, do fraco, do explorado e do dependente diante dos assassinos prepotentes e arrogantes que agem conta a lei ou acima dela e cuja ação é frontalmente contrária à vida social e comunitária [...]” (KRAMER, 2006, p. 139).

A oferta de sacrifícios, portanto, se tornou um meio para provocar a partilha e criar laços de fraternidade/irmandade entre todos os israelitas, especialmente os mais necessitados. Isso transparece na oferta dos dízimos anuais, que não são mais entregues para manter os santuários locais, que foram destruídos, nem para sustentar o pessoal ativo no culto. Os dízimos são, agora, consumidos pelo agricultor, por sua família e o levita. O dízimo trienal é todo ele destinado a pessoas sem terra e economicamente fracas, como o levita, o estrangeiro, o órfão e a viúva (KRAMER, 2006, p. 74).

A terceira parte do primeiro exemplo fala da reconciliação com o adversário antes de ir ao juiz e, se for o caso, à prisão (Mt 5,25-26). No Deuteronômio, somente os casos complexos, como homicídio, contenda, lesão física e questões de litígios, que não forem resolvidas pelos escribas e juizes da cidade (Dt 16,18-20), são levados aos juizes de Jerusalém (Dt 17,8-13). Jesus vai mais fundo ainda, propondo a solução dos problemas antes de levá-los ao juiz.

Os segundo e terceiro exemplos (5,27-32) de justiça superior dos discípulos são radicalizados por Jesus. O adultério já acontece no coração, quando se olha para uma mulher, cobiçando-a (5,28). O olhar desejoso implica as mãos que possuem o próximo. É um movimento do coração à mão, pelo olhar. Esse modo de cometer adultério deve ser cortado pela raiz. O desejo da mulher do próximo era proibido no Deuteronômio (Dt 5,21). Havia, também, leis que salvaguardavam a dignidade da mulher em caso de falsa acusação do marido ou estupro (Dt 22,13-27). Contudo, Jesus, como salienta Barbaglio (2014, p. 132), coloca “a dupla proibição no mesmo plano”. Adultério é desejar a mulher do próximo. O peso do homem e a inferiorização da mulher se percebe na carta de divórcio dada apenas pelo homem (Dt 24-1-3). Comete adultério não somente a mulher despedida, mas também o homem que trata a mulher alheia como objeto de seu olhar libidinoso (BARBAGLIO, 2014, p. 132).

A atitude interior, no Deuteronômio está ausente? O termo coração, que expressa a dimensão íntima e espiritual do ser humano, na tradução grega do Deuteronômio, aparece quarenta e duas vezes. O querer de Deus, dado por meio de Moisés, antes de entrar na terra (Dt 1,1-5), não pode ser esquecido pelo coração (Dt 5,29). “Estejam no teu coração estas palavras que hoje te ordeno” (Dt 6,6). O contrário também parte do coração. Esquecer o Senhor, sua Aliança e seus mandamentos, pode decorrer da exaltação do coração (Dt 8,11-16). “Não digas em teu coração: ‘Foi minha força e o poder de minha mão que me conseguiram essa riqueza’” (Dt 8,17). De todo o coração, o Povo deve guardar os mandamentos de Deus, para o bem (Dt 10,12-15). Para além da circuncisão externa, deve-se circuncidar o coração! (Dt 10,16). A atitude interior diante do irmão pobre não pode ser de indiferença. Antes, deve-se abrir generosamente a mão em sua necessidade, sem olhá-lo com má vontade. A ajuda ao pobre, antes de ser apenas uma ajuda externa, deve ser “sem má vontade em teu coração” (Dt 15,7-11). Nesse caso, o escândalo é o olhar indiferente ao irmão pobre, com as mãos e o coração fechados para ajudá-lo!

A terceira antítese (5,31-32), tirada de Dt 24,1-4, revoga o divórcio. Tanto a mulher despedida como o homem que se casa com uma despedida cometem adultério. O atestado de divórcio é fruto da dureza do coração, pois não é o querer de Deus desde o princípio (19,3-9). No Deuterônimo, para Kramer (2006, p. 167), “essa ata de divórcio é muito importante para a mulher, e até significa um certo avanço, porque ela atesta que a separação conjugal não aconteceu por causa de adultério (Jr 3,8; Is 50,1). Isso facilitaria à mulher novas núpcias”. Na época de Jesus, o atestado de divórcio assumiu, provavelmente, outra dimensão, relativizando a união querida por Deus. “A falta de concretude na expressão ‘algo inconveniente’ já levou a diferenças doutrinárias na exegese judaica do período do Segundo Templo [...] Segundo a interpretação rabínica da Mishná, já é suficiente como motivo de divórcio que o marido goste mais de outra mulher” (OTTO, 2011, p. 163).

Na quarta antítese, Jesus abole qualquer juramento a Deus, colocando a verdade da palavra do discípulo em primeiro lugar. A interpretação de Jesus, contudo, não é uma total ruptura com o Antigo Testamento. Os juramentos, na tradição antiga, tinham o objetivo de combater a mentira. Contudo, na prática judaica, começou-se a mentir também nos juramentos, que é o que Jesus abole, resgatando a verdade do discípulo em suas palavras, diante de Deus (LINK, 2000, p. 1111-1117).

No Deuterônimo, deve-se cumprir a palavra dada (Dt 23,22-24). “O que sair dos teus lábios, isso o manterás e o cumprirás, visto que prometeste livremente ao Senhor, teu Deus, o que tua boca pronunciou” (Dt 23,24). Jesus, porém, abole a promessa, pois toda a fala do discípulo deve ser verdadeira. A verdade era o pano de fundo das promessas no Deuterônimo. Em primeiro lugar, Deus jura por si mesmo, naquilo que prometeu (Dt 1,8; 4,31; 6,10; 7,8.12; 8,1.18; 29,12.13). A desobediência do Povo à Aliança é mentira, não sinceridade à palavra dita: “Tu, aproxima-te e ouve tudo o que disser o Senhor, nosso Deus, e tu nos transmitirás tudo o que o Senhor, nosso Deus, te disser, e nós o ouviremos e o praticaremos” (Dt 5,27). O problema é a mentira no juramento, na contramão do modo de agir de Deus, que cumpre o que promete. Para evitar perjúrios, Jesus abole o juramento, resgatando o seu espírito, que é a verdade dos compromissos assumidos pelo discípulo, assim como Deus é verdadeiro em suas palavras.

Diante da lei do talião (5,38; Dt 19,21), que já era um passo para limitar a violência desproporcional, Jesus responde com um modo de agir superior, o qual a violência não faz parte da justiça do discípulo, mas a solidariedade: “Ao pedindo-te, dá, e ao querendo receber empréstimo de ti não vires as costas” (5,42). Os três exemplos práticos de como não agir na mesma medida do maligno mostram a ética radical do discípulo. “A ética do Reino, ao condenar pagar o mal com o mal, impede que a maldade se alastre” (VITÓRIO, 2017, p. 45). Em 5,42, ao contrário dos três exemplos anteriores (5,39a-41), encontra-se a resposta prática diante do necessitado, no dia a dia, e não diante do malvado (ZEILINGER, 2008, p. 135-137). Nesse ponto, o Jesus de Mateus segue a tradição deuteronomista. Os pobres, as viúvas, os órfãos, os estrangeiros e os levitas carecem de assistência, atenção especial (Dt 15,7-11; 23,20-21; 24,17-22; 26,12-13).

Se, porém, houver no meio de ti um pobre, um de teus irmãos, em alguma de tuas cidades, na terra que o Senhor, teu Deus, te dá, não endureças teu coração, nem feches tua mão a teu irmão pobre. Ao contrário, abre-lhe generosamente a tua mão e empresta-lhe o que lhe falta em sua necessidade. Guarda-te de pensar maldosamente no teu coração: ‘Está próximo o sétimo ano, o ano da remissão’; e guarda-te de olhar com má vontade para teu irmão pobre, sem lhe dar nada, pois então ele clamará ao Senhor contra ti, que ficará em pecado. [...]. (Dt 15,7-9).

Jesus supera a lei do talião, mas universaliza a ética deuteronomista da solidariedade como ética de seus discípulos. O amor “é a forma cristã da justiça melhor (5,20) no trato com as pessoas. Nisso ele demonstra que é maior do que a agressividade do mal e se mostra também no dia-a-dia sem pequenas contas e diferenciações” (ZEILINGER, 2008, p. 136).

Na última antítese, Jesus interpreta a lei do amor ao próximo, já presente no Pentateuco, em várias passagens do Deuteronômio (Dt 14,22–15,23; 24,17–22; 27,16–19.24–25) e, literalmente, em Lv 19,18. Contudo, dá um passo com relação ao amor ao inimigo. Não há, entretanto, uma lei que ensina odiar o inimigo⁸. O próximo⁹, na interpretação do Mestre Jesus, não se limita mais ao membro da comunidade de fé, como supõe Lv 19,18: “filhos de teu povo”. Próximo é, também, o inimigo. Amar o próximo e orar pelos que perseguem é agir como o Pai, que faz o sol nascer e a chuva cair aos bons e ruins, justos e injustos.

Não na mesma intensidade, mas um começo de abertura aos de fora do Povo de Israel podemos constatar no Deuteronômio. Próximo (*plésios*), nas últimas palavras de Moisés, é todo o Israel (Dt 5,1). De forma explícita, na tradução grega, o termo próximo aparece no Decálogo (Dt 5,20–21), na Lei da remissão das dívidas (Dt 15,2), nos casos de homicídio (Dt 19,4.5.5.11), demarcação de terra (Dt 19,14), caso de adultério (Dt 22,24.26), alimentação na plantação do próximo (Dt 23.25.25.26), empréstimo (Dt 24,10) e maldições (Dt 27,17.24). No ano sabático, próximo e irmão são sinônimos. “[...] não o exigirá do seu próximo ou do seu irmão, porque foi proclamada a remissão” (Dt 15,2). Apesar da relação entre próximo e irmão, o Deuteronômio abre perspectivas para além do círculo familiar e religioso dos judaítas. O estrangeiro, traduzido por *prosélytos*, é aquele que reside com o povo e segue a

8 “[...] Mateus e seus leitores devem ter-se familiarizado com essa interpretação negativa do mandamento do amor ao próximo a partir da halaca judaica. Nesse sentido, a regra da seita de Qumrã ‘amar todos os filhos da luz [...], mas odiar todos os filhos das trevas, cada um segundo sua culpa na vingança de Deus’ (1QS 1,9–10)” (ZEILINGER, 2008, p. 139). Como contextualiza Overmair (1997), a comunidade de Mateus vivia em um ambiente sectário, em que vários grupos se denominavam o verdadeiro Israel. Os de fora, consequentemente, eram vistos como inimigos. Os membros do judaísmo formativo, nesse sentido, perseguiam os movimentos que não aderiam ao seu modelo uniforme de fé.

9 No Antigo Testamento, próximo (*plésios*) é o irmão ou irmã (*adelphos*, *adelphé*) físicos (Gn 4,8; 12,13; 44,20) ou, no sentido espiritual, todo povo de Israel (Lv 19,17–18; Dt 15,1; Sl 22,22). Já no Novo Testamento, o termo irmão se aplica ao Novo Israel, comunidade dos seguidores de Jesus (1 Pd 2,9–10; At 15,23). Contudo, o termo *plésion*, próximo, abrange um círculo maior que os irmãos de comunidade. Próximo é qualquer pessoa necessitada (Lc 10,29–37) ou até mesmo um inimigo (Mt 5,43–48) (GÜNTHER, 2000, p. 1040–1044).

Lei (Dt 31,12). O juiz ouve sua causa (Dt 1,16); descansa no sábado (Dt 5,14); é amado por Deus e deve ser amado por Israel, que também já foi estrangeiro (Dt 10,18-19); toma parte de momentos com os judaítas (Dt 14,29; 16,11.14); tem direitos sociais (Dt 24,14.17.19.20.21). É, junto com o órfão, a viúva e o levita, um necessitado, que precisa de apoio (Dt 26,11-13; 27,19). Nesse ponto, antecipa o que Jesus radicaliza na última antítese (5,43-47). Próximo vai além do irmão. Todo necessitado é o próximo, quando o discípulo de Jesus se faz próximo (25,31-46).

A justiça maior (5,20) que personifica o império de Deus imita a Deus na plenitude. Sede plenos/perfeitos, portanto, como vosso Pai celestial é perfeito. Ser pleno denota o coração indiviso que verdadeiramente conhece e lealmente faz a vontade de Deus (Gn 6,9; Dt 18,13; 3Reinos [1Rs] 8,61; 11,4; 15,3.14; 1Cr 28,9). A relação com Deus envolve confiança ativa e obediência (cf. 19,21). Tal plenitude de coração e a vida de acordo com a meta ou propósitos amorosos de Deus (o adjetivo deriva do verbo “completar”) não são naturais; elas são algo que Deus dá, e também os homens, quando estes discernem e realizam a vontade de amor de Deus (Sb 9,6). A plenitude sumariza o tipo de vida vislumbrado em 5,21-48, que compromete a pessoa toda, em cada campo de ação, a amar a todos, até os inimigos (5,44), imitando o amor de Deus para todos, incluindo aqueles que resistem aos propósitos de Deus (5,45). Tal amor exprime a justiça e o império de Deus (CARTER, 2002, p. 210-211).

8. PRAGMÁTICA

No contexto pós anos 70, o judaísmo começa a se consolidar ao redor da Lei, mas com os fariseus e escribas. A comunidade de Mateus, nesse contexto, era apenas uma seita no grande judaísmo antigo. Com a formatação em um único judaísmo, a comunidade de Mateus começou a ser questionada pelos membros do judaísmo tradicional. Da mesma forma que em outros grupos sectários, há, em Mateus, a radicalização da Lei. Jesus é o intérprete especial, para fundamentar a permanência da Lei. Cada grupo minoritário tinha um intérprete. Jesus, em Mateus, é o intérprete da Lei, o novo Moisés, que ensina o querer de Deus. Nesse ambiente vital onde está inserido Mateus e para o qual escreve, fortalecendo a fé de sua comunidade, devem ser lidas as antíteses de Jesus (OVERMAM, 1997).

Mateus quer suscitar em seus leitores a confiança de que, em Jesus, a Lei e os Profetas são assegurados. Não há descomprometimento com a Tradição, como os líderes judaicos poderiam alegar contra a comunidade cristã. “Antes, procura vivê-la de modo radical, atendo-se não à letra e, sim, ao espírito da Lei, isto é, à intenção do Pai, ao comunicá-la ao povo por intermédio de Moisés” (VITÓRIO, 2017, p. 41). Os discípulos devem ter uma justiça que supere a dos escribas e fariseus (5,20). Essa justiça, como modo de proceder, são exemplificadas

nas seis antíteses (5,21-47). O modelo da ação é o Pai celeste, que “faz nascer a chuva sobre justos e injustos” e “descer a chuva sobre justos e injustos” (5,45) (VITÓRIO, 2017, p. 46).

CONCLUSÃO

Depois da comparação entre as antíteses de Jesus sobre a interpretação da Lei e o Deuteronômio, que são discursos de Moisés, em Moab, sobre a Lei dada no Sinai, pontuaremos algumas considerações. A questão de fundo era perceber a continuidade ou descon-tinuidade da justiça superior, exigida aos discípulos de Jesus, com o modo de agir querido por Deus no Deuteronômio. Na intertextualidade dos exemplos de justiça superior com o Deuteronômio, em cada exemplo, algumas considerações já foram feitas. Estas serão retoma-das, de forma sucinta, aqui.

A radicalização do mandamento “não matarás”, incluindo a morte do outro com pa-lavras letais, para além do sentido físico, está em continuidade com o Deuteronômio. Nesse, baseado na ética da fraternidade, existem várias leis sociais que salvaguardam a vida do ir-mão desfavorecido, como o escravo, o estrangeiro, o órfão e a viúva. Cuidar de suas vidas é uma forma que viver o “não matarás” de forma ampla. A relação entre fraternidade e culto está presente no Antigo Testamento. O culto no Templo, no Deuteronômio, deve ser alegre e fraterno, expressando alegria e fraternidade. No tocante à reconciliação, Jesus vai além do que está no Deuteronômio. Propõe que os discípulos tenham a maturidade de resolver seus problemas entre si.

O adultério já ocorre no coração, quando se olha para uma mulher, desejando-a. Em Dt 5,21, está a proibição de desejar a mulher do próximo. Em casos de falsa acusação ou es-tupro, havia leis que defendiam a mulher (Dt 22,13-27). O coração, como dimensão íntima e espiritual do ser humano, é uma palavra frequente no Deuteronômio. A circuncisão se dá no coração (Dt 10,16). Jesus apenas continua na mesma linha. Sobre a terceira antítese (5,31-32), Jesus dá um passo ao que fizeram do divórcio, na tradição rabínica. Antes, a ata de divórcio era uma forma de a mulher poder se casar novamente, sem ser considerada adúltera. Jesus retoma o querer de Deus, que é a não separação do que, de fato, Ele uniu.

A terceira antítese, sobre o juramento, é, em parte, abolida por Jesus. Contudo, deve-se levar em consideração o que se tornou o juramento, naquela época. Antes, o juramento era uma forma de atestar a verdade da pessoa. Deus mesmo jura que cumprirá o que disse. Jesus mantém o espírito do juramento, que é a verdade da palavra do discípulo. Diante da lei do talião, Jesus abrange mais ainda seu sentido original de conter a violência. A justiça superior consiste em superar a indiferença com a solidariedade, dando ao necessitado aquilo que ele pede. Prática presente no Deuteronômio.

O amor ao próximo, incluindo até o inimigo alarga a abertura do amor, para além do limite ético, presente no Deuteronômio. Jesus, a exemplo do Pai, que faz nascer o sol sob bons e maus, não coloca limites para o amor. No Deuteronômio, o estrangeiro, que não era israelita,

mas vivia entre eles, era um necessitado, junto com as viúvas e os órfãos. Era também amado, pois Israel tinha sido um dia estrangeiro também (Dt 10,18-19)

Como percebemos, Jesus, ao dar exemplos aos seus discípulos de como agir de forma superior aos escribas e fariseus, quer mostrar que a Lei, em seu espírito, deve ser interiorizada no cotidiano da vida do discípulo. Mesmo que em partes, em algumas antíteses, Jesus está em continuidade com o que está presente no Deuteronômio. A Lei deve ser seguida em seu espírito, para além de um legalismo vazio e sem misericórdia. Pois, “misericórdia eu quero, não sacrifícios” (9,13; 12,7).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBAGLIO, G. O Evangelho de Mateus. In: FABRIS, R.; BARBAGLIO, G. *Os Evangelhos I*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2014. p. 33-420.

CARTER, W. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002.

DUMAIS, M. *El Sermón de la montaña*. Estella: Verbo Divino, 1998.

GÜNTHER, W. Irmão. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1040-1044.

KONINGS, J. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”*. São Paulo: Loyola, 2005.

KRAMER, P. *Origem e legislação do Deuteronômio: programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

LINK, H. G. Jurar. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1111-1117.

OTTO, E. *A Lei de Moisés*. São Paulo: Loyola, 2011.

OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997.

SORG, T. Coração. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 424-427.

VITÓRIO, J. *Mateus: o evangelho eclesial*. São Paulo: Loyola, 2017.

Von RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento: teologia das tradições históricas de Israel*. São Paulo: ASTE, 1973.

ZEILINGER, F. *Entre o céu e a terra: comentário ao sermão da montanha (Mt 5-7)*. São Paulo: Paulinas, 2008.

Dados pessoais

Renan Marcos Larocca, diácono transitório da Diocese de Catanduva-SP, bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

Praça Pe. Paulo Lepich, 131, 8º andar, apto. 82. Centro. Novo Horizonte-SP. CEP: 14960-000. E-mail: renan.larocca@hotmail.com. Tel.: (17) 99717-7971

As estruturas antropológicas do imaginário na poética de Petrônio Bax

Paulo Henrique Carboni¹

Resumo: A poética do artista mineiro Petrônio Bax (1927-2009) chama a atenção pela localização das imagens de seus quadros, que são compostos em um ambiente submerso, dentro do mar. Os peixes, algas marinhas, barcos, cidades, figuras humanas e teriomórficas povoam este ambiente baxiano. Seria o caso de uma oposição em relação ao mundo emerso, ou esta *topologia* pode mostrar-nos uma outra compreensão do universo simbólico do artista? Nosso objetivo foi o de analisar as telas e poemas do artista, à luz da classificação das imagens elaborada pelo filósofo francês Gilbert Durand. Sob tal perspectiva, junto aos símbolos mais presentes do artista mineiro, identificamos tais imagens nos *Regimes da Imagem* tal qual posto por Durand, procurando estabelecer uma relação com o pensamento antropológico na identificação *topológica* da poética baxiana.

Palavras-chave: Petrônio Bax. Imaginário. Simbólico. Leitura de imagens.

Abstract: The poetry of the artist Petrônio Bax (1927-2009), from Minas Gerais, draws attention for the location of the images in his paintings, which are composed in a submerged environment, inside the sea. Fish, seaweed, boats, cities, human and teriomorphic figures populate this Baxian environment. Could it be the case of an opposition to the emerging world, or can this topology show us another understanding of the artist's symbolic universe? Our aim was to analyze the artist's canvases and poems, in the light of the classification of images developed by the French philosopher Gilbert Durand. From this perspective, together with the most present symbols of the artist from Minas Gerais, we identified such images in the *Image Regimes* as put forward by Durand, seeking to establish a relationship with anthropological thought in the topological identification of Baxian poetics.

Keywords: Petrônio Bax. Imaginary. Symbolic. Reading images.

INTRODUÇÃO

A poética presente nos trabalhos de Petrônio Bax (1927-2009) sugere-nos uma análise profunda e consistente na constituição de um lugar privilegiado pelo artista para ambientar suas obras. Tal *topos*², considerando a paisagem submersa retratada por Bax, sugere-nos uma

1 Paulo Henrique Carboni fez a sua iniciação científica entre 2017 e 2018 como bolsista da FAPEMIG, enquanto cursava a Graduação em Filosofia na FAJE, concluída em 2018. Foi orientando do Prof. Dr. Dr. Clovis Salgado Gontijo, e teve seu plano de trabalho vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “*Espaços Submersos: um estudo topológico da poética de Bax*”. Desde 2019, Paulo cursa o Mestrado em Filosofia Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS). E-mail do autor: paulocarboni@outlook.com.

2 A compreensão sobre *topologia* extraímos do vocabulário psicológico, que por sua vez tem referência à teoria física dos campos e à matemática. Aqui, tomamos *topos* e *topologia* por espaço e região [psicológica]. Cf. *Vocabulário de Psicologia Topológica e Vetorial* (2018).

identificação com o profundo, o mistério e o silêncio. As paisagens e representações religiosas e naturais feitas por Bax suscitam àquele que se coloca diante de seus quadros uma reflexão movida não só pelos símbolos presentes nas obras e pelos temas religiosos que Bax nos apresenta, mas, sobretudo, pelo *lugar* submerso em que tudo isto acontece.

O espaço em que a poética baxiana se nos apresenta seria, portanto, simplesmente *interior e imerso*? Ou, de outro lado, o topos representado é o “verso de um outro lado”? Oposto à nossa realidade? Nossa análise dispõe, então, da classificação dos símbolos recorrentes da obra baxiana. Para tanto, a obra de Gilbert Durand (2001), *As estruturas antropológicas do imaginário*, servirá de apoio na elaboração de um estudo capaz de aceder a este *lugar* no qual o artista sintetiza sua poética, numa perspectiva estética, reconhecendo os símbolos recorrentes na poética baxiana, associando-os às classificações estruturais e isotópicas das imagens tal qual apresentado por Durand. O imaginário concebido por Bax pode, então, encontrar ressonância nas estruturas antropológicas pelas quais o pensamento do *homo sapiens* se realiza.

1. VIDA DE BAX

Petrônio Bax nasceu em Carmópolis de Minas, em Minas Gerais, em 11 de maio de 1927. Seu pai era de origem holandesa – daí o sobrenome Bax – e sua mãe, mineira, era de ascendência portuguesa.

Lembro-me de meu pai falar da Holanda e mencionar suas terras abaixo do nível do mar. Me lembro também de gente que desconhecia a Holanda e se espantava. Mas a Holanda fica abaixo do nível do mar? E eu imaginando cidades submersas... (BAX, 2008, p. 85).

Em 1943 muda-se para a capital do estado, Belo Horizonte. Por ocasião da fundação da Escola de Belas Artes, por Juscelino Kubitschek, no ano de 1944, Bax foi aluno de Alberto da Veiga Guignard (1896-1962) junto a outros artistas como Yara Tupinambá (1932), Mário Silésio (1913-1990) e Sara Ávila (1932-2013). Bax pertence, pois, a uma geração marcada pela moderna Belo Horizonte, cujas transformações culturais e arquitetônicas configuraram um novo cenário para a cidade.

No ano de 1949, Bax realiza a sua primeira exposição individual, num dos lugares tradicionais para as artes naquela época: o saguão do Grande Hotel de Belo Horizonte. Antes, porém, já havia exposto algumas de suas criações em exposições dos alunos da Escola de Belas Artes junto ao mestre Guignard.

A partir de 1951 Bax deixa Belo Horizonte e volta a Divinópolis, cidade onde viveu a sua infância. É neste ano que Petrônio Bax se casa com Leda Lopes de Carvalho, e deste casamento nasceram seus dois filhos: José Eduardo e Simone. Em Divinópolis, a arte baxiana exige dos espectadores locais a constante interpretação da dialética entre tradição e modernidade. Bax, inteiramente submerso nas atividades modernistas da capital, realiza inúmeros

trabalhos em Divinópolis e marca “o início de uma das mais belas e significativas fases de sua carreira” (BAX, 2008, p. 155).

O retorno de Bax a Belo Horizonte aconteceu em 1960 e já foi marcado pela exposição promovida pelo Departamento Cultural do Minas Tênis Clube. Para Wilson Frade, jornalista que cobriu o evento, os trabalhos de Bax

começam a despertar grande interesse e curiosidade, pois o artista usa o fundo do mar para criar as imagens de sua pintura. Apresenta não apenas flores e peixes, mas temas sacros, entre algas e paisagens marinhas. Sua exposição é uma homenagem ao artista Guignard, seu mestre, que falecera em Belo Horizonte, em 1962. (BAX, 2008, p. 163).

É assim que Bax se torna conhecido por ser um expoente da Geração Guignard. Em 1991, Bax transferiu-se para o Sítio do Miguelão, em Nova Lima/MG. É aí, neste período de maturidade artística e psíquica, que o distanciamento de Bax da cidade transforma-se em ambiente propício para a consagração de sua estética. O olhar dirigido às montanhas e a vida simples naquele refúgio são tão significativas ao artista que seus quadros a partir desta época ganham a inscrição SM, referindo-se ao Sítio do Miguelão. “No Miguelão, eu encontro paz e silêncio. É preciso escutar o silêncio, pois é importante para poder divagar, pensar e criar coisas” (BAX, 2008, p.164).

Petrônio Bax faleceu em 19 de novembro de 2009 com um grande legado nas artes plásticas. Sua arte pode ser vista em diversas telas e murais, além de exposições, que pretendem explorar este universo submerso do artista. Para além de uma simples constatação do lugar em que foram retratadas as paisagens baxianas, a vida do artista se transformou em um constante aprendizado por aqueles que privaram de sua companhia e fizeram parte de sua história. Bax não é apenas, neste sentido, um expoente do modernismo do século XX, mas um mestre e artista capaz de orientar-nos, pelas profundezas de nossa história, ao mergulho em busca de uma vida mais inteira.

2. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

A imaginação humana é fonte dos sistemas simbólicos que estão presentes em nossa história. Não é incomum encontrarmos uma mesma imagem, ou formas aproximadas, em diferentes culturas. Sobretudo quando nos deparamos com mitos fundantes ou figuras nas quais os diversos povos conseguem comunicar a sua cultura. A busca da compreensão das estruturas que regem estes símbolos é o trabalho de Gilbert Durand (2001). Discípulo de Gaston de Bachelard, Durand elaborou um “repertório cômodo e estático das grandes constelações imaginárias” (DURAND, 2001, p. 18). Sua busca intenta esclarecer, como constelação e de modo não-linear, as estruturas que regem e organizam o imaginário do *homo sapiens*. Se a incessante busca das ciências do homem tende cada vez mais a se estreitar e particularizar, Durand pretende, abordando as grandes imagens do pensamento simbólico, ampliar o

horizonte humano da compreensão antropológica sobre si mesmo. As respostas dos “problemas relativos à significação, portanto ao símbolo e ao Imaginário, não podem ser tratados – sem falsificação – por apenas uma das ciências humanas” (DURAND, 2001, p. 18).

Em seu livro, *Estruturas Antropológicas do Imaginário* (2001), o filósofo francês pretendeu compreender, longe de ser reducionista ou até estruturalista, o museu imagético humano. Assim, apoiando-se em estudos sociológicos, psicanalíticos, antropológicos e filosóficos, o autor estabeleceu a sistematização do imaginário humano.

Parece que para estudar in concreto o simbolismo imaginário será preciso enveredar resolutamente pela via da antropologia, dando a esta palavra o seu sentido pleno atual – ou seja: conjunto das ciências que estudam a espécie *homo sapiens* – sem se pôr limitações *a priori* e sem optar por uma ontologia psicológica que não passa de espiritualismo camuflado, ou uma ontologia culturalista que, geralmente, não é mais que uma máscara da atitude sociologista, uma e outra destas atitudes resolvendo-se em última análise num intelectualismo semiológico. (DURAND, 2001, p. 40).

2.1 AS ESTRUTURAS REGIMENTAIS DO IMAGINÁRIO SIMBÓLICO

Gilbert Durand reconhece duas estruturas fundamentais às quais a imaginação simbólica está sujeita: O Regime Diurno e o Regime Noturno. São estruturas paralelas em que se concentram os símbolos utilizados pelo *homo sapiens* em sua construção imaginária. Longe de reduzir a rica compreensão simbólica, e tão diversa, ao longo dos tempos, Durand explica a necessidade de se

definir uma estrutura como uma forma transformável, desempenhando o papel de protocolo motivador para todo um agrupamento de imagens e suscetível ela própria de se agrupar numa estrutura mais geral a que chamaremos Regime. (DURAND, 2001, p. 64).

De maneira a reunir estas estruturas simbólicas, sem que se excluam mutuamente, os regimes “não são agrupamentos rígidos de formas imutáveis” (DURAND, 2001, p. 64).

O Regime Diurno é tido, principalmente, como o regime da antítese, com estruturas opostas, da verticalidade e da ascensão. Tal regime ainda carrega elementos como o heroico, a iluminação, a paternidade, a masculinidade. Também a objetividade, a clareza e a razão configuram arquétipos da estrutura diurna da imagem. Amparado na antítese luz-trevas, Durand propõe uma subdivisão no imaginário diurno: na primeira parte, *As faces do tempo*, os símbolos teriomórficos, nictomórficos e catamórficos conduzem a uma análise das trevas e suas diferentes representações de morte, monstros, ausência de luz, etc. Na segunda parte, *O cetro e o gládio*, o filósofo conduz-nos à análise dos símbolos ascensionais, espetaculares e

diaréticos, ou seja, especificamente opositores. Marcados, sobretudo, pelas imagens heroicas, fálicas e masculinizadas. Tal Regime,

caracterizado por constelações simbólicas, todas polarizadas em torno dos dois grandes esquemas, diarético e ascensional, e do arquétipo da luz. É com efeito o gesto diarético que parece subentender todo esse regime de representação [...] O *Regime diurno* é, portanto, essencialmente polêmico. (DURAND, 2001, p. 179).

De outro lado, “O Regime Noturno da imagem estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo” (DURAND, 2001, p. 197). Na estrutura imagética noturna, sem excluir as imagens do Regime Diurno, por vezes inclusive, usando a mesma linguagem, Durand identifica que há uma inversão no sentido da compreensão dos símbolos. Aqui já não é o esquema da antítese que se sobrepõe, mas o sentido de harmonia e união. A fecundação, o feminino, a intimidade são fortes traços que representam o Regime Noturno.

Num e noutro grupo há valorização do *Regime Noturno* das imagens, mas num dos casos a valorização é fundamental e inverte o conteúdo afetivo das imagens: é então que, no seio da própria noite, o espírito procura a luz e a queda se eufemiza em descida e o abismo minimiza-se em taça, enquanto, no outro caso [No Regime Diurno], a noite não passa de propedêutica necessária do dia, promessa indubitável da aurora. (DURAND, 2001, p. 198).

A primeira parte, *A descida e a taça*, expõe os símbolos da inversão e da intimidade, apresentando ainda as estruturas místicas do imaginário. Estes estudos dos elementos de descida e intimidade configuram-se às estruturas cíclicas e de retorno encontrados em *Do denário ao pau*, a segunda parte do Regime Noturno. Os símbolos cíclicos, rítmicos e progressivos, assim como a sintaxe dos mitos, compõem o estudo de Durand nesta parte do livro.

3. ANÁLISE DAS IMAGENS RECORRENTES NA POÉTICA BAXIANA

Passamos agora à configuração das imagens baxianas na esquemática geral dos regimes imagéticos de Durand. Acreditamos que esta classificação nos permite inserir a poética de Bax num entendimento filosófico no qual os símbolos são descritos.

3.1 OS SÍMBOLOS PERTENCENTES AO REGIME DIURNO

A identificação dos símbolos participantes do regime arquetípico diurno inclui, sobretudo, a questão opositora em que se encontram tais símbolos. Ou seja, o Regime Diurno é marcado, em si mesmo, por um contraste em que os símbolos se nos apresentam. O claro e o

escuro, o alto e o baixo, o Sol e a Lua, o ascendente e o descendente são alguns exemplos desta composição de oposições presentes na poética baxiana.

Figura 1: Jesus Ichthys



Fonte: Coleção Simone Bax

Figura 2: O velho pescador



Fonte: Coleção Simone Bax

Figura 3: Anunciação



Fonte: Coleção Simone Bax

O Sol está presente em muitas obras de Bax. Há casos ainda em que a presença de mais de um astro acontece, como em *Jesus Ichthys* (Figura 1). A posição que o Sol ocupa nos quadros é sempre no ponto mais alto da tela, por vezes aparecendo apenas a sua metade inferior, mas sempre presente. Os raios luminosos expandem-se pela tela, ora em movimentos concêntricos, como em *O velho pescador* (Figura 2), ou em linhas retas, como em *Anunciação* (Figura 3) onde os raios parecem fertilizar a cena. De qualquer maneira, enquanto “símbolo espetacular” (DURAND, 2001, p. 146), o Sol representa uma luz suprema, novidade do dia, como que nos fisingando a uma elevação espiritual. “Na tradição medieval, Cristo é constantemente comparado ao Sol, é chamado *sol salutis*, *sol invictus*” (DURAND, 2001, p. 149). A condição ascendente e soberana do astro é que o caracteriza positivamente. Nos quadros com a temática religiosa explícita, como *Batismo de Cristo* (Figura 4), *Estigmas de São Francisco* (Figura 5) e *São Francisco* (Figura 6), há a figura da auréola, representada no próprio Cristo ou em São Francisco. Durand aponta a relação entre a coroa (auréola) e o Sol, onde

na origem, a coroa, como a auréola cristã ou budista, parece de fato ser solar. [...] Bachelard desvela bem o verdadeiro sentido dinâmico da auréola, que não passa da “conquista do espírito que pouco a pouco toma consciência da sua claridade... a auréola realiza uma das formas do sucesso contra a resistência à subida. (DURAND, 2001, p. 151).

É pertinente esclarecer que no quadro *São Francisco* (Figura 6) aparecem ainda dois pássaros, o que faz com que haja uma relação com os símbolos ascensionistas, no sentido de que “O Sol ascendente é, de resto, muitas vezes comparado a um pássaro” (DURAND, 2001, p. 149). Aqui, Bax conseguiu retratar duas grandes representações: a que atualiza a elevação

espiritual nas imagens do Sol e dos pássaros, junto àquela em que, na tradição católica, S. Francisco de Assis é imaginado em proximidade aos animais, em especial aos pássaros, como um amigo da criação divina.

Figura 4: Batismo de Cristo



Fonte: Coleção Simone Bax

Figura 5: Estigmas de S. Francisco



Fonte: Coleção Simone Bax

Figura 6: São Francisco



Fonte: Coleção Simone Bax

Figura 7: Jesus Crucificado



Fonte: Coleção Simone Bax

Conclui Durand que

o isomorfismo da luz e da elevação estaria condensado no simbolismo da auréola e da coroa, e estas últimas na simbólica religiosa ou na simbólica política seriam as cifras manifestas da transcendência (DURAND, 2001, p. 151).

Corroborando a estas representações luminosas, encontramos no livro *Som de Caramujo*, no poema *A Luz Vem do Alto*, esta estrofe:

O seu castigo é ser incansável
E por certo seria imperdoável
Não fosse a luz que lhe vem do alto
Para iluminá-lo em ser louvável. (BAX, 2002, p. 59).

Falando sobre a sina de artista, Bax revela ao leitor a condição de seu ato poético: é pela luz que lhe vem do alto (e que o ilumina) que o artista pode criar e exaltar a vida. Sem esta luz, sem esta ascensão, retirada esta possibilidade de elevação, inclusive espiritual, é como se o artista não conseguisse louvar a natureza, e, em outras palavras, materializar a sua poética.

Os temas ascendentes, como o Sol, conduzem a reflexão sobre o Regime Diurno. Nas palavras de Durand,

os símbolos ascensionais aparecem-nos marcados pela preocupação da reconquista de uma potência perdida, de um tônus degradado pela queda. [...] Pode ser ascensão ou ereção rumo a um espaço metafísico, para além do tempo, de que a verticalidade da escada, dos bétulos e das montanhas sagradas é o símbolo mais corrente. Poder-se-ia dizer que neste estádio há conquista de uma segurança metafísica e olímpica. (DURAND, 2001, p. 145).

É assim que entendemos as representações de *Jesus Crucificado* (Figura 7) e *Estigmas de São Francisco* (Figura 5). Neste último, o elemento central da imagem, e que preenche quase toda a tela, é a representação de Francisco de Assis, o santo católico ao qual o nosso pintor tinha especial devoção. E o santo está em uma postura curva, recebendo, segundo a sua história³, os estigmas, que aqui emanam diretamente do Sol e adquirem coloração vermelha intensa. Os peixes também acompanham o movimento de subida, tal qual sustentassem S. Francisco em sua experiência. Esta elevação, carregada com toques de dor, nos faz imaginar que o caráter ascensional transpõe o ser humano a um outro tipo de vivência onde o drama da existência se concretiza em uma complexa relação opositora.

3 S. Francisco recebe, segundo a narrativa, os estigmas ao final de sua vida. Na teologia cristã, sinais de relação íntima com o Cristo, são compreendidos como privilegiada participação das suas chagas. Para este tema: (FONTES FRANCISCANAS, 2004).

Há ainda um escrito de Bax, *Luar da Última Jornada*, em que duas estrofes do poema conseguem condensar esta vivência em busca de um outro mundo possível, ou ainda, de um outro modo possível de estar presente no mundo.

[...]Hoje esta luz da fé e da esperança
É o tesouro que recebi de herança
Ficou o belo Sol da minha infância
Um dia acharei o portal dos círios
Entrarei no interior do templo
Para enfeitar o altar com brancos lírios
E ter a senha para ir tranquilo
Iluminando o chão da minha estrada
Suave e belo como um Sol nascente
O lume interior é só da gente
Nosso amigo fiel nessa jornada[...]. (BAX, 2002, p. 89).

Este escrito parece conter uma síntese do que tratamos por Regime Diurno da Imagem. O caráter ascensional conduz o poeta a não só olhar para a infância, ilustrada como Sol, mas o impulsiona para um outro lugar, um templo, uma jornada. Bax não aponta simplesmente para um outro lugar possível da existência, seja ele mais espiritual ou místico. Nestas linhas, sob a ótica diurna, podemos considerar que há uma assimilação da condição existente como quem assume sua condição de vida (ou jornada) no mundo de um outro modo possível.

3.2 OS SÍMBOLOS PERTENCENTES AO REGIME NOTURNO

Não poderíamos deixar de referenciar, primeiramente, a construção poética submersa de Bax. E esta imersão em águas tão profundas é o ambiente por excelência eleito pelo pintor. Título também de um de seus livros, *Das águas ao espírito* (2004), o elemento da água perpassa os quadros e a letras de Bax. É, nas palavras do próprio artista, a “substância maternal” (BAX, 2018, 10min42s).

De um lado, a água pode ser referida àquilo que deve ser purificado e, por conseguinte, estar relacionada às estruturas opostas como o puro *versus* impuro, o claro *versus* escuro, tomando a água (e o mar, em questão) como um elemento da ordem daquilo que é obscuro, incerto, irreversível, uma vez que

a primeira qualidade da água sombria é o seu caráter heraclítico. A água escura é “devir hídrico”. A água que escorre é amargo convite à viagem sem retorno: nunca nos banhamos duas vezes no mesmo rio e os cursos da água não voltam à nascente. (DURAND, 2001, p.96).

As águas que Bax nos apresenta revelam a profundidade e um espaço não de oposição, mas unificado e envolto pelas águas tal qual o útero materno. Assim, como garante Durand ao explicitar o Regime Noturno, há o “abandono do regime da antítese” (DURAND, 2001, p. 199). Mas isto não nos ilude no sentido de que a linguagem utilizada pelos regimes opostos seja renovada por um

contexto imaginário completamente diferente. Por exemplo, o tempo “puro” ligava-se, para a imaginação metafísica da transcendência, aos símbolos da ruptura, da separação. Pelo contrário, a imaginação ontológica da imanência lerá, por detrás deste atributo, os substantivos simbólicos da ingenuidade, da imemorialidade, da imediatez originária. (DURAND, 2001, p.199).

As águas baxianas são, pois, profundas e, como tais, enquadram-se na classificação noturna das imagens. Ainda assim, cabe-nos explicitar a questão de uma relação entre o profundo e o místico, este último, particularmente, ao conjugar “uma vontade de união e um certo gosto da intimidade secreta” (DURAND, 2001, p.269). Assim acontece na maioria dos quadros, onde céu e água estão como que misturados, ou ainda, onde tudo está imerso em um grande mar de existência. Verificamos, sobretudo, em *Anunciação* (Figura 3), onde aparecem elementos tipicamente associados ao Regime Noturno, como a lua, o feminino, a manifestação do divino (enunciado até pela referência do título da obra⁴). Ademais, o movimento descendente do quadro é revelado pelo fluxo de pequenos peixes, ou espermatozoides, emanados pelo Sol em direção à Maria (aquela que é desprovida do pecado original, imaculada). Curioso é notar que Maria também é conhecida na tradição católica por *Stella Maris*, a Estrela do Mar. A descida e a fecundação revelam, *per se*, a condição mística e noturna da imagem. Também é por esta fecundação presente no quadro que há comunicação entre dois lugares que poderiam ser contrários, mas que aqui se encontram de maneira clara e harmônica. Participantes de um mesmo plano, e ao mesmo tempo diferentes entre si, a água é capaz de unificar estes lugares: alto e baixo, cosmo e terra, divino e humano. O mar é o “supremo engolidor” (DURAND, 2001, p. 225). E é este mar o que está presente nos quadros de Bax. A condição abissal das águas marinhas, quietas e silenciosas águas, traduzem o feminino e o materno “que para numerosas culturas é o arquétipo da descida e do retorno às fontes originais da felicidade” (DURAND, 2001, p. 225). É, portanto, a esta descida noturna, materna e tranquila, que Bax nos conduz por meio de seus quadros.

Em alguns escritos de Bax, a água também é bem explicitada. Títulos como *Chuva Alegria*, *Ponte e Água*, *Nos Mares altos de Minas*, *Água do Céu*, são textos pertencentes ao livro de poesias *Som de Caramujo* (2002). E ainda o livro *Das Águas ao Espírito* (2004), que contém o poema de mesmo nome, *O peixe deixa as água-de-baixo*, *Água e Humildade*, *Chuva Triste*, e outros. Contudo, não basta uma análise pelo conteúdo das titulações textuais. Em outros poemas, em sua grande maioria inclusive, há menção à água. Assim acontece em *Ichthys*: “O

4 A anunciação, para a teologia Cristã, é quando o Anjo Gabriel, enviado por Deus, comunica a Maria que ela gestará Jesus. Cf. Lc 1, 26-38 [Versão: Bíblia de Jerusalém].

peixe é luz/ Da água mãe se alimenta/ É fado/ O homem é peixe/ Em seu aquário/ Água onde é gerado” (BAX, 2002, p.44). Sobretudo por este escrito podemos entender a importância da relação água e fecundação/geração assimilado por Bax, assim como vimos em *Anunciação* (Figura 3).

Figura 8: Sugestões da árvore II



Fonte: Coleção Simone Bax

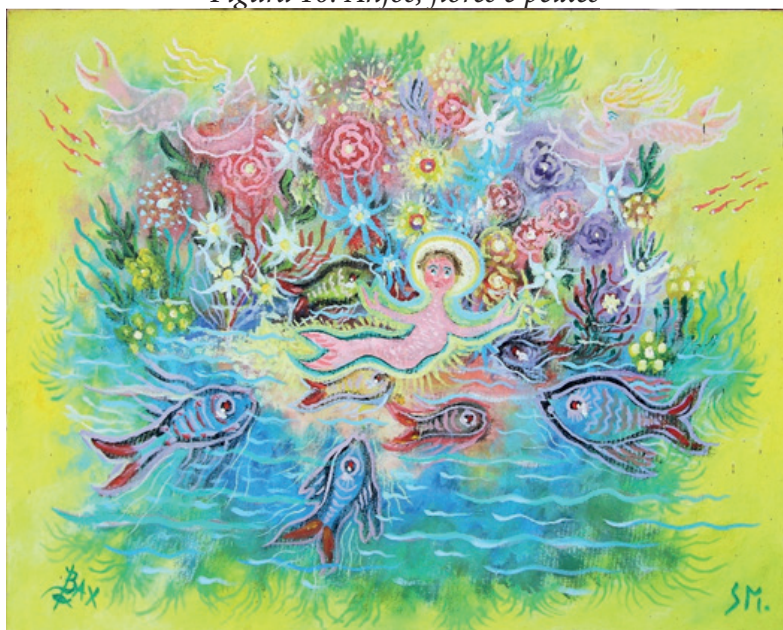
Dado o seu habitat, o peixe é um símbolo que naturalmente também se repete na poética baxiana. Em diferentes formatos, com variadas cores, múltiplos exemplos do animal povoam e preenchem os quadros. Vale notar que a assinatura do pintor inclui um pequeno peixe abaixo de seu sobrenome. Quanto aos símbolos teriomórficos, de formas animais, Durand afirma que “de todas as imagens, com efeito, são as imagens animais as mais frequentes e comuns. Podemos dizer que nada nos é mais familiar, desde a infância, que as representações animais” (DURAND, 2001, p. 69). Contudo, podemos observar em *Sugestões da Árvore II* (Figura 8), em *Batismo de Cristo* (Figura 4) ou ainda em *Paisagem Submersa I* (Figura 9) a explicação de que a tipologia teriomórfica não se contenta em ser classificada pelo Regime Diurno da Imaginação. Ainda que as imagens animais pertençam, em um primeiro momento, a tal classificação diurna, em Bax podemos recorrer àquela compreensão que nos valeu quando tratamos da água em seu Regime Noturno. Ou seja, não buscamos uma linguagem simbólica nova, mas a compreensão de que os esquemas de ascensão e heroísmo, típicos do Regime Diurno, não correspondem ao sentido com o qual o peixe é apresentado na poética baxiana.

Figura 9: Paisagem Submersa I

Fonte: Coleção Simone Bax

É assim que “o peixe é símbolo do continente redobrado, do continente contido” (DURAND, 2001, p. 214) no esquema do Regime Noturno. Representado em diversos tamanhos, dos pequenos aos grandes, “o peixe é a confirmação natural do esquema engolidor engolido [...] e não é ele, igualmente, o engolido primordial pela água que o rodeia”? (DURAND, 2001, P. 215). Assim, há uma ideia de *eterno retorno* ao conjugarmos o fato de que um peixe se alimenta do outro, o maior engolindo o menor.

Retenhamos apenas a sua extraordinária capacidade de encaixe. Sem esquecer que esse poder de redobramento, pela confusão do sentido passivo e ativo que implica, é, tal como a dupla negação, capacidade de inversão do sentido diurno das imagens. É essa inversão que vamos ver em funcionamento, metamorfoseando os grandes arquétipos do medo e transformando-os, como que do interior, por integração prudente dos valores benéficos. (DURAND, 2001, p. 217).

Figura 10: Anjos, flores e peixes

Fonte: Coleção Simone Bax

O símbolo pisciano também é encontrado associado às figuras humanas. É o caso de *Anunciação* (Figura 3), *Anjos, flores e peixes* (Figura 10) e outros. A presença de seres humanos com caudas iguais a dos peixes insinua a completar o que falta em um com a parte do outro, resgatando o instinto primordial do ser humano, intrauterino, envolto em água. Segundo Durand, “o peixe é quase sempre significativo de uma reabilitação dos instintos primordiais. É essa reabilitação que indica as figuras onde uma metade de peixe vem completar a metade de um outro animal ou de um ser humano.” (DURAND, 2001, p. 216), assim, o esquema *engolidor engolido*, distinto de um *morder negativo*, traz à tona o caráter de fecundação e de fertilidade. Há, pois, uma aproximação a partir das entranhas: o ventre que digere também é o ventre que gera. “Um hino medieval, lembrando a denominação gnóstica de Cristo *Ichthus*, diz deste que é ‘o pequeno peixe que a Virgem tomou na fonte’, ligando assim o tema do peixe ao da feminilidade materna” (DURAND, 2001, p.216).

Figura 11: Santa Ceia



Fonte: Coleção Simone Bax

Outro símbolo do Regime Noturno presente nas obras baxianas é a Lua, elemento propriamente noturno, compreendido “com efeito, como a primeira medida de tempo” (DURAND, 2001, p.285). De novo nos deparamos com a questão cíclica do eterno retorno. Por um lado, desde a ótica ascendente do Regime Diurno, a Lua pode oferecer-nos uma interpretação da decadência e da morte, uma vez que ela só aparece ao findar do dia. Contudo, quando a Lua é compreendida pelo Regime Noturno, tal símbolo é o primeiro morto que volta à vida, revelando o esquema de eterno retorno. Segundo Durand,

o simbolismo lunar aparece, assim, nas suas múltiplas epifanias, como estreitamente ligado à obsessão do tempo e da morte. Mas a lua não é só o primeiro morto, como também o primeiro morto que ressuscita. A lua é [...] promessa de eterno retorno. A história das religiões sublinha o papel imenso que a lua desempenha na elaboração dos mitos cíclicos. Mitos do dilúvio, da renovação, liturgias do nascimento, mitos da decrepitude da humanidade inspiram-se sempre nas fases lunares [...] Esta epifania do ciclo é tão poderosa que se pode ver o seu rastro em todas as grandes culturas históricas e etnográficas. (DURAND, 2001, p.294).

Em *Anunciação* (Figura 3), *Jesus Ichtys* (Figura 1) e *Santa Ceia* (Figura 11), a Lua é um elemento expressivo na construção da representação imagética do quadro.

Uma vez que nossa pesquisa sobre a poética baxiana é na construção de um elenco de símbolos sob a perspectiva do estudo de Gilbert Durand sobre as imagens, poderíamos elencar tantos outros elementos suscetíveis de análise profunda sem que esgotássemos o sentido profundo e místico das pinturas e dos textos de Petrônio Bax. O último símbolo ao qual nos detivemos, e que pertence ao Regime Noturno, é a *barca*, a *nau*. Em desenhos simples, com profundidade, em geral escuros e de cores fortes, os barcos de Bax são representados em *Paisagem Submersa II* (Figura 12), *O Velho Pescador* (Figura 2), *Sugestões da Árvore II* (Figura 8), *Batismo de Cristo* (Figura 4) e outras pinturas. Há, além destas telas, um pequeno livro intitulado *Barco-Sonho do Pintor* (2003), que também é uma instalação feita por Bax e conservada por sua família.

Figura 12: *Paisagem Submersa II*



Fonte: Coleção Simone Bax

Em Durand, a barca é reorientada ao sentido de continente (DURAND, 2001, p. 249). Lugar onde se pode pisar, assolar os pés, a nau em meio ao grande mar se torna um pedaço de chão pelo qual o pescador, por exemplo, consegue se manter em postura fixa. As barcas em Bax, em geral, aparecem sozinhas, sem timoneiro. Exceto, em nossa seleção, *O velho pescador* (Figura 2), onde quase que como num autorretrato, está presente um velho homem lançando as redes ladeado de um grande peixe que se confunde ao abissal mar multicolorido. Chamou-nos atenção este quadro, em particular, por oferecer uma coloração rica e pela figura humana assemelhar-se ao pintor. “Se é verdade que o navio se transforma em casa, a barca torna-se, mais humildemente, berço” (DURAND, 2001, p. 251). E, ainda,

poderíamos igualmente mostrar que esta segurança acolhedora da arca participa da fecundidade do *Abyssus* que a leva: é uma imagem da Natureza Mãe regenerada e que despeja a vaga dos seres vivos sobre a terra reconduzida à virgindade pelo dilúvio. (DURAND, 2001, p. 251).

Em nossa pesquisa identificamos alguns textos de Bax que insinuam a questão da barca como um lugar de memória, um meio de navegar em águas tão profundas. Em *Pescando Sonhos*:

Os pescadores
Sempre dependem
De quem?
Dos peixes
Os peixes?
Das águas
Ambos dependem
Nas águas
Navegam pensamentos
Aquáticos
Mistérios do sempre navegar
Desde as primeiras águas
Em barcos de sonho
Aonde?
Os peixes talvez saibam
Voltam sempre
Às mesmas águas
Para desovar
Os homens flutuam
Velejando verdes ondas
A qualquer vento
Sonhando encontrar
Um porto seguro
Onde atracar
Alguns voltam

Com alguns peixes
Dizem que foram
Pescar... (BAX, 2004, p. 87).

O caráter mnemônico e onírico deste poema parece ganhar eco à medida em que a interpretação do símbolo da barca é entendida como *topos*, continente, lugar; e como berço, infantil, ou seja, de manifestação do cuidado materno, feminino, lugar de repouso, descanso, entrega confiante e ingenuidade.

CONCLUSÃO

A nossa pesquisa orientou-se na consideração de uma topologia pela qual pudéssemos estudar a obra de Petrônio Bax. Esta nossa intenção desdobrou-se em analisar os símbolos mais pertinentes e presentes na obra baxiana. É nesta construção simbólica que podemos nos orientar para a análise do lugar predominantemente evocado pelo artista. Tampouco poderíamos simplesmente analisar tal topologia sem que, para nós, a poética baxiana estivesse inserida numa estrutura teórica e sistematizada. É assim que o trabalho de Gilbert Durand nos serviu de apoio ao desenvolvimento de nossos objetivos.

Petrônio Bax era um artista. E não só pela sua poética. É que ao frequentarmos o seu ateliê, ao debruçarmo-nos sobre os livros de sua coleção particular, ao ouvirmos os relatos de pessoas que participaram de seu convívio, entendemos que a própria vida do artista se configurou em uma estreita relação, inclusive espiritual, na compreensão do mundo e de si mesmo. E isto por si só já se estende para além de uma análise teórica pela qual as artes tendem a ser objetivadas. Nosso intento não foi o de fundamentar o trabalho de Bax. Antes, por depararmos com seus escritos e sua arte submersa, é que nos despertou o interesse em tal análise. Assim, a poética baxiana convida, primeiramente, cada espectador a uma apreensão instantânea, talvez um mergulho, em suas imagens. Ali, junto a peixes e algas, em meio a barcos e cidades, a pergunta pelo lugar em que o artista pintou é inevitável. Mais ainda, a pergunta sobre o nosso lugar reverbera a partir do encontro com tais águas. Bax afirma:

Minha pintura está intensamente relacionada com tudo o que sou, com tudo o que faço. É tudo muito simbólico. Acho que a coisa mais bonita que Deus nos deu foi a imaginação, porque a gente pode imaginar coisas fabulosas (BAX, 2008, p. 118).

E são as próprias águas que nos impelem a nadar, ou melhor, a descobrir o grande sinal de compreensão topológica. Para Tales de Mileto (623 a.C. ou 624 a.C. - 546 a.C. ou 548 a.C.) a água era um elemento primordial, essencial, a *arché* natural. Na teologia judaico-cristã, a água foi o elemento de renovação deste nosso mundo nas narrativas do dilúvio, denotando toda esta dimensão de renovar a existência até alcançar o sentido do batismo enquanto sacramento. Para Bax, que sugere a maternidade da água, as águas marinhas constituem o lugar por excelência da experiência humana. Isto porque estamos como que submersos numa realidade

não só materna e feminina, mas mística, para utilizar um termo que escapa da literatura filosófica, ou então uma realidade de significado e sentido, de união numa cosmovisão onde não há dualidades nem disparidade de compreensões. Antes, somos todos banhados em mesma água. É por isso que o Regime Noturno da Imagem, na filosofia de Durand, perde seu status de opositor dos contraditórios e ganha significado de integração, de caráter unitivo. É assim também que identificamos na poética baxiana, em suas telas e escritos, a ênfase do caráter noturno regimental da imagem. A descida do “Pintor Escafandrista” (BAX, 2002, p. 83) é ocasião de intimidade com o ambiente que, aos olhos de Bax, simboliza a nossa realidade humana.

Petrônio Bax não retratou apenas um espaço submerso. Retratou em seus quadros e poemas a nossa condição humana, não se limitando a uma temporalidade exclusiva ou inédita, mas na tradição do pensamento simbólico e antropológico, apontou para as estruturas humanas que, independente de tempo e espaço, apontam para uma concepção da pergunta originalmente filosófica sobre *o que é o homem?*

Resta-nos abarcar o caráter antropológico pelo qual Gilbert Durand analisa a simbologia regimental do imaginário.

Por isso, procuramos nesta fenomenologia do imaginário não deixar de fora nenhum recurso antropológico. Eram estruturas que procurávamos e não uma *totalitária* infraestrutura. E sob a convergência das disciplinas antropológicas, o mito e o imaginário, longe de nos aparecerem como um momento ultrapassado na evolução da espécie, manifestaram-se como elementos constitutivos – e instaurativos, como julgamos ter mostrado – do comportamento específico do *homo sapiens*. (DURAND, 2001, p. 429).

A poética baxiana enquanto inserida na rica história das simbologias, pode, como vimos em Durand, revelar-nos estruturas fundamentais do pensamento humano. Não só pela herança cultural em que o pintor mineiro pode ser identificado, mas como um guardião da própria humanidade do ser humano, enquanto ser que cria mitos, ser que simboliza a sua vida, ser que significa a história, ser que, distinguindo o real e o utópico, concebe um novo mundo possível ou um novo modo de habitar o mundo. O mergulho de Bax, ao qual ele nos convida, não é numa subjetividade absoluta das coisas do próprio artista, mas uma imersão na nossa intersubjetividade humana, visitando os vários símbolos e as várias imagens que representam e fundamentam o nosso imaginário humano compartilhado em diferentes tempos, por diferentes pessoas, mas que pretenderam todos dizer ou mostrar algo desta nossa vida de imersa em algo.

REFERÊNCIAS

BAX, Petrônio. Bax: vida e obra. Texto de Ivone Luzia Vieira. Belo Horizonte: Ed. da autora, 2008.

_____. Som de Caramujo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.

_____. Barco-Sonho do Pintor. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003.

_____. Das Águas ao Espírito. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2004.

_____. Homenagem ao Pintor Petrônio Bax no Programa Em Off. 2018, 27min27s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cIl6oaPxQTc>. Acesso em: 16 fev. de 2018.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

DURAND, Gilbert. As Estruturas Antropológicas do Imaginário. Trad. Helder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 2ª ed.

FONTES FRANCISCANAS. Trad. Celso Márcio Teixeira [et. al.]. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

NO JARDIM DE BAX. Direção de Ana Romano, prod. Prefeitura de Belo Horizonte, Secretaria Municipal de Educação, Fundação Municipal de Cultura e CRAV – Centro de Referência Audiovisual de Belo Horizonte, 2006, 10min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0P3R6yTLmno>. Acesso em 16 fev. de 2018.

VOCABULÁRIO DE PSICOLOGIA TOPOLOGICA E VETORIAL. Disponível em: <http://www.mari-lia.unesp.br/Home/Instituicao/Docentes/RicardoTassinari/LewinV.htm#conceitosdepsicologiatopol%C3%B3gica>. Acesso em 16 de fev. de 2018.

Utopia e Teologia da Libertação: A presença-ausência da paradigma utópico na *RIBLA* (1988-2000)

Lázaro Teixeira Trindade¹

Resumo: Esta pesquisa situa-se na aporética entre Utopia e Teologia da Libertação. Ela aborda a presença-ausência do paradigma utópico na *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA)* entre 1988 e 2000. Primeiro, descrever-se-á o estado da questão utópica e a metodologia utilizada na pesquisa. Depois, os resultados da pesquisa serão apresentados seguidos de sua discussão. Por fim, emergirá a noção de utopia que advém da RIBLA e suas características fundamentais. Disso concluir-se-á que: há na exegese da RIBLA um momento propriamente utópico.

Palavras-chave: Bíblia. Presença-Ausência. RIBLA. Teologia da Libertação. Utopia

Abstract: This research is situated in the aporetics between Utopia and Liberation Theology. It addresses the presence-absence of the utopian paradigm in the Latin American Biblical Interpretation Magazine (RIBLA) between 1988 and 2000. First, it will describe the state of the utopian question and the methodology used in the research. Then, the research results will be presented followed by their discussion. Finally, the notion of utopia that arises from RIBLA and its fundamental characteristics will emerge. From this it will be concluded that: there is in the exegesis of RIBLA a properly utopian moment.

Keywords: Bible. Presence-Absence. RIBLA. Liberation Theology. Utopia

1. INTRODUÇÃO

Qual a influência de um conceito ou paradigma extrabíblico na interpretação das Escrituras? Existem critérios pelos quais pode-se definir se eles são aptos ou não para o trabalho exegético? De fato, desde os Santos Padres, a Teologia e a Exegese serviram-se de tais conceitos e paradigmas para auscultar e falar da Revelação de Deus. Em continuidade

1 Lázaro Teixeira Trindade é diácono incardinado na Diocese Senhora Santana de Caetité (BA), bacharel em Filosofia (2016) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e Bacharel em Teologia (2019) pela mesma instituição. Em sua iniciação científica, realizada entre 2018 e 2019, como estudante de Teologia, foi bolsista da FAJE (por seis meses) e da FAPEMIG (por um ano), e foi orientado pelo professor Dr. Eugênio Rivas, SJ. Seu plano de trabalho vinculou-se ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “Utopia e teologia latino-americana”. Este artigo final sintetiza e reelabora as contribuições de outros dois artigos publicados pelo autor no período de realização da pesquisa, a saber: *Utopia e leitura popular da bíblia: a presença da questão utópica na Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana – RIBLA (1988 - 2000)*, publicado nesta mesma revista (Annales Faje, v. 3, n. 5, 2018, p.79-91) por ocasião do VI Colóquio de Teologia e Pastoral e *Da exegese utópica à exegese da utopia: “presença-ausência” da utopia na revista de interpretação bíblica latino-americana (Ribla 1988-2000)* publicado nos Anais do 31º Congresso Internacional da Soter: Religião, Ética e Política. Organização: SOTER, Belo Horizonte, 2018 (p. 1596-1602). E-mail do autor: lazarocbi@hotmail.com.

com esta tradição, a Teologia da Libertação se apropriou do *paradigma utópico* para explicitar a ação de Deus e sua práxis libertadora em terras latino-americanas.

O uso do paradigma utópico não é consenso na Teologia da Libertação. Para uns a utopia é força de esperança, para outros, rompe com a originalidade histórica do Cristianismo. A problemática insere-se na polêmica relação entre cristianismo e marxismo. A *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”* (1984) chama a atenção para a apropriação acrítica do instrumental marxista que reduz a aspectos puramente imanentes os componentes fundamentais da Revelação Cristã (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1984, p. 29).

Interpretando esta *Instrução*, Henrique Cláudio de Lima Vaz defende a incompatibilidade radical entre utopia-marxismo e cristianismo. Ao se propor como motor da história, a utopia nega o Evento Cristo como “lugar hermenêutico” fundamental da Teologia Cristã da História. Ela encerra a dialética história e meta-história no nível da imanência fazendo com que não se consiga perceber a salvação de Deus no tempo e no espaço (LIMA VAZ, 1984, p. 10-13).

De encontro à interpretação de Lima Vaz, Libânio (1989a, p. 92-100) mostra que o paradigma utópico é algo constitutivo do homem. A utopia é a face imanente da Esperança Cristã não fechando o homem a dimensão meta-histórica e transcendente (Ibid., p. 104). Neste sentido, utopia e cristianismo não são incompatíveis. Hinkelammert (2013, p. 20), neste sentido, chama atenção para a “ingenuidade anti-utópica”: pois uma sociedade sem utopias já é uma utopia. A isso, soma-se o desencanto das novas gerações que – mesmo perdendo a dimensão de futuro – anseiam por transformações radicais, isto é, por utopias (ALMEIDA, 2018, p. 27).

Este trabalho transpõe essa questão para o campo da exegese popular da bíblia. Aqui se analisará a influência da utopia na exegese bíblica latino-americana tomando como base uma revista paradigmática nesta relação entre os anos de 1988 e 2000: a *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* (RIBLA). Esta consiste num periódico de leitura popular da Bíblia que emergiu das experiências de fé das comunidades de todo continente. A RIBLA é uma revista de intercâmbio entre biblistas, comunidades e toda a sociedade. Sua intenção primeira é incentivar a centralidade da Palavra de Deus na vida de fé dos cristãos latino-americanos uma vez que “as dores, utopias e poesias dos pobres se tornaram mediações hermenêuticas decisivas para leitura bíblica na América Latina e no Caribe” (SCHWANTES, 1988a, p. 5).

Deste modo, o uso do paradigma utópico ajuda ou atrapalha a reflexão exegética? Esta é a questão que guiou a presente pesquisa. Aqui demonstrar-se-á a tese de que somente uma autocrítica da exegese utópica pode tornar o uso deste paradigma viável. Tal crítica revela o mais originário da utopia, com sua potência simbólico e mítica, possibilitando o diálogo entre a bíblia e a realidade da América Latina.

2. EM BUSCA DE UMA EXEGESE UTÓPICA: RIBLA (1988-2000)

A metodologia aplicada para a realização da pesquisa consistiu numa análise e sistematização conceitual do paradigma utópico presente nos trinta e sete números da RIBLA entre os anos de 1988 e 2000. Primeiro analisou-se como a Utopia está presente-ausente nos textos da RIBLA identificando as principais citações e qual o lugar do lexema “utopia” na hermenêutica dos teólogos e biblistas da RIBLA. Em seguida, essas recorrências foram organizadas e sistematizadas em categorias que manifestassem o que esses autores entendem por utopia.

Sendo assim, a pesquisa não toma uma definição *a priori* de utopia para depois perscrutar se ela aparece ou não na RIBLA. Por isso, trabalha-se aqui com a expressão “paradigma utópico” e não com o conceito de *utopia*. O primeiro indica um certo horizonte de sentido, não unívoco, pelo qual os autores leem a realidade. O segundo denota uma compreensão mais delimitada e definida “desde fora” da pesquisa.

Na análise, optou-se por uma leitura cronológica do material enfatizando as recorrências lexicais do termo “utopia” e seus afins. Logo, não foi objeto dessa pesquisa empreender uma exegese direta dos textos bíblicos, nem se usou desta para corrigir ou legitimar a “exegese” da RIBLA. Não obstante, a pesquisa se valeu de categorias filosóficas e teológicas que advém do *status quaestionis* da utopia, principalmente na América Latina.

O conceito de utopia na RIBLA será esboçado somente no momento da sistematização. Neste momento, as várias citações foram agrupadas segundo três critérios: (1) se são de interpretação bíblica ou de teologia sistemática, (2) se possuem uma visão positiva ou negativa do termo utopia. Por último, e mais importante, (3) se tomam a utopia como uma “forma” (gênero literário) ou como “conteúdo” dos textos bíblicos e sistemáticos. Além disso, uma atenção especial fora dada ao v. 24 (1996) da revista. Totalmente dedicado à utopia, ele marca uma evolução do paradigma na RIBLA.

A partir destes critérios, a pesquisa discute em que medida a utilização do paradigma utópico é ou não plausível para a teologia bíblica latino-americana. Nesta perspectiva, confrontou-se o conceito de utopia que emergiu da análise e sistematização da RIBLA com algumas categorias exegetico-teológicas fundamentais tal como a de “Esperança Cristã”. De tal confronto emergem os limites e as possibilidades da relação entre utopia e Teologia da Libertação.

Dito isso será preciso apresentar as principais recorrências do lexema utopia nos 37 volumes da RIBLA entre 1988 e 2000 destacando os artigos de exegese bíblica e de “realidade pastoral”. A partir daí esboçar-se-á as linhas fundamentais do conceito de utopia presente na RIBLA, a saber: força dinamizadora, resistência crítica e ligação com as culturas populares.

3. PRESENÇA-AUSÊNCIA DO PARADIGMA UTÓPICO NA RIBLA

O termo “utopia” é citado 424 vezes nos 37 volumes pesquisados da RIBLA (1988-2000). Ele aparece em todos os volumes com exceção dos vv. 5-6, 17 e 20 que versam respectivamente sobre a “dívida externa dos países latino-americanos”, sobre “os Escritos Joaninos” e sobre “A pessoa do apóstolo Paulo”. Além disso, o v. 24 (1996), intitulado *Por uma terra sem lágrimas*, é totalmente dedicado à utopia. Neste sentido, percebe-se que a exegese da RIBLA é marcada pelo paradigma utópico. Nas primeiras linhas da revista, a utopia emerge como uma mediação hermenêutica decisiva para leitura bíblica na América Latina (SCHWANTES, 1988a, p. 5). Tal leitura da Bíblia se dá de dois modos na RIBLA: (1) nos **artigos de interpretação bíblica** e (2) em textos que refletem situações de **atualidade pastoral**.

Nos artigos de interpretação bíblica, o maior uso do lexema “utopia” corresponde à hermenêutica do Antigo Testamento (AT). A “utopia” está relacionada a expressões como “vida abundante”, “terra que corre leite e mel”, “Promessa” e “Aliança”. A utopia remete à espera da ação de Deus na vida do povo de Israel, em especial do campesinato, destinatários e partícipes da utopia (MESTERS, 1996, p. 102). De maneira geral, os textos do AT traduzem o desejo de libertação popular que os autores da RIBLA nomearam de “utopia”. Neste sentido, a profecia é a porta-voz da utopia, como afirma Croatto (2000, p. 24):

A ideia central é destacar que na redação dos mesmos, os autores queriam, em última instância, gerar uma **utopia de libertação**, de realização de seus destinatários judeus como povo em sua terra, a **utopia de um futuro** em nova aliança sem retorno a infidelidade, mas sim com recuperação econômica, política e religioso-cultural².

Assim, o vocábulo designa o conteúdo da mensagem profética e veterotestamentária tornando-se instrumento de fidelidade e resistência pela qual o Povo de Deus se opunha a seus opressores. Os autores da RIBLA leem os grandes símbolos da história de Israel em chave utópica como, por exemplo, a figura de Sião-Jerusalém (Is 66) e a Lei do Jubileu (Lv 25). Na maioria das vezes este uso é positivo. Em outros casos, o vocábulo é usado de maneira pejorativa tal como o faz Galazzi (1992, p. 94) ao refletir sobre o Jubileu (Lv 25): “uma utopia anacrônica e nunca realizada”.

Em ambos os casos, o paradigma utópico emerge como uma solução exegética para as questões bíblicas. Aqui a utopia é entendida como um gênero literário. Ela suscita a imaginação crítica e criativa gerando novas maneiras de pensar e de agir (ZAVATIERO, 1989, p. 24). Através da utopia, os autores transitam entre as narrativas veterotestamentárias e a realidade das comunidades latino americanas. Essa abordagem se repete na maioria dos textos. Não obstante, é notável a ausência do lexema utopia na exegese do bloco sapiencial.

Na exegese do Novo Testamento (NT), o lexema está ligado a realidades como: o Reino de Deus, a esperança, a ressurreição e o “novo céu e nova terra”. Além disso, também a prática

2 Tradução e Negritos nossos.

e a pessoa de Jesus manifestam uma utopia de vida nova (GONZALO, 1994, p. 96). Para os autores da RIBLA, a imagem da Igreja presente em Mt 18 é também uma utopia que guia as primeiras comunidades. Esta utopia orienta as igrejas: o importante não é a realização da “utopia”, mas estar caminhando na direção histórica e evangélica impelida por ela (RICHARD, 1997, p. 6-8).

A exegese da 1 e 2Pd enfatiza a manutenção da utopia como “resistência”. Neste sentido, a utopia alimenta as esperanças da comunidade frente às dificuldades da fé como o retardo da *parousia* e a relação com os poderes civis. Do “reino da utopia” retira-se as energias necessárias para o aqui e o agora das comunidades. Tal movimento é atualizado para o contexto da modernidade:

A proposta da modernidade é um regime de eficiência, produtividade, e avanço tecnológico. É a negação de outros valores como a arte, a dignidade da pessoa humana, a necessidade não só de produzir, mas de distribuir com justiça. Porém, é sobretudo a morte dos sonhos, a negação dos ideais e **a orfandade da utopia** [...]. **Negar a utopia** de uma sociedade nova é matar a possibilidade de resistência. Anunciá-la é ao **contrário negar o fracasso do Reino de Deus** e pinçar a esperança construtiva dos cristãos (RODRIGUEZ, 1992, p. 54)³.

De maneira geral, os autores da RIBLA procedem relacionando e identificando, no texto bíblico, os anseios e projetos das primeiras comunidades, isto é, “suas utopias”. Também aqui opera-se uma atualização da mensagem mostrando que as “utopias bíblicas” correspondem às utopias da comunidade Latino-Americana. Não obstante, é notável a ausência do lexema utopia na interpretação dos textos paulinos e joaninos. Nos escritos paulinos, as poucas menções identificam utopia e esperança no contexto do retardo da *parousia*. Já nos escritos joaninos, o lexema liga-se a exegese do Livro do Apocalipse.

Nos artigos de exegese bíblica, o termo utopia exerce a mediação entre a Palavra de Deus e a atualidade. Tal caráter deve-se a presença da utopia na Bíblia e a presença da Bíblia nas utopias populares. A leitura utópica das Escrituras indica um “para onde” a ser percorrido criando novas maneiras de compreender, viver e esperar (RICHARD, 1988, p. 14). Num primeiro momento, a utopia é *conteúdo* comum entre as Escrituras e as comunidades. Ela é uma realidade para ou pela qual tendem a Bíblia e a Teologia Latino-Americana. Noutro momento, ela é *forma literária* comum à Bíblia e a realidade e, portanto, mediação hermenêutica.

A utopia enquanto conteúdo torna-se explícita nos artigos que aqui são nomeados de “atualidade pastoral”. Tais artigos não se detêm na exegese de um texto bíblico, mas comentam, à luz da teologia, algum acontecimento ocorrido nas comunidades da América Latina. Mesmo em menor número, estes textos enfatizam a importância da utopia. Ao comentar os 500 anos da colonização do continente Americano, Severino Croatto vê na imaginação

3 Tradução e Negritos nossos.

utópica, o caminho para projetar tempos melhores (CROATTO, 1992, p. 48). Além disso, para estes autores o que sustenta e mantém a perseverança das comunidades é a utopia que elas comportam.

Pois a **utopia** levanta energias ocultas que os pobres não quiseram entregar a seus dominadores. A sua inteligência encontra refúgio e apoio na **utopia** para não se deixar conquistar pelo dominador. A **utopia** não se realizará tal qual, mas graças à **utopia os pobres salvam uma parte de sua força de humanidade**, o que lhes permite trabalhar para derrubar o reino dos seus dominadores e suscitar um projeto alternativo que lhes pareça superior à desordem estabelecida (COMBLIN, 1989, p. 41- 42)⁴.

Neste sentido, a utopia comporta o resqúcio de humanidade daqueles mais pobres e oprimidos. Pode-se dizer que ela é a dignidade deles: o que os faz “humanos”. Por isso, os artigos apontam para a fundamental manutenção da utopia (RODRIGUEZ, 1992, p. 45). Fala-se da utopia das CEBs em sua luta e organização popular (PIXLEY, 1991, p. 91). A própria ressurreição emerge “como força de utopia que impele os povos a continuar lutando” (RAMIREZ, 1988, p. 59-60). Segundo esses artigos, nenhuma situação pode ser mudada ou transformada se, antes, não é sonhada ou planejada.

Não obstante, alguns autores mencionam a utopia de forma negativa. Neste caso, entende-se a utopia como algo “ilusório” ou como fruto da ideologia de Mercado. Nesse contexto, Miguéz (1998, p. 6) afirma que a “vida plena não é uma utopia”, mas é o que orienta a vida dos homens no concreto, na economia real e no imperfeito da existência. Ora, tais acenos para a face negativa do lexema “utopia” sinalizam para uma inflexão da relação entre o *paradigma utópico* e a RIBLA ocorrida a partir da RIBLA v. 24 subintitulada “redimensionado nossa utopia”.

A intenção deste volume é “ir das grandes utopias para as pequenas esperanças” (SCHWANTES, 1996, p. 205). Essa diretriz mostra que o conteúdo da “utopia” na RIBLA passa a valorizar as pequenas mudanças ao invés das grandes revoluções. É uma utopia que toma corpo à medida em que é pensada e sonhada (ARANGO, 1996, p. 8). Ora, isto é capital porque relativiza o uso do paradigma utópico: “nenhuma utopia pode ser absolutizada, é preciso sempre resguardar um nascimento, dores de parto, de ver o mundo pela primeira vez” (PEREIRA, 1996, p. 24).

Com isso, nota-se que alguns dos autores da RIBLA não tomam apressadamente o lexema utopia. Eles operam uma autocrítica da “exegese utópica”. O melhor testemunho disso consiste no artigo de Francisco Archila intitulado *Voltar a ser criança, uma bela utopia* (Mc 10,13-16). O autor percebe que (1) é necessário questionar o paradigma de onde se pensa e se assumem as utopias e (2) o uso do paradigma utópico não atrapalha a exegese, mas sim a

4 Nossos Negritos

racionalização da utopia. Tal racionalização, e não a utopia em si, impede que o exegeta escute e penetre verdadeiramente na simbólica bíblica. Pois, como exegetas:

Consideramos as utopias que nos alimentaram durante as décadas passadas (sociedade nova, homens novos, socialismo, etc.) como as únicas válidas e pertinentes no momento histórico e, de passagem, desconhecemos, negamos e condenamos, a partir de nossa racionalidade o potencial e o horizonte utópico presente em nossas culturas populares (ARCHILA, 1996, p. 55).

Percebe-se que a viragem operada pela RIBLA v. 24 consiste em redescobrir um “horizonte utópico popular”, condenado pela racionalidade moderna. Tal condenação é fruto da transformação do *gênero simbólico-narrativo*, que fora a Utopia cunhada por Thomas More em 1516, em um *conceito hermético* de leitura absoluta da história e da realidade decorrente do instrumental racionalista e marxista.

Uma vez que a sociedade moderna “pode explicar a utopia” (Ibid., p. 55), a proposta do autor é, através das culturas populares, recuperar e redimensionar o caráter simbólico e mítico da mesma. De tal modo que a utopia “faça justiça àquelas dimensões profundas do ser humano” (Ibid., p. 57). Tal exegese simbólica transparece uma dimensão utópica que alimenta a esperança das comunidades. Note-se aqui, que a utopia não emerge como uma mediação desde fora das escrituras e da realidade, mas aparece como a estrutura de ambas: como *forma ou gênero literário*.

Em suma, a RIBLA interpreta as Escrituras e a Pastoral usando o paradigma utópico. Percebe-se, porém, que o uso deste lexema não é unívoco, tão pouco, há uma definição explícita de utopia que envolva a maioria dos artigos da revista. Percebe-se que o lexema utopia é usado como *conteúdo* e como *gênero literário*. Por isso, num esforço de sistematização, esboçar-se-á os invariantes da utopia na RIBLA a partir dessas duas categorias.

4. UTOPIA NA RIBLA: CONTEÚDO VERSUS GÊNERO LITERÁRIO

Diante destes resultados destacam-se dois modos da presença do paradigma utópico na RIBLA: a utopia enquanto *conteúdo* e enquanto *gênero literário*. Essas duas formas revelam três características da utopia. Assim, o paradigma utópico é (1) força dinamizadora e crítica, (2) lugar de resistência e (3) está ligado às culturas populares. Tais características compõem o núcleo conceitual da utopia que será examinado por meio da discussão a seguir. Além disso, se analisará o significado de uma pontual ausência da noção de utopia em alguns volumes e artigos da revista.

A maioria dos artigos toma a utopia como um *conteúdo* dos textos bíblicos. Isso significa que o texto bíblico aponta uma realidade, realizável ou não, que anima as comunidades. Aqui o paradigma utópico é tomado em sentido *lato*. Ela é o *para onde*, a realidade que almejam as

comunidades cristãs. Por isso, fala-se que a ressurreição, o “novo céu e a nova terra”, entre outras realidades, “estão no horizonte como força de utopia” (RAMIREZ, 1988, p. 59-60).

Por um lado, o uso da utopia em sentido *lato* permite a atualização dos conteúdos bíblicos para a vida da comunidade. Por outro, o paradigma utópico é assumido sem nenhuma ou com pouca criticidade. Neste sentido, não se sabe se é a utopia que exerce a mediação para o texto bíblico ou vice-versa. A utopia emerge como um modo de explicar uma determinada perícope para a comunidade. Logo, o paradigma utópico está presente não porque a bíblia é “utópica”, mas porque as comunidades latino-americanas o são. Eis porque a leitura popular da bíblia:

Provém da prática da comunidade e a ela se direciona. São as lutas pela terra e pelo teto as que, entre nós, puxam, animam as redescobrir a história bíblica. É a opressão da mulher pobre e a espoliação da classe trabalhadora que direcionam a ótica de leitura. Reivindicam uma interpretação que parta do concreto e do social, das dores e utopias da gente latino-americana (SCHWANTES, 1988b, p. 81).

Ora, isso não invalida a exegese da RIBLA, do contrário, situa-a num contexto. Do mesmo modo, o trecho acima revela que o uso do paradigma utópico não é meramente “ideológico”. A utopia compõe o *Sitz im Leben* (ambiente vital) dos autores e das comunidades envolvidos na RIBLA de 1988 a 2000. Por isso, a exegese da RIBLA opera uma fusão de horizontes (GADAMER, 2003, p. 404) por meio do paradigma utópico. Além disso, o uso da utopia não é ideológico na revista porque muitos artigos assumem a utopia como *gênero literário*.

Como gênero literário a utopia é assumida em sentido *stricto*. Neste caso, a utopia é a forma simbólica que envolve uma determinada realidade. Neste sentido, os textos bíblicos irrigam a imaginação das comunidades propiciando novas maneiras de pensar, sonhar e de agir. O caso paradigmático disso na RIBLA é a exegese de Lv 25 (GALLAZZI, 1999, p. 71): da mesma forma que a obra de Morus indicava o Estado com a legislação perfeita, Lv 25 apresenta literariamente a lei do jubileu que, mesmo não existindo, pauta o ideal de vida do povo de Israel. Aqui o gênero utópico ajuda numa aproximação narrativa do texto buscando seu sentido primeiro. Por mais que o gênero utópico não seja um gênero bíblico, tomar a utopia como gênero literário, implica reconhecer que a exegese parte da dinâmica mesma da Escritura.

Isso implica renunciar o caráter ideológico da utopia, filho da racionalização da mesma operado pelas teorias da modernidade (capitalismo, marxismo e socialismo). O gênero literário chama atenção para o caráter mítico e simbólico da utopia. Como afirma Pablo Richard (1988, p. 14), a utopia compõe o sentido espiritual da leitura bíblica que indica o “para onde” se deve caminhar. Não obstante, é preciso se perguntar: por que optar pelo gênero utópico? Alguns autores, inclusive, o assumem em detrimento dos gêneros propriamente bíblicos como, por exemplo, o gênero apocalíptico (CROATTO, 2000, p. 26).

Nisso se explica a grande ausência do lexema em questão na exegese dos textos sapienciais, paulinos e joaninos. Os Livros Sapienciais enfatizam, de forma poética e simbólica a sabedoria de vida no aqui e agora que consiste no temor ao Senhor (Pr 9,10). Já os textos paulinos são os que mais desenvolvem o tema da Esperança Cristã. A seu tempo, os Escritos joaninos acentuam o conhecimento-amor de Jesus a Testemunha do Pai e não tanto a dinâmica do Reino como nos Evangelhos Sinóticos.

A ausência do lexema gera duas hipóteses que aqui não poderão ser resolvidas: (1) ou não há compatibilidade entre o gênero utópico e os blocos acima descritos ou (2) os gêneros bíblicos descritos já englobam a utopia e o *Sitz im Leben* das comunidades latino-americanas, em sua força simbólico-poética, bem como, em sua relação com a Esperança Cristã. Em todo caso, enquanto conteúdo e enquanto gênero literário, o conceito de utopia aparece na RIBLA como (1) *força dinamizadora* de (2) *resistência crítica* (3) *ligada às culturas populares*.

Como *força dinamizadora* a utopia movimenta as comunidades impelindo-as à ação e à transformação da história. Tanto os povos bíblicos quanto as culturas latino-americanas manifestam essa característica. Só pode haver transformação histórica na medida em que essa é planejada, sonhada, isto é, torna-se utopia. Por isso, a utopia não é a salvação social, antes ele emerge como “medida” pela qual se pode julgar os ataques contra a vida promovidos pela ordem vigente, ao passo em que se sonha com sociedades mais humanas (PIXLEY, 1994, p. 15). Isso se dá questionando e indo de encontro às figuras históricas de opressão e violência.

Eis porque a utopia é também *resistência crítica*. Ela é resistência (1) contra a opressão e (2) contra a desesperança. Da utopia nascem as energias necessárias para permanecer na vida cristã mesmo quando as condições sociais são adversas. Neste sentido, a utopia mantém aberta a possibilidade de mudança e transformação. Tal resistência incomoda o *status quo* e por isso é crítica: ao passo que nega o regime de opressão, ela propõe novos caminhos. Enquanto resistência, a utopia converte-se em “espiritualidade” (SARAIVA, 1992, p. 7).

Ora, tal espiritualidade só existe num *ethos* concreto, ou seja, nas *culturas populares*. A utopia que “prega” a RIBLA não é aquela do socialismo/comunismo ou do capitalismo fundada em bases racionais. A paradigma utópico presente na RIBLA aposta no intercâmbio entre as culturas originárias da bíblia e da América Latina. Somente nas das culturas populares é possível atingir o sentido narrativo e poético de um texto bíblico como dinamizador de utopias (ARCHILA, 1996, p. 58). Logo, é a exegese simbólica da bíblia que revela a utopia e não o contrário. Tal perspectiva é fundamental para uma autocrítica das utopias.

Por fim, percebe-se que a utopia em si não atrapalha a reflexão exegetico-pastoral advinda da RIBLA. A principal razão disso é que o paradigma utópico compõe o *Sitz im Leben* dos autores e das comunidades do continente latino-americano. Como tal, a interpretação da bíblia presente na RIBLA deve ser vista como uma exegese contextual, isto é, uma “leitura popular”. Não obstante, falta por parte dos autores da revista uma maior explicitação disso,

bem como, uma autocrítica do uso do paradigma utópico na interpretação do texto bíblico. Acredita-se que a autocrítica eliminaria as equivocações e explicitaria o que se entende por utopia na RIBLA.

CONCLUSÃO

Em suma, diante dos resultados e da discussão apresentados pode-se afirmar que a exegese da RIBLA é eminentemente utópica. Há no método de interpretação dos autores um “momento” onde o paradigma utópico se faz presente de forma determinante. Tal momento transita na posição do paradigma como conteúdo ou como gênero literário. Sendo assim, quais as relevâncias e limites da presença da utopia na leitura popular da Bíblia na RIBLA (1988 – 2000)?

A presença da utopia é *relevante* porque constitui uma presença atual e eficaz na leitura bíblica latino-americana. Por meio da utopia o sentido bíblico ganha vida no meio da comunidade e a impele à vida Cristã. Isso fomenta a imaginação criativa fazendo com que estas comunidades possam resistir em contextos de crise (RICHARD, 1988, p. 15). Além disso, o paradigma utópico é imagem para uma realidade teológica maior: o texto bíblico não fala de Deus por meio de argumentos, mas *narra* Sua presença na história do Povo. Ora, e isso é feito por meio da única linguagem que o homem pode compreender: a linguagem humana.

Logo, enquanto linguagem humana, a utopia é um meio válido para a comunicação da Palavra de Deus. Ela não é só a face secular da Esperança Cristã (LIBÂNIO, 1989b, p. 181), mas constitui um dos meios pelos quais a Esperança pode se narrar. Neste sentido, a utopia é um convite para perscrutar o sentido mais originário do texto bíblico em seu conteúdo e sua forma. Ao mesmo tempo, ela é um modo de perscrutar o sentido mais originário da cultura latino-americana com seus mitos e símbolos fundadores.

Entretanto, o uso do paradigma utópico apresenta *limites*. Isso porque há sempre o risco de se esquecer quem opera a mediação: é a utopia que é mediação para a Bíblia ou a Bíblia para a utopia? Ora, se a última opção prevalece pode-se encerrar todo o conteúdo da Palavra de Deus no horizonte da história instrumentalizando a Palavra de Deus. Além disso, toda exegese utópica tem de se confrontar com a negatividade intrínseca da utopia: pois o fim de toda utopia é a sua destruição. Há sempre um “nada” no final das utopias enquanto a ação de Deus tende sempre para uma consumação: a de “Deus ser Tudo em todos” (1Cor 15,28).

Assim, a utopia tornar-se-ia uma força dinamizadora para o nada, uma resistência pela resistência, uma apologia sem sentido às culturas populares. Se somente um *conteúdo*, a utopia não foge da “armadilha racionalista” implicando naquilo que hoje se constata como “o desencanto pós-moderno” e o “fim das meta-narrativas”. Por isso, faz-se necessária a autocrítica da exegese utópica. Mesmo que utopia e cristianismo não sejam *a priori* incompatíveis, cabe ao exegeta explicitar seus pressupostos e assumi-los de forma consciente e consequente.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Philippe O. de. *Crítica da razão antiutópica*. São Paulo: Loyola, 2018. (Col. Filosofia 93)
- ARANGO, José Roberto. A utopia enterrada: negação do ideal social na monarquia de Israel. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal. n. 24, 1996/2, p. 7-17.
- ARCHILA, Francisco R. Voltar a ser crianças, uma bela utopia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal. n. 24, 1996/2, p. 53-70.
- COMBLIN, José. Os pobres como sujeito da história. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal. n. 3. 1989, p. 36-49.
- CROATTO, José. La destrucción de los símbolos de los dominados. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. San Jose, Rebut; DEI, n. 11, 1992, p. 37-49.
- CROATTO, José. ¿Quién pecó primero? Estudio de Génesis 3 en perspectiva utópica. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. Quito: RECU; DEI, n. 37, 2000, p. 15-27.
- GALLAZZI, Sandro. Jubileo ¡Aquí y ahora!. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. Quito, RECU; DEI, n. 33, 1999, p. 61-76.
- _____. Mis hijos y yo caminaremos en la alianza de nuestros padres. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. San Jose, RECU; DEI, n. 11, 1992, p. 87-104.
- GADAMER, H. G. *Verdade e Método*. 5ed. rev. Trad. de Flávio Paulo Meurer, nova revisão de Ênio Paulo Giachini e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
- GUERRERO, G. Solidaridad, goelazco y parábola. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. San Jose, DEI, n. 18, 1994, p. 87-111.
- HINKELAMMERT, Franz. *Crítica da Razão utópica*. Chapecó: Argos, 2013.
- LIBANIO, João B. *Utopia e Esperança Cristã: a esperança não engana* (Rm 5,5). São Paulo: Loyola. 1989a. (Fé e Realidade 26).
- _____. Utopia e esperança cristã. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte. v. 21, n. 54, maio/ago., 1989b, p. 179-197.
- LIMA VAZ, H. C. Cristianismo e pensamento utópico: a propósito da teologia da libertação. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 11, n. 32, set./dez., 1984, p. 5-19.
- MESTERS, C. El Libro de la Alianza en la vida del pueblo de Dios Exodo 19-24. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. Quito, RECU; DEI, n. 23, 1996, p. 99-118.
- MIGUÉZ, Néstor. Presentación. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. Quito, RECU; DEI, n. 30, 1998, p. 5-8.
- PEREIRA, Nancy. O messias precisa sempre ser criança. *Revista de Interpretação Bíblica-Latino Americana*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal. n. 24, 1996/2, p. 18-26.
- PIXLEY, J. Las Escrituras no tienen dueño: son también para las víctimas. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. San Jose, Rebut; DEI, n. 11, 1992, p. 123-132.
- _____. La violencia legal, violencia institucionalizada la que se comete creyendo servir a Dios. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. San Jose, Costa Rica: DEI, n. 18, 1994, p. 7-19.
- _____. Un llamado a lanzar las redes: El nuevo protestantismo y la lectura Popular de la Biblia. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. San Jose, Rebut; DEI, n. 10, 1991, p. 99-120.

RAMIREZ, D. Violência e testemunho profético (Evangelho de Marcos). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal. n. 2, 1988/2, p. 57-88.

RICHARD, P. Evangelio de Mateo: una vision global y liberadora. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. Quito, Rebue; DEI, n. 27, 1997, p. 7-8.

_____. Leitura popular da bíblia na América Latina. *Revista de Interpretação Bíblica-Latino Americana*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal. n. 1, 1988, p. 8-25.

RODRIGUEZ, R. Esperen el día de la llegada de Dios y hagan lo posible por apresurarla: 2 Pe. 3, 12. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. San Jose, Rebue; DEI, n. 13, 1992, p. 45-56.

SAGRADA CONGREGACAO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”*. Petrópolis: Vozes, 1984. (Documentos Pontifícios 203).

SARAIVA, J. Editorial. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*. San Jose, Rebue; DEI, n. 13, 1992, p. 45-56.

SCHWANTES, Milton. Jacó é pequeno (visões em Am 7 – 9). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal. n. 1, 1988b, p. 81-92.

_____. Apresentação. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal. n. 1, 1988a, p. 5-6.

_____. Editorial. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal. n. 24, 1996/2, p. 5-6.

TRINDADE, Lázaro T. Da exegese utópica à exegese da utopia: “presença-ausência” da utopia na revista de interpretação bíblica latino-americana (Ribla 1988-2000). In: SOTER (Org.). *ANAIS DO 31º CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER, 2018, Belo Horizonte. 31º Congresso Internacional da Soter. Religião, ética e política*. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2012, p. 1596-1602. ISSN: 2317-0506.

_____. Utopia e leitura popular da Bíblia: A presença da questão utópica na Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana – RIBLA (1988 - 2000). *Annales Faje*, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, 2018, p. 79-91.

ZABATIERO, J. ¡Jahve escucha el clamor! Una lectura de Génesis 4,1-16. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*, Quito, Rebue; DEI, n. 4, 1989, p. 15-28.

Lima Vaz e os desafios do mundo contemporâneo: democracia e bem comum

Andreza Damasceno Barbosa¹

Resumo: A democracia, defendida como melhor regime, só pode ser alcançada à medida em que o polo real aproxima-se do polo ideal. Essa aproximação só é possível a partir da suprassunção dialética dos elementos do ideal democrático na realidade histórico-social. Neste sentido, o ideal democrático coexistirá, dinamicamente, com a realidade social permitindo a realização contínua da democracia no seio da sociedade política, segundo a esfera de valor.

Palavras-chave: Democracia, Lima Vaz, Bem Comum, Justiça, Ética

Abstract: Democracy, defended as the best regime, can only be achieved as the real pole approaches the ideal pole. This approximation is only possible from the dialectical suprassumption of the elements of the democratic ideal in the historical-social reality. In this sense, the democratic ideal will coexist, dynamically, with the social reality allowing the continuous realization of democracy within the political society, according to the sphere of value.

Keywords: Democracy, Lima Vaz, Common Good, Justice, Ethics

1. INTRODUÇÃO

O objetivo deste texto é estudar a condição de possibilidade da passagem do ideal democrático à democracia real, ou seja, é tentar esclarecer como dá-se a realização do ideal democrático no seio da sociedade de acordo com os escritos de Lima Vaz. Segundo o autor, a democracia é “a forma mais alta de organização política a que pode aspirar uma sociedade” (LIMA VAZ, 1985, p. 5), ela é a forma de governo que pretende organizar a sociedade de modo justo e bom.

Em seu artigo publicado em 1985, *Democracia e Sociedade*, Lima Vaz aprofunda a discussão sobre o regime democrático a partir de dois polos: o polo ideal e o polo real (cf. LIMA VAZ, 1985, p. 5). Como ideal, a democracia é a orientação simbólica para a organização

¹ Andreza Damasceno Barbosa fez o seu terceiro ciclo de iniciação científica entre 2017 e 2018 como bolsista da FAPEMIG, enquanto cursava a Graduação em Filosofia na FAJE, concluída em 2019. Foi orientanda da Profa. Dr. Cláudia Maria Rocha de Oliveira, e teve seu plano de trabalho vinculado ao projeto de pesquisa de sua orientadora, intitulado “Lima Vaz e os desafios do mundo contemporâneo”, pertencente ao grupo de pesquisa GEVAZ. Desde 2020 cursa o Mestrado em Filosofia na FAJE. Na condição de mestranda, tem atuado agora como Avaliadora Discente do PIBIC, braço auxiliar da gestão acadêmica do programa, que visa a reforçar a articulação institucional entre a graduação e a pós-graduação dentro da Faculdade. E-mail da autora: andrezadamascono@gmail.com

política da sociedade. Como polo real ela é a prática efetiva dos elementos do ideal democrático, de acordo com as condições históricas sociais de um regime político. O nascimento da democracia para Lima Vaz torna-se possível quando o Estado institucionaliza-se como Estado de direito, definido por Lima Vaz como o “Estado no qual o exercício do poder é regido por um sistema fundamental de leis (*politeia*) edificado segundo a regra da justiça” (LIMA VAZ, 1985, p.10). Para Lima Vaz, o Estado de direito é “única forma de Estado compatível com a sociedade política” (LIMA VAZ, 1985, P. 10). Sendo a única forma de Estado compatível com a sociedade política, o Estado de direito deve apresentar as características e elementos da democracia enquanto ideal na sua atividade prática.

Logo, se o nascimento da democracia real está relacionado com a institucionalização da sociedade pelo Estado de direito, para compreender como é possível a efetivação do ideal democrático no seio da sociedade, torna-se imprescindível elucidarmos, do ponto dialético-estrutural, como a sociedade política institucionaliza-se administrativamente como Estado de direito. Ao elucidarmos essa questão, poderemos dar o passo para compreendermos a possibilidade da efetivação do ideal democrático no seio da sociedade, na busca pelo bem comum.

2. A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO ESTADO DE DIREITO NA SOCIEDADE

A partir da leitura dos textos lima-vazianos, pode-se observar que a estrutura lógico-dialética de uma sociedade pode ser entendida em três níveis: o nível do social, o nível do político e o nível do democrático. Esses três níveis coexistem existencialmente na realidade de toda sociedade. Mas para compreendermos como uma sociedade pode organizar-se democraticamente, temos que compreender como acontece a passagem do nível mais básico de organização social para o nível mais alto (no sentido de que a democracia é o melhor regime político, segundo o autor ouropretano). Essa compreensão dá-se no nível lógico-dialético da estrutura da sociedade, onde as categorias são suprasumidas na medida em que aprofundamos a investigação sobre o objeto, neste caso, a realização do ideal democrático.

Para Lima Vaz, a sociedade começa a constituir-se como o espaço simbólico e valorativo do indivíduo por meio da manifestação espontânea do ser do homem na *physis*. Podemos compreender a *physis* como o espaço físico natural no qual o homem habita. Esse espaço é marcado pela lógica da necessidade. Lima Vaz afirma que “o domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações” (LIMA VAZ, 2000, p.13). Ou seja, o homem enquanto ser racional e livre age no espaço da *physis* e a modifica simbolicamente através de seu agir. Essa modificação, por assim dizer, é o que os gregos denominaram como *ethos*. O *ethos*, portanto, é a morada simbólica construída pelo ser humano no espaço determinado da *physis*.

A construção simbólica do *ethos*, a grosso modo, também pode ser compreendida como cultura (cf. LIMA VAZ, 2002, p.5). A cultura humana pode ser estudada através de

vários domínios. Um dos domínios de estudo da cultura é o domínio político. Do ponto de vista político, a passagem da *physis* ao *ethos* marca a constituição social de um grupo. A dimensão social é primeiro nível da constituição lógico-dialética da estrutura da sociedade. O social é o espaço da manifestação espontânea do ser do homem na *physis*. Assim como a *physis*, a primeira manifestação do ser do homem neste espaço tem a marca da necessidade. O espaço da necessidade é rompido justamente pelo agir do homem. Ao agir no espaço determinado da *physis*, o ser humano insere nele seus hábitos, normas, costumes, interditos e valores (cf. LIMA VAZ, 1999, p.13). Essa passagem da *physis* ao *ethos*, através da razão e da liberdade, opera, simultaneamente, a necessidade do trânsito do social à institucionalização da sociedade política: instituição política cuja matriz conceptual é a justiça internalizada como hábito na alma do cidadão (cf. LIMA VAZ, 1985, p. 10-13).

No primeiro nível, o papel do social (aqui entendido “como domínio em que o imperativo da satisfação das necessidades naturais impõe a associação dos indivíduos em vista do confronto laborioso com a natureza” (LIMA VAZ, 1985, p. 9) como fonte de recursos) consiste em equalizar essa relação. A equalização dessa relação dá-se ainda no nível das necessidades e evoca o conceito de igualdade. Ao equalizar igualitariamente a relação do homem com a natureza, o nível social opera a suprassunção dialética das necessidades naturais do indivíduo ao momento político, aqui “entendido como o domínio da relação entre os homens que se tece exatamente como relação da igualdade na diferença” (LIMA VAZ, 1985, p. 12). Na passagem do momento social para o momento político, as diferenças quantitativas são suprassumidas e niveladas perante a lei na dialética da igualdade na diferença. Igualdade na diferença pode ser conceitualmente compreendida como a

suprassunção da igualdade abstrata, própria do primeiro nível, no qual as diferenças naturais dos indivíduos são equalizadas abstratamente na sua universal dependência da natureza e na sua universal interdependência nos vínculos dos sistema econômico, na igualdade concreta, aquela na qual as diferenças naturais e adquiridas (culturais) são equalizadas na isonomia ou na igualdade perante a lei (LIMA VAZ, 1988, p. 19).

O domínio da igualdade na diferença assumido pelo advento histórico do político é presidido pela ideia de justiça (LIMA VAZ, 1985, p. 10), pois a igualdade suprassumida na diferença “permite negar o particularismo (...) e se constituir como regra universal de distribuição equitativa do primeiro e maior bem que é o direito ao reconhecimento” (LIMA VAZ, 1985, p. 10). É nesse sentido que Lima Vaz afirma a passagem da natureza à lei, ou seja, a passagem da natureza à lei acontece no momento em que o ser humano consegue reconhecer no outro a identidade que os iguala perante à sociedade, mesmo diante das diferenças (da particularidade de cada indivíduo). Portanto, a passagem dialética da sociedade à sociedade política é regida pela regra da justiça e da igualdade na diferença. A sociedade política é a mais alta das instituições, uma vez que ela é pautada pela mais alta das virtudes: a justiça (LIMA VAZ, 1996, p. 445). Logo, através da suprassunção do momento da igualdade natural

ao momento da igualdade política é dado o passo em direção à vida política como aquela em que o cidadão eleva-se dialeticamente de sua particularidade à universalidade do bem, baseado em premissas éticas, políticas e jurídicas (LIMA VAZ, 1985, p. 10).

O movimento de passagem do nível social para o nível social-político acontece, teoricamente, à medida em que o ser humano age na sociedade e nela insere seus costumes e hábitos. É a partir da *práxis* humana que surge a necessidade de institucionalização desses costumes e hábitos como normas e interditos, com o objetivo de assegurar a unidade cultural daquela sociedade. Vale lembrar que aqui estamos descrevendo didaticamente o processo de suprasunção dos níveis da comunidade democrática, para Lima Vaz. Essa descrição didática tem o objetivo de trazer à superfície o movimento implícito presente na formação estrutural de um grupo social. É neste sentido que podemos afirmar que a sociedade política emerge da demanda pela institucionalização das normas e interditos de uma sociedade. Desta necessidade surgem as leis que estabilizam a sociedade como sociedade política, segundo o critério do justo. A passagem do momento social para o momento político constitui-se na relação lógico-dialética do momento intersubjetivo do social (LIMA VAZ, 1988, p. 17-18), ou seja, através do agir ético dos indivíduos singulares na comunidade. O momento intersubjetivo “exprime nossa situação fundamental como seres que habitam a morada do *ethos*” (LIMA VAZ, 1996, p.445) em busca do melhor: tanto para o indivíduo, quanto para a sociedade. Como esse agir é guiado pela ideia de justiça, sua dimensão teleológica será engendrada na ideia do melhor, do bem melhor e mais perfeito equitativamente distribuído. Estes três elementos, o bem, o *ethos* e a justiça, são as categorias fundamentais do universo ético-jurídico. São esses elementos que normatizam e estabilizam a sociedade como sociedade política. Pois, como explica Lima Vaz: “submetido ao critério do justo o *ethos*, como costume, assume a forma estável da instituição, ordenada ao bem da comunidade e que encontrará sua realização mais elevada na instituição da sociedade política” (LIMA VAZ, 1996, p.445).

Por conseguinte, o momento político é o nível em que a sociedade se orienta pelo sistema fundamental de leis do Estado de direito, pressuposto necessário, mas não suficiente do Estado democrático (LIMA VAZ, 1985, p.8). Para um Estado de direito ser um Estado democrático, ele deve ser edificado segundo a regra da justiça, tendo como essência a igualdade política. Para Lima Vaz, a igualdade política se diferencia de uma igualdade natural ou aritmética. Para ele a “natureza é o domínio da diferença e, enquanto procedem da natureza, os homens se constituem em indivíduos pela particularidade das suas diferenças irreduzíveis” (LIMA VAZ, 1985, p.9). O Estado de direito “assume prerrogativas de um poder cujo exercício soberano repousa sobre a soberania da lei” (LIMA VAZ, 1985, p.10) ao conciliar a “justiça com a racionalidade administrativa e com a eficácia do poder executivo” (LIMA VAZ, 1988, p.19). Isso significa satisfazer as necessidades naturais de forma equitativa e em vista do bem, para que seja possível a suprasunção do nível social para o nível político. Lima Vaz afirma que somente “o estado capaz de educar o cidadão para a prática da justiça poderá vencer esse desafio” (LIMA VAZ, 1988, p.19), uma vez que é necessária a relação dialética entre Estado e sociedade para darmos o passo para o nível da organização democrática da sociedade (LIMA VAZ, 1985, p.12).

O terceiro nível, o da igualdade democrática, é fundado na liberdade de participação, ou liberdade democrática (LIMA VAZ, 1988, p. 19). Neste momento temos o Estado de direito em relação dialética com a sociedade política, onde o indivíduo exerce sua liberdade fundada no nível do político que tem a matriz conceptual na ideia de justiça. Nesse nível, a participação política e consciência moral do indivíduo trabalham em prol da problematização da melhor constituição, que vem a ser, a constituição mais justa (LIMA VAZ, 1988, p.19).

3. O IDEAL DEMOCRÁTICO

O ideal democrático pode ser filosoficamente entendido como ideia reguladora da sociedade. Esta ideia reguladora é capaz de organizar o espaço público de modo que os cidadãos participem livre e responsavelmente, e que o corpo político seja composto pela assembleia de homens livres (*ekklesía* dos *eleútherói*) capazes de participar, falar e decidir (cf. LIMA VAZ, 1985, p.7). O espaço público torna-se signo da realização do homem na sociedade, uma vez que é nele que o sujeito irá praticar sua liberdade política em vista do bem social. Ao praticar a liberdade política, o indivíduo rompe com o reino da necessidade da *physis* (primeiro nível social), introduzindo nela seu modo de ser, através do agir reto. Lima Vaz afirma que “a democracia – como ideal e como prática – aprofunda necessariamente a essência ética do político ao definir em termos de liberdade participativa e responsável a resposta do cidadão à lei, definindo o corpo político na sua expressão simbólica fundamental” (LIMA VAZ, 1985, p.7), ou seja, *ekklesía* dos *eleútherói*: espaço da experiência democrática e exercício político da liberdade. A essência ética do político é a lei internalizada como hábito. Do ponto de vista subjetivo, a lei internalizada como hábito pode ser entendida como a *autárkeia* (autodomínio de si) do sujeito ético ao agir no espaço público. Pois, quando internalizada, a lei converte-se no agir virtuoso e justo do sujeito na sociedade (momento intersubjetivo). Esse agir, por seu turno, é marcado pela liberdade e vontade, uma vez que foi internalizado pelo sujeito como hábito. Desta forma, ao agir de acordo com a *autárkeia* no espaço público, o sujeito está exercendo sua liberdade política.

A democracia como ideal é, portanto, uma construção simbólica para orientar a organização social e política da sociedade. Ela atua como um horizonte simbólico para guiar as tomadas de decisões políticas, sendo intermediada justamente pela instância administrativa do Estado. O Estado, como vimos, para torna-se um Estado democrático necessita assegurar a justiça e a distribuição equitativa de bens. Para assimilarmos melhor a constituição simbólica da ideia democrática, e compreendermos como ela atua como polo orientador da organização social e da democracia real, torna-se necessário nuançar alguns pontos, tais como seu objetivo, sua natureza e seus elementos.

O objetivo do ideal democrático apresentar-se como um regime justo, de natureza reguladora e normativa (LIMA VAZ, 1985, p.7). Em termos axiológicos, a partir da essência ética do político, entendida como “domínio da autorealização, da *autárkeia* ou da autopossessão de si do homem” (LIMA VAZ, 1985, p.6) será possível julgar o regime democrático como o

melhor regime político, regime capaz de garantir à sociedade o bem-comum. O ideal democrático deve, portanto, ter claro o objetivo de explicitar e reconhecer a igualdade de todos os cidadãos perante à lei, como também a equidade da lei ao regulamentar a vida de todos os cidadãos (cf. LIMA VAZ, 1985, p.7). Neste sentido, a superioridade do regime democrático “não se mede em termos do útil e do eficiente, mas em termos do bem melhor e mais perfeito” (LIMA VAZ, 1985, p.6), uma vez que a lei como equidade proporciona a partilha equitativa do bem na sociedade. Em outras palavras, a democracia pode ser entendida como a melhor forma de governo à medida em que ela assegura como objeto de sua atuação a igualdade na diferença e a equidade da lei. Esses elementos devem ser não somente o objeto do ideal democrático, mas também devem fazer parte da dimensão ética dos governantes. Pois, somente quando esses elementos forem internalizados como hábito individual de cada governante, que será possível eles atuarem em prol desse objetivo para a sociedade.

Ao contrário, a história da prática política em nossas sociedades não parece corresponder com o ideal democrático. Então, como podemos pensar a realização deste ideal na realidade concreta? Lima Vaz afirma que para “reinventar a democracia no contexto da tradição política do ocidente” é necessário “reencontrar o lugar conceptual exato onde as noções de igualdade e liberdade se articulam e definem a passagem da sociedade política à sociedade democrática” (LIMA VAZ, 1985, p. 11). Contudo, para pensarmos nessa articulação temos que compreender seus elementos: igualdade e liberdade.

Na modernidade o conceito de igualdade, muitas vezes, pode ser confundido entre igualdade política e igualdade econômica. Mas para Lima Vaz, não se trata de uma igualdade aritmética (LIMA VAZ, 1985, p. 9) ou econômica, mas de uma igualdade supracitada na diferença, isto é, a igualdade política. No entanto, como a igualdade social se intercambia entre o econômico e o político, construir a ideia de democracia exige a conciliação entre ambas. Seguindo o pensamento de Hegel, Lima Vaz diz que a “racionalidade imanente ao sistema da satisfação das necessidades (...) passa a ser o momento essencial no sistema da própria racionalidade política” (LIMA VAZ, 1985, p. 12). Nesse sentido o lugar conceptual da igualdade no ideal democrático encontra-se na essência do Estado de direito democrático, essência essa marcada pelo alcance da igualdade na diferença, fruto da “adequada relação do grupo humano com a natureza como fonte de recursos” (LIMA VAZ, 1985, p. 12). Ao alcançar a igualdade política, torna-se possível o passo para a democracia e o aprofundamento dialético da igualdade na diferença:

nível em que a igualdade, assegurada ao nível do político, enfrenta aqui o risco do seu mais decisivo aprofundamento ético, pois deve ser conservada na diferença das liberdades que se fazem presentes no espaço político, na singularidade irreduzível da sua auto normatividade, na sua intransferível carga da sua responsabilidade pessoal (LIMA VAZ, 1985, p. 12).

Então, o lugar conceptual da noção de liberdade está inscrito no aprofundamento ético da dialética da igualdade na diferença. Pois é no espaço público que as liberdades singulares agirão de forma responsável, em prol da formação da comunidade como comunidade democrática. O conceito de igualdade assegura, necessariamente, a noção de liberdade individual. Ao contrário, se a igualdade pretendida por uma sociedade oprime as liberdades individuais, esse sistema de governo mostra-se como autoritário e arbitrário. Quando falamos de democracia, portanto, não estamos falando de um regime que pretende somente equalizar as relações necessárias de uma sociedade (garantir alimentação, saúde, trabalho etc), mas estamos falando de um regime capaz de assegurar a própria dignidade humana, pautada na ideia de liberdade. Igualdade e liberdade no arcabouço conceptual do ideal democrático apresentam-se como elementos fundamentais de sua constituição como regime político.

Logo, igualdade, liberdade, justiça e lei constituem a construção simbólica da democracia enquanto ideal. Esse ideal por sua vez precisa ser realizado no espaço social. Para compreendermos a condição de possibilidade de realização do ideal democrático no espaço social, temos que dar mais um passo: compreender a interrelação dos indivíduos, enquanto autênticas liberdades, no seio da comunidade. O indivíduo singular e livre é capaz de agir de modo responsável, como resposta à regulamentação da lei. A resposta do cidadão à lei significa a afirmação do homem como autêntica liberdade singular capaz de assumir responsabilidade. Essa afirmação nasce da dinamicidade da sociedade onde a *práxis* ética internalizada pelo sujeito como hábito e o possibilita a agir retamente de acordo com a lei. Esse agir reto é a resposta livre e responsável do sujeito à lei numa comunidade política.

Seguindo a distinção proposta pelo Sociólogo F. Tonnies (LIMA VAZ, 2004, p.87), Lima Vaz afirma que a comunidade é o “espaço” onde as consciências intersubjetivas ampliam o acolhimento “Eu-Tu” para um terceiro termo, quarto termo, e assim sucessivamente. Na comunidade estão presentes a aceitação espontânea das normas, as práticas da justiça como equidade, a comunhão efetiva através do reconhecimento do outro como outro eu e do consenso dos membros. A justiça apresenta-se como mediadora para a sociedade, como a preparação para o nível mais elevado de encontro. É, pois, na sociedade o lugar onde as relações intersubjetivas se ampliam e abrangem um maior número de pessoas. Lima Vaz afirma que “o encontro societário tem lugar, pela sua própria natureza, no âmbito das instituições que asseguram, como acima vimos, a estabilidade e permanência do corpo social.” (LIMA VAZ, 2004, p.88). A sociedade, então, culmina na organização política (sociedade política) por meio da formação do Estado (Estado de direito) como sistema fundamental de leis. Isso porque ela é “capaz de unir os indivíduos, em sua qualidade de cidadãos, no mesmo gesto participativo quando se trata de definir rumos da sociedade como um todo” (LIMA VAZ, 2004, p.89). Portanto, do ponto de vista intersubjetivo, o encontro entre as subjetividades é um elemento, ou um passo, para a constituição da sociedade democrática.

Para a realização do ideal democrático é indispensável a estabilização da sociedade como sociedade política: uma sociedade ordenada pela virtude da justiça. Isso porque, quando estabilizada como sociedade política, torna-se viável a construção do Estado como

exercício do poder regido por um sistema fundamental de leis (*politeia*). Ao se edificar segundo a regra da justiça, o Estado preside a igualdade política (igualdade reconhecida) e constitui-se como Estado de Direito. O ideal democrático por sua vez constitui-se simbolicamente por intermédio do Estado de direito², uma vez que, como este apresenta-se como a forma de Estado compatível com a sociedade política, ele garante o reconhecimento político – igualdade suprassumida na diferença – do sujeito de direito. Ao garantir administrativamente a igualdade política, ou igualdade na diferença, o Estado de direito permite a formação da sociedade democrática, uma vez que um de seus aspectos é a igualdade afirmada na justiça da lei, i.e, igualdade na diferença.

Logo os elementos necessários para a construção da ideia de democracia são: a lei, a liberdade, a igualdade e a justiça como a mais alta das virtudes. A justiça como equidade na alma estabiliza a instituição política ao guiar o agir ético da pessoa na sociedade. Ela é a matriz conceptual da lei justa que afirma a igualdade reconhecida da pessoa (LIMA VAZ, 1985, p.7). Ao constituir-se na sociedade como um conjunto fundamental de leis, o princípio interno da vida na justiça responde à lei em “termos de liberdade participativa e responsável” (LIMA VAZ, 1985, p.7). Portanto, é através da articulação destes elementos na sociedade que se torna possível a vivência da experiência democrática, pois ela permite a articulação do corpo político como uma assembleia de homens livres e responsáveis, cujo problema fundamental é a formulação da constituição mais justa.

4. O BEM COMUM

Ao falar do bem-comum Lima Vaz não nos concede uma definição precisa ou objetiva do que ele seja. Isso porque, como explica o filósofo Jesuíta (LIMA VAZ, 1963, p.29), o bem-comum é o mediador de conteúdo histórico na dialética fundamental entre pessoa e sociedade. Ou seja, o bem comum é definido no decorrer das “condições históricas objetivas” (LIMA VAZ, 1963, p. 29) da sociedade. A manifestação do bem comum condiz com as necessidades antropológicas do homem e de suas relações com o mundo exterior. Precisá-lo, então, como algo estável, constante ou fixo pode ser danoso, pois o homem apresenta-se como uma rede complexa e dinâmica, assim como o meio que ele habita. Seguindo o pensamento de Leão XIII, Lima Vaz afirma que “o bem comum, cuja realização é ‘a razão de ser do Estado’, não é a soma do equilíbrio dos interesses, nem uma proposição abstrata. É o exercício da ‘dignidade da pessoa humana’ (MM, 20) nas tarefas concretas da vida social – e primeiramente na relação de trabalho (MM, *ibid*)” (LIMA VAZ, 1963, p. 26).

A dignidade humana para Lima Vaz é entendida como prerrogativa do ser moral do homem. Ela articula-se ontologicamente com o conceito político de democracia (LIMA VAZ, 1988, p.11). Vale ressaltarmos que o conceito de dignidade humana é um conceito moderno que surgiu com a busca do homem pelo seu eu e sua autonomia no âmbito social.

2 “O Estado de direito não se confunde com o Estado democrático. Todo Estado democrático é um Estado de direito mas a recíproca não é verdadeira” (LIMA VAZ, 1985, p. 10).

Paradoxalmente, essa necessidade veio exatamente no momento em que houve a cisão entre ética e política, tornando árdua as tentativas de associarmos a dignidade humana, que é um conceito ético, ao campo político. Logo, Lima Vaz nos propõe que a democracia seja pensada por meio das “exigências éticas intrinsecamente presentes à ação política” (LIMA VAZ, 1988, p. 21). A democracia, então, torna-se a expressão mais apta a exercer as exigências da expressão da dignidade humana no espaço público.

A ação do Estado enquanto política exerce a função de “planificação, de decisão, de orientação global que permitirá às pessoas e aos grupos – sem a discriminação anárquica dos interesses privados – o exercício da sua dignidade e a efetivação dos seus objetivos no corpo político e na vida socioeconômica” (LIMA VAZ, 1963, p. 26), como exigência ética da ação política. Ou seja, em nossa civilização cuja a economia e o trabalho são os orientadores da vida humana, o Estado como “expressão mais ampla e eficaz do bem comum e da sua força personalizante” (LIMA VAZ, 1963, p. 26) orienta e assegura, em última análise, por meio das planificações e decisões, a realização pessoal como a realização na vida política e socioeconômica. Dialeticamente, a realização pessoal opera o exercício da dignidade da pessoa humana no seio da sociedade. Em outras palavras, a pessoa dotada de responsabilidade moral, é capaz de autodeterminar seu agir no espaço público em busca da melhor e mais justa constituição. O bem comum como exercício da dignidade humana, como afirma Leão XIII (cf. LIMA VAZ, 1963, p. 30), faz, por meio do caráter intrínseco da moralidade, a mediação da pessoa humana (plano antro-po-ético) com a sociedade (plano político). O sujeito se exprime na comunicação com o outro e se capacita a transformar o mundo. Esse movimento é proporcionado pelo reconhecimento nas relações intersubjetivas no nível do Político (LIMA VAZ, 1963, p. 30). A sociedade como local de realização do homem na cidade, de acordo com as condições histórico-sociais, traz as “condições históricas objetivas que definem o bem comum” (LIMA VAZ, 1963, p. 29) no seu caráter irredutivelmente moral. Nesse sentido há a retomada da perspectiva ética ao plano político.

Do ponto de vista objetivo, o bem comum torna-se indispensável para a realização do Ideal democrático no seio da comunidade, uma vez que as condições necessárias da formação de uma sociedade justa perpassa a esfera do político e do econômico à esfera antropológica das condições reais de realização do homem no seio da comunidade. Do ponto de vista intersubjetivo, a comunidade que tende à democracia deve, em última análise, orientar-se de acordo com as condições e necessidades da pessoa real, sujeito último da história. Do ponto de vista objetivo, o sujeito consciente moral guiado pela justiça na alma “desempenha participativamente sua liberdade nas tarefas do bem comum e, primeiramente, na tarefa fundamental da livre discussão em torno do mais razoável que será, concretamente, o mais justo” (LIMA VAZ, 1988, p. 20).

Segundo Lima Vaz, a democracia não é um ideal, ela orienta e delinea o aprendizado da liberdade através de sua essência axiológica. A democracia torna-se real à medida em o regime político exige a execução eficaz e corente dos níveis do universo político: a satisfação das necessidades básicas, a igualdade política, o exercício da liberdade política “como expressão

da consciência moral posta diante das tarefas do bem comum” (LIMA VAZ, 1988, p. 21). A democracia real “só é pensável a partir da explicitação das exigências éticas intrinsecamente presentes à ação política” (LIMA VAZ, 1988, p. 21). Postas essas prerrogativas a democracia se eleva, através de sua essência axiológica, ao melhor regime político, pois ela é a forma de governo capaz de exprimir a dignidade humana. Sua realização oferece à pessoa as condições necessárias de realização no seio da sociedade por meio da relação dialética entre Estado de direito (instância administrativa) e sociedade política (instância organizacional), ou seja, através da supressão dos níveis do universo político numa unidade relacional regida por um sistema fundamental de leis: *politeia*.

Ao investigarmos os pressupostos democráticos no pensamento de Lima Vaz percebemos que para ele qualquer tentativa de colocar em prática o ideal democrático deve, preliminarmente, ter como enfoque as exigências éticas da ação política. Diz ele:

É nesse plano que irá decidir-se, afinal, o êxito da experiência democrática e, com ele, o destino da liberdade nas sociedades contemporâneas, vem a ser, o próprio destino do homem político, como ser dotado de uma essencial dignidade (LIMA VAZ, 1988, p. 22).

Portanto, pensar o Ideal democrático e suas possibilidades de realização não é uma tentativa de voltarmos à democracia direta grega. É pensarmos em termos normativos e valorativos uma espécie de regime capaz de orientar a sociedade de acordo com suas exigências históricas e reais, sem abandonar as exigências éticas e administrativas de toda e qualquer ação política.

BIBLIOGRAFIA

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo, Loyola, 2000.

_____. *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo, Loyola, 2004.

_____. A Grande Mensagem de S. S. João XXIII. *Síntese*, n. 18 (1963) 8-33.

_____. Democracia e Dignidade Humana. *Síntese*, n.44 (1988) 11-25.

_____. Democracia e Sociedade. *Síntese*, n.33 (1985) 5-14.

_____. Ética e Justiça: filosofia do agir humano. *Síntese*, n.75 (1996) 437-453.

ROSENFELD, Denis L.. A questão da democracia. São Paulo: Brasiliense, 1984.

OLIVEIRA, Claudia Maria Rocha de. Pessoa e Sociedade: o Chamado ao Existir Pessoal Compreendido como Apelo à Esperança a partir da Filosofia de Henrique Cláudio de Lima Vaz. *Revista Portuguesa*, n. 1 (2017) 209-238.

A criação amada, aspectos de uma antropologia teológica na obra Castelo Interior de Santa Teresa

Josué Laurindo da Silva¹

Resumo: Este artigo quer mostrar uma visão antropológica que dê conta de pensar o ser humano contemporâneo de forma unitária em suas múltiplas dimensões. Tal tarefa se impõe a antropologia teológica, visto que ela tem o dever de dar uma opinião acerca do ser humano como um todo. Contudo, o que se tem visto na sociedade são visões fragmentadas e dualistas acerca da pessoa. Tendo em vista tais concepções, nos propomos a identificar e analisar alguns possíveis aspectos de uma teologia da criação na obra Castelo Interior de Santa Teresa, que possam ajudar neste debate. Tal intento se dará em três momentos: primeiro, situar, de forma breve, como os aspectos antropológicos no contexto da obra e da vida da autora são base para a obra Castelo Interior. Em seguida, apresentar de forma sistemática os aspectos de uma antropologia da criação na dita obra; por fim, mostrar a relevância desses aspectos para a contemporaneidade. Conclui-se que os aspectos de uma antropologia da criação presente na obra de Teresa, podem oferecer uma significativa contribuição para se pensar o ser humano, pois tal abordagem o concebe envolvido num processo histórico-salvífico, que vai desde a Origem até a Consumação, a união da alma com ao seu criador, pontos que revelam a que dignidade o ser humano é chamado.

Palavras-chave: Antropologia. Criação. Humanização. Santa Teresa.

Abstract: This article wants to show an anthropological view that gives an account of thinking the contemporary human being in a unitary way in its multiple dimensions. Such a task imposes itself on theological anthropology, since it has a duty to give an opinion about the human being as a whole. However, what has been seen in society are fragmented and dualistic views about the person. In view of such conceptions, we propose to identify and analyze some possible aspects of a theology of creation in the work Castelo Interior, by Santa Teresa, which may help in this debate. This attempt will take place in three moments: first, briefly situating how anthropological aspects in the context of the author's life and openness are the basis for the work Castelo Interior. Then, to present in a systematic way the aspects of an anthropology of creation in said work; finally, to show the relevance of these aspects for contemporaneity. It is concluded that the aspects of an anthropology of creation present in Teresa's work, can offer a significant contribution to thinking about the human being, because such an approach conceives him involved in a historical-saving process, which goes from the Origin to the Consummation, the union of the soul with its creator, points that reveal to which dignity the human being is called.

Keywords: Anthropology. Creation. Humanization. Santa Teresa.

1 Josué Laurindo da Silva foi bolsista da FAJE e foi orientando da Profa. Dra. Aparecida Vasconcelos em sua iniciação científica, concluída em 2018, enquanto cursava a sua Graduação em Teologia. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de sua orientadora, intitulado “O Verbo se fazendo carne. A experiência cristã em cenário pós-colonial e em perspectiva interdisciplinar”, dentro do Grupo de Pesquisa “Estudos de Cristologia”. E-mail do autor: josue.ocarm@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

A partir da segunda metade do séc. XX há um retorno do interesse pelo tema da criação. Percebeu-se então a necessidade de uma recuperação da dimensão teológica da criação, em particular na dimensão cristológico-trinitário, considerando a relação homem-mundo à luz da criação em Cristo. Assim, a teologia da criação foi tomando uma perspectiva predominantemente antropológica, levando em conta a pessoa em si mesma, na sua relação com Deus e com os outros. Na perspectiva da fé no Deus criador que é também salvador.

Teresa (1515 – 1582), de forma indutiva, na obra *Castelo Interior*, deixa entrever elementos da sua fé em Deus Criador e no ser humano criado à sua imagem à luz de Jesus Cristo. Diante desse quadro ela apresenta um itinerário de humanização que o homem é chamado a percorrer até realizar-se Naquele em quem foi criado. Verifica-se, simultaneamente, uma perspectiva unitária da criatura humana e a superação da divisão entre criação e salvação, entre criação e escatologia, visto que a pessoa já nesta terra é chamada a viver, na graça, a relação consigo mesma e com o mundo, no mistério da Trindade.

Dessa forma, a carmelita apresenta uma visão da criatura humana dentro do mistério da criação, que só foi tematizada oficialmente pela Igreja no Concílio Vaticano II (principalmente na *Gaudium et spes*). Sua proposta tem originalidade tanto doutrinal como mistagógica, por isso continua sendo uma proposta capaz de dizer algo sobre Deus que cria por amor e sobre a criatura humana, que no mistério da criaturalidade descobre sua grande dignidade.

O artigo está dividido em três capítulos. O primeiro apresenta alguns traços da vida de Teresa que possibilitam a interpretação da obra *Castelo*, lugar simbólico onde ela faz a experiência de ser criatura amada. Em seguida, os principais aspectos de uma antropologia da criação no *Castelo Interior*, de forma sintética, devido aos limites deste trabalho. Por último, no terceiro capítulo, alguns desafios do homem contemporâneo e a proposta de Teresa como caminho de humanização.

1. TERESA: UMA BIOGRAFIA LUZ DA QUAL SE VER O SER HUMANO

A obra *Castelo Interior* é considerada pelos estudiosos a obra prima de Teresa. Ao longo das páginas, constatamos uma biografia na qual transparece a ação de Deus e que, concomitante, ilumina a antropologia cristã. (PÉREZ, 2011, 29). Ela “procura expor o mistério da vida Cristã na plenitude do seu desenvolvimento” (ALVAREZ, p.2429) ao sistematizar a sua experiência espiritual. Um olhar atento sobre o livro da *Vida* nos fornece a chave hermenêutica de compreensão do *Castelo*.

É necessário, então, situar Teresa no seu contexto sociocultural, mostrando possíveis questões que ela procura responder. Filha do seu tempo, ela está ligada às realidades históricas do séc. XVI espanhol, da situação da Igreja na sua época. O seu testemunho foi uma resposta original.

1.1 CONTEXTO HISTÓRICO TERESIANO

O séc. XVI é paradigmático. É um tempo no qual surgem interrogações e aporias, tempo de incertezas e crises, mas também tempo de criatividade. Desde o grande cisma do ocidente (1378 – 1417), a cristandade começa a fraquejar, mostrando forte decadência moral e espiritual, e isso também afetava a vida religiosa. O esplendor das cortes e as honrarias se contrastavam com as misérias sociais. Havia uma insatisfação por parte do povo, tanto religiosamente quanto socialmente. Movimentos importantes marcaram esse período: a Reforma protestante (1517), o Concílio de Trento (1547 – 1563), que foi a reforma católica. Tudo isso afetará de alguma forma a vida de Teresa.

Na tentativa de encontrar caminho para lidar com sintomática inquietude do povo e resolver os problemas eclesiais e sociais que envolviam esse período, os teólogos espanhóis Vitória e Soto Soárez apresentam a teoria do contrato entre o rei e o povo, não lhe cabendo nenhum espaço à noção absolutista da realeza de direito divino (MONDONI, 2015, p.11-16). De acordo com tal contrato, o rei se apresentava como o defensor da fé, mantenedor das estruturas sociais baseadas em privilégios; devia ainda garantir as imunidades eclesiásticas, e harmonizar suas leis de acordo com as leis da Igreja; permitir o uso da coerção por parte da autoridade eclesiástica (inquisição). A Igreja tinha a primazia na educação e na caridade. A bem da verdade, a Igreja detinha o poder espiritual e o estado detinha o uso da força, mas ambos se influenciavam mutuamente.

O discurso desses teólogos não surtia grandes efeitos na vivência da fé e na melhoria da sociedade, visto que:

“a cristandade dividida, as guerras religiosas na Europa do Norte e Central relativizavam intensamente as várias convicções de fé. A multiplicidade de credos faz violenta oposição à certeza de fé e a unidade religiosa. A guerra dos camponeses, a fome, as doenças contagiosas e o desmoronamento de formas de comunidades tradicionais apontam para um desmantelamento das estruturas políticas.” (STEGGINK. 2015, p.8).

A pessoa que busca segurança, não a encontrando naquela sociedade tradicional, passa a busca-la dentro de si mesma. A autocompreensão passa a ser o critério que iluminará a própria existência e a vivência espiritual. Vê-se claramente tal movimento na obra *Castelo Interior*. Teresa, que diante da insegurança social e instabilidade de opiniões de seus próprios confessores, por medo da inquisição, sente-se abandonada à sua própria orientação. (STEGGINK. 2015, p. 8-9). Na busca de encontrar uma resposta, Teresa inicia a dita obra com uma constatação: “que lástima e confusão que, por nossa culpa, não nos entendermos a nós mesmos nem saibamos quem somos”. (1M 1, 2).

O autoconhecimento é algo fundamental para adentrar na simbologia do castelo, pois, “o ser humano se autoconhece e alcança a plena humanização quando descobre e assume,

graças a um processo pneumatológico, que seu mistério se desvela no Deus trinitário que habita sua interioridade”. E isso se dá num “itinerário soteriológico desde a criação até a plenificação” (PÉREZ, 2012, p.191).

Tal itinerário propõe um processo “*kenótico*” de descida ao mais íntimo de si mesmo, a fim de deixar emergir uma vida nova (5M) que vem do encontro com esposo (6M). Tal encontro capacita o homem a uma relação de plenitude com Deus trindade e com os irmãos (7M). Todos podem trilhar esse caminho.

1.2 TERESA EM SEU CONTEXTO

O contexto em que Teresa viveu foi marcado por dois grandes reinados: o período de Carlos V (1516 – 1556), tempo de expansão e abertura; e, logo em seguida, o reinado do seu filho Filipe II (1556 – 1598), “acossado e nervoso, tenso, vigilante e controlador”. Ela nasce e se forma no primeiro período, mas desenvolve sua personalidade e atividade no segundo (ALVAREZ, 2011, p. 15). Houve, então, com Felipe II:

Um giro para posturas mais rígidas: se proíbem os livros estrangeiros e se institucionaliza o medo ao castigo com as ideias de Erasmo e Lutero. Tudo leva a que se produza uma separação entre teologia e mística, o que impulsiona ou produz um temor a mudança para uma nova espiritualidade que proponha o seguimento de Cristo para todos sem exclusão. (PÉREZ, 2011, p.26)

Contudo, a fecundidade dos místicos parece emergir preferencialmente em tempos difíceis, a começar pela própria realidade de Ávila, cidade marcada por contradições. O povo sentia-se continuador da sociedade espanhola medieval. Aí “era deprimente o culto da honra, até constituir-se em mentalidade das leis de pureza de sangue”. Ao tempo em que resplandecia tal mentalidade, contraditoriamente, “a cidade contava com um grande número de pobres” (ÁVAREZ, 2011, p.13). Teresa ao longo de sua vida vai se revelar contra esse culto, que gera miséria e sofrimento e, mergulhada nessa realidade paradoxal, transforma-a desde a sua profunda relação com Deus, pois age segundo a vontade de Deus que criou a todos por amor e para o amor. Dada que, posta pelo Criador, essa realidade é “o ponto de encontro com Deus, que revela sua verdade cada vez de novo como a verdade do homem.” (STEGGINK, 2015, p. 9).

1.3 TERESA: UMA MULHER CRIADA E RECRIADA POR DEUS

Teresa nasceu no seio de uma família que lhe possibilitou experimentar a profundidade do amor humano e, ao mesmo tempo, conferiu-lhe o dom da fé. Desde criança cultivou a relação com Deus, a quem rendia ímpetos de amor. Experimentou também de forma drástica o sofrimento humano, aos doze anos perde a mãe (V 1,7). Ainda, nos albores da adolescência

ela vai tomando consciência da realidade do pecado em sua vida. Tais tomadas de consciência serão importantes no itinerário rumo a maturidade humano-espiritual, pois mediante a fé no amor gratuito de Deus e a sofrimento, próprio da condição humana marcada pelo mal, se vai desmascarando a falsidade do pecado, e se evidenciando a necessidade raciocinada de uma conformação da própria vontade do Criador, que recia o ser humano no seu amor.

Deus cria e se dá em relação amorosa, em vista da plena realização do ser humano. O pecado é então concebido como “ofensas” a “amizade” de Deus (V 8, 5), um “atrevimento” contra a “majestade divina” (V 40, 4. 11), em detrimento do seu grande amor para com a criatura. É um permanecer nas superficialidades das horarias deste mundo (V 2), ao invés de adentrar no mais profundo de si mesmo, onde brota a fonte da plenitude da vida.

Para trilhar esse caminho rumo a fonte é necessário dar um salto na fé, tomando a decisão de abraçar uma nova proposta de vida (V 4, 2). Ela decide-se por esse caminho em um momento de profundo sofrimento (V 4, 1). Nesse momento, a prática da oração mental (V 4, 6-7), orientada na esperança, ajudou-a a não se perder na tragicidade do sofrimento humano. Ainda mais, ajudou-a a abrir-se para a profunda da criaturalidade humana.

A experiência da criaturalidade leva o ser humano a fazer perguntas radicais acerca da existência: “o de onde e o para onde”. Como exigência desse começo de tomada de consciência da criaturalidade, brota a necessidade do autoconhecimento, que se dá num duplo momento, entrar “dentro de si” para depois “subir sobre si”: “A introversão e a elevação são dois movimentos de uma mesma realidade, e vão apontar para uma simultaneidade da absoluta transcendência e imanência de Deus em relação ao espírito humano.” (PEDROSA-PÁDUA, 2015, p.42).

Mas tal realidade não é um momento, mas um processo, marcado pelo pecado. Isso é visto claramente no período de retomada da saúde da carmelita, marcadamente um tempo de crise (1542 – 1554). Vivía uma dicotomia entre o fervor e relaxamento, um esfacelamento existencial.(V 7, 1-12.17). É a sua humanidade chamada a relação com o absoluto, sendo atraída pelo mundo. Isso reflete, na verdade “uma crise profunda de maturidade humana e espiritual: a santa procura e não encontra o verdadeiro sentido de sua vida; não consegue entender que significado tinha Cristo na sua vida, nem esquecer a presença dele nela”. (ALVAREZ, 2012, v.3, p.2412)

Em meio a essa tensão existencial, Teresa abre-se a conversão definitiva. Uma série de visões² contribuiu para o começo de uma nova fase da sua vida, pois começa a entender Cristo como uma realidade vital. E, consciente de ser marcada pelo pecado, faz uma aposta teológica e existencial na graça. Posto que, a relação com Cristo faz nascer nela o horror pelo

2 Segue as visões que marcaram esse giro existencial na vida de Teresa: visão do rosto severo e triste de Cristo (V 7, 6); a visão de um enorme sapo (V 7, 8); as advertências de uma monja que era sua parenta(V 7, 9). Entretanto, foram as visões interiores que levaram a cabo o processo: o encontro com a imagem de Cristo chagado (V 9, 1-3); a leitura das Confissões de Santo Agostinho (V 9, 7-9). Esses dois fatos aconteceram durante a quaresma de 1554.

pecado. É o início de uma nova fase (V 23, 1), tanto na relação consigo mesma, como na sua relação com Deus. Mas também da relação com os influxos das mentalidades estruturantes da sociedade de sua época. Tentando descrever esse giro Steggink afirma:

Ela superou seu desenraizamento vital e a alienação de si mesma, nominalmente de sua corporalidade, após uma luta de vários anos, passando, às vezes, por abismos; ela alcançou certa unidade de psique e corpo. (2015, p.85).

Nesta nova etapa, aparece a positividade da pessoa mesma da vida e obra de Teresa. Tal etapa não é algo automático, mas um processo existencial que ela passa ao deixa-se interpelar pelo mistério de Deus; e ao mesmo tempo, abre-se para o mistério de si mesma. Aí o ser humano, experimentando a sagrada Humanidade,³ pode discernir a realidade que a circunda e, em liberdade, experienciar o novo, que já o precede (podemos a princípio chamar de graça). Na união com Cristo se faz a experiência da criaturalidade, e se abre a participar do seu destino. Aí “A razão admite que desconhece o mais profundo do ser humano e aceita ‘conformar’ sua vontade a vontade de Deus.” (PERÉZ, 2011, 52).

Contudo, pesava grande preconceito sobre toda e qualquer mulher que adentrava no caminho espiritual, às mulheres cabia o trabalho doméstico e as devoções, pois elas eram tidas como inaptas a prática de oração interior. Tal visão parece negar a dignidade e capacidade do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus. Mas a experiência mesma do mistério de Deus, em Jesus Cristo, desmascara certas estruturas de desigualdades (quer seja de gênero, quer seja social).

Mas a santa era ciente que também havia exageros de alguns movimentos espiritualistas. Por isso, diante de certas situação e experiências temia cair em engano (V 33, 5). Mas não recua no seu caminho espiritual, pois, diz ela: “eu comecei a temer, visto serem grandes o deleite e a suavidade que eu sentia, amiúde sem poder evitar, por ver em mim uma enorme segurança que era Deus”. (V 22, 2). Mesmo assim precisava se cuidar, pois despertava revolta como mulher, mística e, ainda, como escritora espiritual.

Mulher de personalidade forte, não se deixou abalar, antes deixou-se formar por todas essas realidades que a cercavam. A pressão exercida ajudou-a a se apegar aos elementos mais sólidos da fé e, com isso, dar mais precisão ao que escreve, visto que escreve sua experiência. Mas não escreve por um querer seu, antes a pedido de seus diretores espirituais e, para isso, encontra sua motivação, no bem que isso pode fazer para suas irmãs, instruindo-as no caminho espiritual.

Era notável o desenraizamento vital do seu tempo. A solução para tal problema só poderia ser resolvida com uma volta a Fonte, mediante uma vida evangélica e contemplativa.

3 As experiências da sagrada Humanidade de Cristo estão centralmente referidas no livro da Vida; nas *Moradas* tais experiências estão explicitadas no capítulo sétimo das sextas moradas. A sua experiência com a humanidade de Cristo ajuda-a a superar as compreensões vigentes acerca da contemplação, que instruía a contemplar apenas a divindade de Cristo. (V, 22, 1.10).

Pois, na compreensão da doutora, “o recolhimento, a caminho para dentro, para o Si mesmo mais profundo é o caminho de volta para Deus e para o si mesmo.” (STEGGINK. 2015, p. 34). Trata-se, pois, do núcleo central da pessoa, lugar do encontro com Deus, e de abertura pra a ação dele.

Na jornada rumo a Fonte a pessoa é chamada a um contínuo desorbitamento do próprio ego, para se abrir ao mistério da plenitude, na mediação do próximo. Enquanto a pessoa não se deixa embriagar por essa Fonte, permanece num dualismo, que não a permite ser ela mesma. Isso será superado mediante a perseverança no caminho da oração:

“se perseverar, tudo espero da misericórdia de Deus, pois ninguém fez *amizade com Ele sem dele obter grande recompensa*. Para mim, a oração a oração mental não é senão tratar de amizade – estando muitas vezes a sós – com quem sabemos que nos ama.” (V 8, 5).

Por se tratar de amizade, a oração é transformante. “A amizade com Deus gera homens novos, é forjada de mutação de vida. Porque afeta a pessoa toda e mobiliza toda a pessoa na linha do amor responsivo.” (GARCIA, 2001, p.82). Assim, o “tratar de amizade” fazer desenvolver e aprofundar tal relação até à sua plenitude. É um receber e dar amor. De outra forma, é um processo de humanização, que encaminha o homem ao centro do castelo para a união transformante. Ante essa relação Teresa exclama: “a [vida] que passei a viver [...] é a que Deus vive em mim.” (V, 23, 1). Essa nova etapa é marcada por uma relação ressignificada com Deus e com o próximo.

Claramente notado na Vida de Teresa entre os anos 1554 e 1562, essa relação (união) vai solidificando as virtudes da pessoa. Sob a graça do Espírito Santo (V 24, 5-7), começa-se a operar com mais clareza a experiência do sentir-se salva, justamente nesse momento se tornam mais claras e mais abundantes as experiências da humanidade de Cristo. (V, 26, 5; 27, 2; 28, 29). Assim, na força do Espírito, a pessoa morre para si, e plasmada no Cristo, sente-se renovada, renascida como que recebesse uma nova natureza. Pois, “a comunicação de Deus provoca, então, bens indizíveis; ela descobre à pessoa profundidades e potencialidades de outra maneira inimagináveis. A vontade humana e seduzida por Deus e fica unida à vontade dEle.” (PEDROSA-PADUA, 2015, p.198).

O período conhecido como “noivado espiritual”, aguçou a sensibilidade para receber as graças de Deus. Acontece, então, uma erupção de fenômenos místicos (V, 29, 13-14). Tais experiências purificam e transformam profundamente a pessoa e a preparam para sua experiência eclesial. Ela abre-se aos sinais dos tempos e aguça em si o senso de Igreja. Aberta a vida eclesial não se entregou aos seus próprios sofrimentos (V 32, 9-11; 36), mas, mergulhada no mistério de Cristo, viveu tais realidades desde o amor.

Esse processo tem seu cume no “matrimônio espiritual”, que proporcionou-lhe uma paz permanente. “Esta paz revela admirável integração das dualidades antropológicas. Integração não dada previamente à pessoa, pois ela vai se fazendo no processo da graça que se comunica

de maneira trinitária.” (PEDROSA-PÁDUA, 2015, 313). Ao mesmo tempo em que alcançou tal paz, viveu uma intensa atividade fundacional. Período de maturidade humana espiritual e de uma visão global da ação amorosa de Deus criador, salvador e plenificador. É, então, que ele escreve sua obra magna, *Castelo Interior*.

2. ASPECTOS DE UMA ANTROPOLOGIA DA CRIAÇÃO NA OBRA CASTELO INTERIOR

Ao propor uma leitura antropológica do Castelo Interior precisamos ter em mente que esta obra transparece a maturidade humana espiritual da autora. Ela revisita toda a sua experiência, todas as suas reflexões, e se confronta com os teólogos e diretores espirituais, para, então, compor Moradas. Esta reflexão será o cume do que a santa já chamara de “teologia mística”⁴ no livro da *Vida* (V, 10,1). Pois aqui ela sistematiza a sua relação vivida com Deus e a ação dele na sua alma⁵, que vai da criação a plenificação.

Assim, a antropologia teológica de Teresa é fruto de uma teologia existencial que se manifesta na ação do Espírito em sua vida. Revelando-se assim uma Antropologia pneumática, na qual o Espírito vai atuando na criatura frágil e limitada. (PÉREZ, 2011, p. 34). Ele conduz à relação com Cristo que se torna espelho da vida da pessoa que se abre a tal ação, ao tempo em que revela uma existência trinitária. Nesse processo a alma vai descobrindo-se criatura amada, mergulhada no mistério de Deus.

A autora não tem o intuito de escrever algo sistemático sobre a antropologia da criação, mas a partir de sua relação com o mistério da trindade ela vai descobrindo-se a si mesma e deixando transparecer algo acerca do ser humano, criado a imagem de Deus e destinado a realizar a perfeita semelhança, no mistério do Deus trino. Tal processo fica visível a partir de uma análise da simbologia teresiana; e também, como bem observou Pérez, nos “quatro termos relevantes para a compressão da condição humana: ‘razão’, ‘amor’, ‘espanto’ e ‘espírito’”. (PÉREZ, 2012 p.194). Tais termos nos ajudam a ver a criação dentro do processo histórico salvífico que vai desde a Origem até a Consumação, a união da alma com ao seu Criador, o que revela a profunda dignidade do ser humano.

2.1 CASTELO INTERIOR, SÍMBOLO DE UMA ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

Nos escritos teresianos há uma vasta simbologia. Destacaremos o da alma-castelo que indica os distintos graus de intimidade vivida consigo mesmo e com Deus. Tal símbolo dá

4 Até o século XVII esta expressão “teologia mística” se referia a “um conhecimento experimental, imediato, interno e saboroso das realidades divina; um conhecimento ‘teopático’ em que as realidades de Deus é ‘padecida’ mas que sabida.” (D, Mística) É tal teologia mística fundada na teologia apofática de Pseudo Dionísio do final do séc. V. Teresa no Livro da Vida expressará aproximação dessa ideia de Dionísio (V, 10, 1).

5 Ela foca sua atenção aqui nas “coisas sobrenaturais”, ou seja, naquilo que Deus realiza na alma da pessoa e que a pessoa humana não é capaz de fazer por seu esforço (cf. M, prol.).

unidade a obra e expressa de modo mais global a ideia de uma antropologia da criação, muito embora ela se utilize da simbologia só até quando esta é capaz de lhe servir na empreitada de expressar sua experiência de forma doutrinal (1M 2, 5 e 5M 3, 1).

A ideia da alma-castelo tem sua raiz na experiência da Santa de se sentir habitada pelo Senhor e habitando nele (V, 10,1). Tal experiência, mediante as “visões”, culminam com a certeza da experiência da humanidade de Cristo (V, 22), que a habita no cento da alma, donde ilumina-a toda (V, 40,5). Mas é ao longo do seu itinerário que tal presença vai se revelando presença trinitária. Especificamente ela vai fazer a experiência da presença trinitária dois anos antes de escrever *Moradas* (PEDROSA, 2016, 14). Esta obra, fruto da maturidade teológica, lança um olhar sobre o humano.

Partindo daí, em *Moradas*, apresenta-se uma antropologia pluridimensional e unitária. “A Antropologia pluridimensional se caracteriza pela consideração das diversas dimensões do ser humano, na perspectiva de sua evolução histórica marcada por inúmeros fatores”. Ele não é uma coisa que pode ser definida mas uma história marcada pelo espaço e pelo tempo. Quando falamos de antropologia unitária queremos afirmar a existência de uma única história humana, a fim de superar o dualismo através da afirmação da unidade profunda do ser humano, realidade ao mesmo tempo material e espiritual. E afirmamos essa realidade dentro dos limites da materialidade histórica. (GEBARA; BINGEMER, 1988, p.21).

Já na primeira morada, Teresa expressa tais realidades: “falo de considerar a nossa alma como um castelo todo de diamante ou de cristal muito claro onde há muitos aposentos tal como no céu há muitas moradas”. Mas esse castelo não é por si só, é em relação, nele Deus habita. Em suas palavras: “não é outra coisa a alma dos justos senão um paraíso onde Ele disse ter suas delícias.” Ele a criou “a sua imagem e semelhança”. (1M 1, 1).

Esse castelo é dinamicamente formado por várias moradas. “E, no centro, no meio de todas, está a principal onde se passa as coisas mais secretas entre Deus e a alma” (1M1, 3). É aí que se deve pôr os olhos, pois é o aposento onde está o Rei, o sol que ilumina todas as moradas (1M 2, 8). Para que a criatura possa desfrutar dessa dinamicidade e beleza, é preciso se libertar das exterioridades e adentrar no nosso interior, mediante o conhecimento próprio (1M 1, 2), que se realiza no mistério do Cristo (5M 2, 2-3), Deus e homem verdadeiro. Aí vai se operando uma conformação da vontade humana com a de Cristo.

A alma é habitada por Deus, e potencialmente receptora de tantas graças. Para recebê-las duas coisas são importantes, humildade e amor ao próximo (1M1,3). Aqui está presente uma tríplice relação do ser humano: com Deus, consigo mesmo e com o outro (mundo). Na relação com Deus a criatura vai perdendo sua autoreferencialidade e, se abrindo ao mistério do outro que, em sua liberdade, se encontra no mistério de Deus, que é “sempre mais”.

No processo do ser humano rumo à união com Deus. As três primeiras moradas mostram até onde o ser humano, com o auxílio da graça, pode chegar com seu esforço; as três últimas moradas tratam das coisas sobrenaturais, aquilo que só Deus pode fazer na alma. No

centro estão as quartas moradas que liga o natural ao sobrenatural. Nesse conjunto o ser humano é apresentado em sua totalidade, criado por Deus, por ele acolhido e salvo no mistério do Filho, pela força do Espírito que conduz a criatura humana a plenitude da graça.

Percebe-se uma visão otimista do ser humano. Na trama da vida é ressaltada a dignidade da criatura, maravilhosamente criada por Deus, o que lhe causa grande admiração. (4M2, 5)

Ó Senhor e Deus Meu, quão magníficas são vossas grandezas! E andamos aqui como pastorzinhos bobos, julgando enxergar de Vós algo que não deve ser mais que nada, já que em nós mesmos há grandes segredos que não entendemos. Digo que não deve ser pouco mais que nada para o muito, muitíssimo que há em Vós e não por que não sejam magníficas as grandezas que vemos que nós podemos compreender das vossas obras. (4M2, 5)

Ao final da obra, por inclusão, é retomada a afirmação da alma-castelo, mostrando que o processo de crescimento humano-espiritual permanece, pois o mistério humano e o divino são inesgotáveis. Ela afirma:

Embora não se trate senão de sete moradas, cada uma delas comporta muitas outras: por baixo por cima, dos lados, com lindos jardins, fontes e coisas tão deleitosas que desejareis desfazer-vos em louvores ao grande Deus, que criou esse castelo a sua Imagem e semelhança. (epil. 3).

Está visão do ser humano é fruto de uma visão teologal, a qual se chega mediante uma experiência progressiva de Deus. Assim, se vai descobrindo a si mesma no mistério de Deus, que se dá em relação. Tal relação opera uma transformação tanto corporal quanto espiritual. Assim se vai forjando uma libertação do pecado. Porém, faz uma aposta teológica e existencial na graça. Pois sabe-se habitada por Deus de forma imanente e transcendente.

2.2 A CRIAÇÃO AMADA: CRIADOS À IMAGEM E SEMELHANÇA

O tema da antropologia da criação é chave fundamental no *Castelo Interior*. Pois a criaturalidade é uma dimensão fundamental do ser humano. Teresa, ciente do seu ser criatura, e tendo feito a experiência profunda de “ser amada” e da constatação da “razão” capaz de conhecer, mediante o Espírito de Deus, que interpenetra essa realidade, ela se “espanta” diante do mistério que é essa pobre criatura. Tal espanto (maravilhamento), mostrado já na primeira morada, é fruto da sua “noção de ser humano subjacente que parte da plenitude já dada” (PÉREZ, 2011, p.44), pois sabe, existencialmente, ter sua origem, sentido e destino no amor de Deus.

A criatura humana é uma maravilha de Deus que se vai descobrindo na medida em que toma consciência da necessidade do autoconhecimento, caminho indispensável que ajuda o ser humano a encontrar seu fundamento, e o grande valor do seu ser criatura (1M1, 1-2). Pois, criado a imagem do criador, ele é capaz de se perguntar pela verdade, já que é sujeito inteligente e livre, dotado de “grande capacidade” (1M1, 1). Assim, “o discurso teresiano permite afirmar que *a razão compreende o criado* como realidade impulsionada por Deus”. (PÉREZ, 2011, p.43, grifo nosso).

Deus no seu mistério de amor se compraz com a criatura, encontra nela suas delícias (1M 1, 1). Ele é o mistério fundante que se quer em relação, conserva e garante a criatura até a sua plenitude. Nesse trato com a criatura se mostra também a abertura desta ao transcendente (imane). Ele é capaz de um diálogo sério e progressivo que o vai plenificando, mediante a oração que é a porta da alma-castelo. (1M 1, 6-7.9).

O conhecimento próprio, fundamental nesse percurso, (1M2, 8-9.12-13, 15-16) se alcança desde a liberdade e a pequenez humana, quando se tem fitado o centro do castelo. Por isso, o peregrino do castelo é convocado, mesmo já estando no aposento mais íntimo, a manter-se humilde, consciente de sua criaturalidade (1M1, 8; 7M 4,8). Assim, a alma vai abandonando as honrarias desse mundo e, num combate tanto interior como exterior, vai descobrindo-se a si mesma, na relação com Deus (1M 2, 12). Se não se entregar nessa relação de amor, a alma está fadada a bestialidade (1M 1, 2).

Esse processo encaminha o ser humano para a liberdade que, guiada pela razão e caminhando rumo ao centro, é capaz de discernir e guiar a vida na perspectiva do projeto plenificador de Deus (2M 1, 4-5) e, dessa maneira, realizar-se como liberdade criada. (PEREZ, 2011, p.51). Aí o ser humano vai formando sua identidade como consciência crente em relação a experiência do sentido e da determinação de si. Então, na liberdade reflexa (na relação com a Sagrada Humanidade) o homem vai conformando sua vontade a vontade de Deus, e assumindo as dificuldades da vida desde o amor (2M 1, 8).

Desde a experiência da fragilidade, na liberdade ante o criado, a criatura humana vai se abrindo a responsabilidade e a consciência de ser sujeito da história, assumindo-a até a sua plenitude. É isso, na verdade, um processo *kenótico* de salvação que, pelo Espírito⁶, no Filho, a criatura é chamada a passar. A alegoria do bicho-da-seda mostra brilhantemente esse processo. Aqui a alma já tematiza a ação criadora de Deus nos processos de transformação geradores de vida: o vermezinho da seda, quando parece morto, “com o calor” ela começa a viver, tece seu casulo e ali se encerra, morre, para receber nova vida. Então se transformar numa linda borboleta. O casulo onde se há de morrer é o próprio Cristo (5M 2, 2- 4).

Acontece aqui a união com Cristo na qual o homem se descobre coparticipe do processo de libertação. Uma vez que sua existência foi transformada, a finitude é orientada para a

6 “O Espírito é descrito como princípio de vida, color que vivifica a semente ainda morta: ‘então ela começa a viver.’” Esse calor ela denomina de “auxílio geral”. Como auxílio geral é denominado a graça que Deus oferece a todas as pessoas, o autoconhecimento da autodoação de Deus a todos. (PEDROSA. p.185-186).

plenitude, para o definitivo. Nisto o sujeito livre passa a apreciar a criação desde o escatológico, contempla a criação desde a grandeza divina. Portanto, na liberdade se mostra que a razão é capaz de ter em mente que Deus inicia, mantém e plenifica a sua criação. O ser humano, então, se autoconhece dentro desse mistério que é inabarcável de Deus

Tal autoconhecimento se chega pelo agradecimento e pelo padecimento (6M1, 15), posto que a plenitude da criação nesta história é marcada pela ausência de Deus, a alma precisa unificar em si pena e consolo (6M11, 7). Não é algo fácil. Por isso, a criatura frágil e limitada (pelo tempo e espaço) deseja morrer para desfrutar dessa plenitude eterna. Mas Deus vem em seu auxílio e lhe fortalece (6M 11, 9): “a fim de que deseje viver enquanto for de sua divina vontade.” Pois a alma descobre que a humildade é andar na verdade (6M10, 7), assumindo a sua completa dependência de Deus, mediante uma obediência forjadora da identidade (3M 2,12). Aí o ser humano descobre a verdade do ser, quando opta pelo projeto salvador de Deus, no serviço aos irmãos.

Assim, o Deus criador habilita a criatura a viver com liberdade amorosa (pois o amor alarga a razão), o processo de descoberta de sua identidade como fundada no amor misericordioso que a conduz a plena humanização. Nesse âmbito o ser humano pode exprimir sua existência desde o mistério que se lhe deu a conhecer lhe salvando do esfacelamento e instabilidade de sua existência, por graça (Prol 4; 4M 1, 10). Habitado por tal mistério ele transcende a si mesmo, e ama verdadeiramente a Deus e ao próximo (4M 3, 7; 5M3, título.).

O ser humano, então, experiência ativa e contemplativamente quem é este Deus que o cria a sua “imagem e semelhança” um ser capaz de transcendência (1M1, 1). Este, descobre-se filho amado, homem em relação a Deus, homem na mediação do próximo, e na relação com toda a criatura. Assim, em toda a realidade é possível a experiência da criaturalidade, canal de amor e conhecimento, e de desvelamento da bondade da criação.

Na bondade de sua ação criadora e (recriadora), Deus continua atuando na pessoa, leva-a a superar sua própria capacidade criatural, pois o amor de Deus sustenta a fragilidade, e dá um novo sentido ao padecimento. (Prol 4; 4M 1, 10). No reconhecimento de sua limitação atua a graça de Deus. Assim, as realidades que envolvem a pessoa, não lhe roubam a paz.

O ser humano, criado para alcançar a sua plenitude no Criador, tem no amor ao próximo o caminho para isso. Mas, claro, na medida em que participa da unidade de Deus, seguindo o caminho do Filho (5M3, 7-8). Assim, vincula-se o amor humano ao divino, pois este funda aquele. Na relação com o Filho, a pessoa vai entrando na dinâmica gratuita do amor criador de Deus. Na gratuidade, a pessoa, amando, vai se humanizando, pois realiza aquilo para que foi criada (6M 9,18). Na esfera desse amor as obras não têm uma importância em si, mas a perseverança no amor (7M 4, 15).

Chagada a esse ponto a pessoa põe abaixo toda pretensão de endeusamento e, assim, pode ir aspirando a plenitude desta história, posto que “a criação é salvífica e a história de amor entre Deus e o homem está orientada para a plenificação na nova criação”. (PÉREZ,

2011, p.64). Pois, assumindo a sua criaturalidade, e abrindo-se, na fé, a amorosa autocomunicação de Deus em Jesus, ao assumir esse amor, o ser humano se potencia a um crescimento maduro, rumo a plenitude.

A fé, nesse processo, ilumina o enigma humano para que vá sendo compreendido desde a racionalidade amorosa. É um caminho que, na esperança, plenitude da comunhão trinitária. A razão mostra o engano do apego a coisas passageiras em detrimento do seu fim ultimo, “e a fé ensina-lhe o que deve fazer”. Desvelada a fragilidade humana, e, desde a racionalidade amorosa, “a vontade inclina-se a amar Aquele em quem tem visto tão inumeráveis coisas e mostras de amor” (2M 4).

Tal realidade revela que, no processo de autoconhecimento o ser humano vai tomando consciência da sua propensão ao mal e, ao mesmo tempo, do seu ser imagem de Deus. Enquanto avança na relação com Deus, sente a necessidade de ser salvo do mal e do pecado e, na graça, vai assumindo sua condição de finitude e suas consequências, desde a perspectiva escatológica. Pois, recriado, o ser humano alcança sua plenitude graças ao amor trinitário que habita nele. Assim, tal amor desorbita o homem e o capacita a ir amorosamente ao encontro do próximo e, conseqüentemente, faz crescer o amor que se tem por Deus (5M 3, 9).

Nesse processo o ser humano é chamado a assumir esse amor maior revelado em Jesus Cristo, que por amor do Pai e do Espírito assume a fragilidade humana para que todos tenham vida nele. É um amor incondicional que quebra o círculo do mal, capacita e interpela-o a se conformar Cristo, abertos a amor até os inimigos (6M10, 4), pois capazes de gratuidade. Há aqui um duplo movimento que revela o mistério de Deus e o mistério do homem, que Teresa expressa com o temo “espanto, admiração”.

A criatura, vocacionada a mergulhar no mistério Deus, e abrindo-se a ele, vai tomando consciência de sua identidade. Mas isso só acontece na medida em que ela se abre para acolher o diferente desde o amor, deixando-o livre e, assim, evitando cair na tentação de controla-lo. Ou seja, na dimensão escatológica, desde si (da consciência da criaturalidade, se abre para a alteridade) o ser humano experimente o acercamento do Reino e, “no silêncio e na esperança”, desde o outro (do não poder controla-lo), experimenta a providência divina que rege o universo, que convida a todos a participarem do seu Reino. (3M 2, 13).

Como vemos, a antropologia teresiana tem um caráter dialógico de abertura para o Outro e para os outros, o que permite a pessoa olhar para dentro de si para o autoconhecimento da identidade. Nesse processo “o importante não é pensar muito, mas amar muito”, e o seguimento de Jesus. (4M1,7). Nesse horizonte, percebe-se a dignidade da criatura, que sendo ser de relação e aberto a transcendência, na relação do ser humano com o Outro e com os outros, na visão do assombroso mistério de Deus, vai-se alargando a compreensão do seu próprio mistério. Assim, vemos uma escatologia realizada no tempo, na medida em que o ser humano vai conformando sua vontade a de Deus, e, dessa forma, descobrindo sua pequenez e dignidade.

A graça de Deus se comunica a criatura, contudo, a criatura pode se fechar a tal graça. (5M 1, 8). Mas Deus continua presente através de suas obras. Aos que se abrem para essa graça, alargam sua capacidade de percepção, e são chamados a comunicá-la, dando a conhecer o grande amor com que Deus tem nos amado. (7M1, 1). O Deus trino é o grande agente de todo esse processo:

“Cria por amor a Criatura livre; lhe concede o conhecimento da identidade e a missão de conduzir a história salvífica; e vela para que tudo chegue a plenitude. És o Deus que cria e mantém até a plenitude, ou seja, a plenitude divina.” (PÉREZ, 2011, 73)

Assim, no mistério da origem está presente o fim, Deus cria o ser humano destinando-o a comunhão com ele por meio de seu Filho. Na medida que a pessoa assume a sua criaturalidade, ela se abre para o mistério de salvação realizada do Filho pela força do Espírito, que gesta a vida, mostrando o porquê e o para que da ser humano.

Teresa se sabe salva, e habitada pelo mistério da Trindade, daí consegue ter uma visão holística da criação. Como criatura que se concebe em relação com esse mistério, ela experimenta em si o protagonismo das “divinas pessoas” que se atualiza gerando o futuro. Dessa forma, a criação vai sendo entendida como acontecimento histórico para a plenitude, engendrada desde o plano soteriológico. (PÉREZ, 2011, p.73).

Assim, desde o desígnio criacional, a ação amorosa de Deus, no seu Espírito vai gestando a nova criação. O “espírito de Deus”, que em Cristo se encarna, alcança toda criatura. A qual pode viver como recriada. Ou seja, o ser humano, em liberdade, no Espírito, vai assumindo sua fé, graças a Palavra encarnada que o capacita a abrir-se a experiência pneumatológica⁷. Dessa forma, “se pode dizer que o espírito de Deus presente na criação, sem impor-se mecanicamente, concede seus dons para a conformação da criatura a Cristo no acontecer histórico até chegar a plena humanização.” (Ibid, p.74).

A presença do Espírito mostra a temporalidade do ato criador, mas nem sempre tal presença (ação) é bem estendida (salvação do Filho pelo Espírito no Pai) (6M 1, 8). Contudo, a pessoa aberta a tal presença supera as expectativas humanas, pois sabe cumprir a palavra do Senhor (consumação do Espírito pelo Pai no Filho) (6M 3, 9). Pois, no Espírito de Deus a pessoa vive consciente de sua a sua criaturalidade, aberta para o processo de transformação e orientada para a plenitude de maneira confiada e vigilante (Criação do Pai pelo Filho, no Espírito). (6M 3,17). (PÉREZ, 2011).

Dessa forma, a antropologia teresiana é cristológico-pneumática, mostra que o ser humano pode viver a fidelidade do projeto amoroso e a abertura a novidade de seu cumprimento.

7 Só tardiamente Teresa tematiza o Espírito, mas alguns sugerem que isso aconteceu motivado pelo medo de nossa autora de cair nas suspeitas de iluminismo seria um fator inibidor de uma pneumatologia mais explícita. Mas isso não significa que ela não tenha vivido conscientemente a presença do Espírito. (PEDROSA-PÁDUA, p. 184).

Ele cresce na consciência de criatura, onde se manifesta a graça divina. Assim, a pneumatologia ilumina a criação desde a soteriologia.

3. A CRIAÇÃO AMADA: UM ITINERÁRIO DE HUMANIZAÇÃO

Hoje, como no tempo de Teresa, se levantam inúmeras questões referentes a integridade do ser humano, que requerem respostas novas e criativas. Vivemos em tempo de contradições: por um lado, grande decadência moral e espiritual, por outro, uma forte busca por uma experiência do sagrado. Percebemos uma dicotomia entre fé e vida, um notável desenraizamento vital, que não permite ao ser humano fazer uma autêntica experiência da verdade do seu ser. A obra e a vida da carmelita pode lançar luzes sobre o presente.

3.1 UMA PROPOSTA DE SENTIDO PARA O HOMEM CONTEMPORÂNEO

Com a crise da modernidade a realidade passou a não mais ser vista de um modo global, as estruturas que, aparentemente, ofereciam segurança aos indivíduos mostraram-se insuficientes. Até mesmo a proposta cristã se mostra contraditória, principalmente em nosso continente latino americano, majoritariamente cristão, marcado por profunda injustiça social. Nessa realidade, a pessoa se vê obrigada a construir e trilhar seu próprio caminho, pois não existem referências críveis que deem conta da totalidade da vida.

Tudo aquilo que se apresenta como a verdade, de imediato, é posta sobre suspeita, pois não mais existem parâmetros ou referências institucionais que permitam um discernimento das múltiplas realidades que interpelam o ser humano. A verdade nem sequer é mais tematizada em termos universais. Em contra partida, o sujeito se tornou a medida do seu ser e estar no mundo. No campo religioso o indivíduo passou a procurar, uma experiência a sua medida, em meio a variedade de ofertas.

Essa realidade traz duas dimensões, uma negativa, e outra positiva. A primeira apresenta o ser humano sem referências, podendo se perder num total esquecimento de si, e viver a vida como uma fantasia. Mas também se a pessoa se apegar a estruturas exteriores (qualquer que seja) que a enquadre num modelo determinado, se alienará de si mesma. A segunda, mostra que com a crise da modernidade uma possibilidade de pensar o ser humano a partir de seu ser histórico, marcado pelo espaço e pelo tempo. Ele não é bem ou mal, mas bem e mal. É uma realidade complexa “que tenta se explicar e explicar o mundo numa existência marcada pela divisão de si mesmo e marcado pelo caráter ao mesmo tempo limitado e ilimitado, conflitivo, de seu ser.” (GEBARA; BINGMER, 1988, p.21).

Há, na verdade, uma dualidade própria do ser humano. Mas o problema é o dualismo persistente em nossa cultura que separa matéria e espírito, que enfoca uma dimensão em detrimento da outra. A dimensão materialista se manifesta no ideal do homem perfeito criado pelo mercado, que tem como parâmetros de felicidade, o ter e o prazer. A dimensão

espiritualista se apresenta num idealismo em que a verdade do homem não se encontra na história, mas num paraíso que há de ser conquistado. Em ambos os casos há uma negação da condição humana, que se tece na trama da história. E aí também se encontra a justificativa para todas as injustiças, e apatias para com os sofredores da terra.

Se esses dualismos persistem, “não há explicação de mundo que faça tapar o buraco que cada um de nós traz no centro do peito” (BETTO, 1994, p.30). Mas, para superar isso, impedindo que a pessoa viva o esfacelamento do seu próprio ser, a concepção cristã da criação é uma proposta carregada de sentido. A experiência da criaturalidade é primordial, pois esta é uma dimensão fundamental do ser humano. No tema criação, percebemos as noções de Deus e de homem. Além disso, podemos compreender uma dimensão fundamental de nossa existência e de nosso ser no mundo. (LADARIA, 2016, p.39).

Na compreensão cristã a criação parte do princípio de que o Deus criador é Pai de Jesus Cristo, mediante o qual tudo foi feito. Tal mediação criadora corresponde, na escatologia, a sua função recaptuladora do universo (Ef 1, 3-10). Ele, o Filho, primogênito da criação, e primogênito entre os mortos (ressureição), a partir da ação salvífica que ocorreu nEle, na medida em que viveu pelo Espírito, com consciência filial, abre-se o caminho para o significado cósmico universal de Jesus. Ao mesmo tempo, ele envia o Espírito para que todos possam participar da sua experiência de filiação.

Desde o princípio foi dito que o homem foi criado à imagem de Deus, mas foi em Jesus que essa afirmação ganha toda a sua força. Na sua encarnação Deus mesmo se torna o que ele se encarna, ele se faz humano no seu Filho, vemos a possível auto-exteriorização de Deus (criação, princípio da kenose), que assume o vazio da criaturalidade (cume da kenose, na encarnação, na cruz), ao mesmo tempo que cria o homem possível irmão de Cristo (salvação). Cristo é a imagem do homem perfeito, em quem se realiza a perfeita liberdade, liberdade filial. Esta é o fundamento da liberdade e da criatividade humanas, que se realizam como liberdade criada, na relação com Cristo.

O mistério do amor de Deus atua dentro dos limites do espaço e tempo humanos, aí, como liberdade criada, o ser humano é chamado a realizar-se em relação e como relação. Em relação com os outros (com o mundo); mas também como relação, mediante o dom da graça, como consciência crente, segundo a forma filial da liberdade de Cristo. Opera-se uma união com Cristo realizada na história, capaz de transformar a pessoa capacitando-a a viver como liberdade pessoal. Pois, desde o princípio o homem foi criado em Cristo, para se realizar nEle. Nisso torna-se possível que o homem seja livre no acolhimento deste dom.

Em Cristo o cristão encontra a resposta para as suas perguntas radicais da existência. Participando do mistério pascal (também mediante os sacramentos), na existência concreta, os crentes vão fazendo a experiência do profundo amor de Deus em Jesus, ao mesmo tempo em que vai se desvelando a sua condição de criatura. Isso é possível, pois o Espírito habita em nós e sua morada em nós é o princípio dinâmico de sua configuração filial.

Nesse processo percebemos que “há uma relação entre a criação e a ação de Deus na história. No fundamento de ambas está o infinito amor, que se manifesta desses dois modos e se caracteriza, em última análise, no socorro cotidiano a todos e a cada um dos viventes.” (LADARIA, 2016, p.38). Mas, como Deus age respeitando a liberdade humana, age atuando na liberdade humana, na medida em que nos rendemos a esse amor humilde de Deus, para sermos sinais desse amor. O Espírito em nós continua fazendo novas todas as coisas, atuando na trama da história, antecipando o reinado de Deus.

A proposta cristã de uma antropologia da criação diz algo sobre a verdade do homem e, quando assumida, é passível gerar homens e mulheres novas, que vivam a plenitude do amor. A vivência de tal proposta por Teresa lhe rendeu uma plenitude humana, na qual todo o seu ser se encontrou na paz do profundo mistério de Deus. Além disso, ela verbalizou sua vivência em uma linguagem, atual e profunda que nos permite perceber a radicalidade e universalidade da mensagem cristã, dando assim um contributo para a espiritualidade universal. Por isso, o seu itinerário de vida presente em sua obra é como uma poesia que ganha vida em quem a recita.

3.2 UM ITINERÁRIO DE TRANSFORMAÇÃO

Na sétima morada a alma desfruta-se da paz, da plena humanização. Ela permanece sempre na “divina companhia”, a Trindade, onde supera todas as dualidades antropológicas. Mas para chegar a tal integração, em vista da própria criaturalidade, há um processo em que a graça vai se autocomunicando à pessoa trinitariamente. A chave desta integração será sempre o mistério da sagrada Humanidade de Cristo.

Nesse itinerário de humanização é requerido um necessário autoconhecimento, que se realiza verdadeiramente quando se procura concomitantemente, conhecer a Deus (1M 2,9). Na medida em que a pessoa vai se conformando a Cristo, que habita no interior do castelo. Trata-se de um processo de restauração nele.

Porém, parte-se da exterioridade mesma, onde o ser humano vive um desenraizamento de seu próprio “eu” (no pecado). Não tem em si a própria vida, mas sendo inteligente, ele se pergunta pelo seu fundamento, sua origem e seu fim (sua verdade). Esquecendo essa pergunta de fundo, que nos revela sermos seres que formamos nossa identidade em relação, permanecemos na “animalidade”. Pois, “não nos vemos nesse espelho que contemplamos, espelho onde está esculpida a nossa imagem.” (7M 2, 8). Não nos vemos naquele em quem nosso “eu” pessoal está esculpido, Jesus Cristo.

Nesse horizonte, Teresa apresenta elementos de uma antropologia da criação como um processo histórico salvífico que vai da origem até a consumação. Partindo de sua experiência, no Castelo Interior, ela apresenta um caminho de humanização (divinização), que pode ajudar o homem contemporâneo a compreender o sentido de si; e a superar problemas causados por dualismos persistentes.

Já aludimos acima, o conhecimento próprio é imprescindível, para entrar no castelo-alma, que simboliza os diversos graus de intimidade com Deus, na medida em que a pessoa volta o olhar para o centro. Nesse processo, há um avanço no conhecimento do mistério amoroso da criação. Aí Teresa trabalha com dois termos importantes, amor e razão. Na penetração desses dois termos supõe-se a ação silenciosa do Espírito de Deus (PÉREZ, 2012, p. 200). O Espírito capacita o ser humano para o acesso do conhecimento divino e da condição humana.

A razão pode compreender o criado como realidade finita impulsionada por Deus (PÉREZ, 2011, p. 43), pois a pessoa na sua experiência raciocinada do pecado, da fragilidade humana, no confronto com a experiência do amor manifestado em Jesus Cristo, ela vai se entendendo fundada nesse amor. Aqui a liberdade vai fazendo a opção pelo amor (a Deus e ao próximo, este testifica aquele), vai formando sua identidade nesse mistério. Ou seja, vai se formando como consciência crente.

Dessa forma se vai assumindo a história desde a perspectiva do amor de Deus manifestado em Jesus Cristo, na medida em que se vai unindo a ele em seu mistério Pascal. No Espírito, em Cristo, a pessoa morre para si mesma e renasce para uma vida, desde o plano escatológico. Então a razão compreende a criação como iniciada, mantida e plenificada por Deus. Como essa história é marcada pela ausência de Deus, a criatura humana deseja morrer para desfrutar da plenitude. Mas, nesse ínterim, vem em socorro o Espírito, que desvela a dependência absoluta própria da criatura, onde se pode experimentar a verdade do seu ser.

A pessoa então se encontra totalmente mergulhada no mistério da Trindade, grande agente desse processo. Ela experimenta sua origem e seu fim no amor de Deus, que a criou para a comunhão no seu Filho.

Por fim, o Espírito vai operando a conformação da pessoa a Cristo até a plena humanização. E a humanização é a “transformação interior em constante movimento, a caminho de uma existência humana mais integrada, em suas diversas dimensões. É o nascimento sempre contemporâneo da pessoa nova, fruto da recriação permanente de Deus.” (PEDROSA-PADUA, 2015, p. 316).

CONCLUSÃO

Este trabalho buscou compreender os aspectos de uma antropologia da criação na vida e obra de santa Teresa. A compreensão deste tema revelou-se profundamente atual tanto para se pensar a teologia da criação numa perspectiva trinitária, quanto para levar o homem contemporâneo a fazer uma experiência do mistério de si mesmo, e do mistério de Deus que o envolve. Isso porque a obra *Castelo Interior*, além de ter uma profunda densidade teológica, é marcadamente mistagógica, sensível a todas as potencialidades humanas, de tal forma que desperta no indivíduo um interesse por desvendar e experimentar os mistérios nele contido.

Tentamos mostrar no início a experiência de Teresa como chave de interpretação da obra *Castelo Interior*. Percebemos como sua vida ela faz a experiência da sua criaturalidade e, ao mesmo tempo, do seu estar completamente referida ao amor infinito de Deus, que na força do Espírito, pelo Filho, faz dela uma nova criatura.

Em seguida apresentamos alguns elementos que permitem entrever a sistematização de uma experiência profunda do mistério humano e do divino, passível de ser experienciado por uma pobre criatura. A criatura humana, dotada de grandes capacidades, pode, mediante a razão e o amor, compenetrada pelo Espírito, ir desvendando o mistério amoroso da Criação. Mergulhando profundamente nesse mistério, faz-se uma experiência radical da criaturalidade, e já nesta história, experimenta a plenitude da vida na paz infinita experimentada desde dentro do mistério trinitário.

Empreendemos mostrar como essa proposta teresiana tem profunda atualidade e carregada de sentido para o homem contemporâneo, pois mistagologicamente o ajuda e se libertar dos dualismos e a descobrir o sentido profundo da vida. Também, ela se mostra uma proposta aberta à diversidade cultural do nosso tempo, visto que se trata de uma experiência fontal. Seguindo esse caminho, pode-se chegar a uma compreensão da criatura humana, no mistério infinito do Outro, que nos põe no mundo e nos chama a construir o mundo novo, em relação consigo e com os outros.

Por fim, os aspectos da antropologia da criação presente no *Castelo* lançam luzes para a compreensão do ser humano contemporâneo de forma mais integrada. Pois expressa sua unicidade desde a sua pluridimensionalidade. Sem contar que neste processo o ser humano faz a experiência radical do amor (espelhado na sagrada Humanidade), que o capacita a viver a justiça e, em sua vida e ação, ser profeta de um mundo novo.

REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, T. Teresa de Jesus (Santa). In: ANCILLI, E; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (Orgs). *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2012. p. 2411-2429.
- BOFF, L; BETTO, F. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 28-32.
- EGIDO, T. Ambiente Histórico. In: BARRIENTOS, A. (Dir). *Introducción a la Lectura de Santa Teresa*. 2.ed. Madri: Editorial de Espiritualidade, 2002. p.63-151.
- GARCIA, M. *Oração: história de amizade*. São Paulo: Carmelitanas: Loyola, 2001. p.53-123.
- GEBARA, I; BINGEMER, M. *Maria: Mae de Deus e Mãe dos pobres*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1998.
- LADARIA, L. F. *Introdução à Antropologia Teológica*. São Paulo: Loyola, 2016.
- PÁDUA, L. “Que lástima é não saber quem somos”: mística e antropologia no “Castelo Interior ou Moradas” de Santa Teresa de Ávila. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 10, nº 22, p.9-34. jan./abr. 2006. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18717/18717.PDF>>. Acesso em: 03 jul. 2018.
- PEDROSA-PADUA, L. *Santa Teresa de Jesus: mística e humanização*. São Paulo: Paulinas, 2015.

PÉREZ, A. S. Antropología teológica latente em el Castillo Interior de Santa Teresa de Jesus. *Teresianum*, Roma, n°63, p.191-211, 2012. Disponível em: <http://www.teresianum.net/wp-content/uploads/2016/05/Ter_63_2012-1_191-211.pdf>. Acesso em: 03 Jul. 2018.

_____. *Una propuesta de antropología teológica em el Castillo Interior de Santa Teresa*. Ávila: Deputación de Ávila Institución Gran Duque de Alba, 2011.

RODRIGUÊS, J. V. Casttilo Interior o Las Moradas. In: BARRIENTOS, A. (Dir). *Introducción a la Lectura de Santa Teresa*. 2.ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002. p.475-579.

STEGGINK, O. *Tereza de Ávila: Mulher-Mística-Doutora*. São Paulo: Loyola. 2015.

TEREZA DE JESUS, Santa. Livro da vida. In: *Teresa de Jesus: Obras completas*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. Castelo Interior. In: *Teresa de Jesus: Obras Completas*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2013.

As restrições não conceituais como superação do relativismo em Robert Fogelin

Crysman Dutra¹

Resumo: A finalidade deste artigo é examinar a resposta de dois filósofos – Robert Fogelin e Paul Feyerabend – a respeito da pergunta: é possível constatar ampliação do conhecimento científico? Um dos capítulos do livro de Fogelin – *Andando na corda bamba da razão* – é um ataque ao relativismo epistemológico endossado por Feyerabend. Vamos abordar em que consiste este ataque, o qual não se restringe ao relativismo epistemológico, como também engloba a sua intenção filosófica de superar o ceticismo radical e o dogmatismo absoluto. Na segunda parte, vamos examinar as ideias de Feyerabend, seu anarquismo metodológico e o seu relativismo epistemológico, que implicam na negação de que as teorias científicas ampliam, de fato, o conhecimento. E com um caráter mais pessoal, na parte final, vamos buscar identificar se é possível conciliar satisfatoriamente as duas propostas e, entre elas, qual se mostra mais adequada. Evidentemente não temos o propósito de responder a questão do avanço na ciência de modo definitivo, mas apenas abrir uma luz para futuras discussões.

Palavras-chave: Fogelin, Feyerabend, ceticismo, restrições não conceituais, relativismo epistemológico.

Abstract: The purpose of this article is to examine the response of two philosophers - Robert Fogelin and Paul Feyerabend - regarding the question: is it possible to verify the expansion of scientific knowledge? One of the chapters in Fogelin's book - *Walking the Tightrope of Reason* - is an attack on epistemological relativism endorsed by Feyerabend. We will address what this attack consists of, which is not restricted to epistemological relativism, but also encompasses its philosophical intention to overcome radical skepticism and absolute dogmatism. In the second part, we will examine Feyerabend's ideas, his methodological anarchism and his epistemological relativism, which imply in the denial that scientific theories do, in fact, expand knowledge. And with a more personal character, in the final part, we will try to identify whether it is possible to satisfactorily reconcile the two proposals and, among them, which one is more appropriate. Evidently, we do not intend to answer the question of advancement in science definitively, but only to open a light for future discussions.

Keywords: Fogelin, Feyerabend, skepticism, non-conceptual restrictions, epistemological relativism

1. FOGELIN E O PAPEL DAS RESTRIÇÕES NÃO CONCEITUAIS

Os filósofos sempre consideravam entre as suas perguntas fundamentais questões do tipo: *O que é o conhecimento? Qual é o limite e a amplitude do conhecimento humano? Como*

1 Crysman Dutra Santos fez a sua iniciação científica entre 2017 e 2018 como bolsista da FAPEMIG, enquanto cursava a Graduação em Filosofia na FAJE, concluída em 2018. Foi orientando do Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen, e teve seu plano de trabalho vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “Ceticismo e os limites da razão”. Este foi o segundo ciclo de iniciação científica que fez vinculado ao mesmo projeto. Desde 2019 cursa o Mestrado em Filosofia na UFMG. E-mail do autor: crysman1@hotmail.com

podemos distinguir uma crença verdadeira de uma crença falsa? Qual é a origem de nossa ignorância?

Com Platão e Aristóteles já é possível verificar as mesmas inquietações. Porém, estas interrogações tornaram-se ainda mais acentuadas após o advento da revolução científica no século XVIII. À luz de tão drástica revolução, os filósofos modernos passaram a se dedicar a tarefa de investigar as bases epistemológicas de justificação de nossas crenças. O ramo da filosofia destinado a averiguar as bases cognitivas de nossas crenças é denominado epistemologia. Assim sendo, a epistemologia possui a finalidade de examinar a natureza, a extensão e a justificação de tais crenças epistêmicas. No início do século XX, surgiu uma nova área – ramificada da epistemologia – a filosofia da ciência. Ela é responsável por abordar os problemas epistemológicos, metodológicos e ontológicos que abrangem as ciências empíricas (ROSENBERG, 2013, p. 252).

O filósofo norte-americano Robert Fogelin (1932-2016), se destacou no âmbito do cenário intelectual na condição de neopirrônico devido às suas pesquisas acerca do ceticismo² e como um notável intérprete do pensamento de David Hume³. Fortemente influenciado pelos cétricos antigos, como Pirro e Sexto Empírico – bem como pelas obras de Hume e Kant – Fogelin acreditava que se os nossos mecanismos racionais forem operados de modo inadvertido, então o exercício intelectual se tornará menos proveitoso e incondicionalmente propenso a dilemas.

Há uma parte de filósofos conforme os quais consideram que a ciência está em incontestável progresso, visto que as teorias científicas estão tornando-se cada vez mais aperfeiçoadas. Estes filósofos consideram a metodologia de testabilidade da ciência como a mais eficiente para nos salvar do ceticismo absoluto. Entretanto, existem filósofos segundo os quais negam que as teorias científicas sejam a única e melhor forma de aquisição de conhecimento, como negam também que seja possível admitir progresso verdadeiro no âmbito dos conteúdos científicos. Estes últimos filósofos são chamados de relativistas, ou ainda em termos metodológicos, anarquistas. No cerne deste debate se encontram os filósofos Robert Fogelin e Paul Feyerabend. Um dos capítulos do livro de Fogelin, chamado *Andando na corda bamba da razão*, pode ser interpretado como um ataque ao relativismo epistemológico endossado por Feyerabend. Vamos acompanhar este ataque, o qual não se restringe ao relativismo epistemológico, como também engloba a sua intenção filosófica de superar o ceticismo radical e o dogmatismo absoluto (FOGELIN, 2016, p. 13-14).

2 É oportuno discernir dois tipos de ceticismo: o total e o parcial. Moser, Mulder e Trout nos oferece essa distinção. Eles dizem: “O ceticismo *total* nega a existência de *qualquer* conhecimento humano. O ceticismo *parcial* só nega a existência de algum tipo ou alguns tipos particulares de conhecimento.” (MOSER, MULDER, TROUT, 2009, p. 11). Fogelin está situado na segunda vertente de ceticismo.

3 O pensamento de Hume pode ser dividido em duas espécies, a saber, o naturalismo e o ceticismo. Para mais detalhes é de grande valia consultar o artigo de Bruno Pettersen intitulado *As vozes de Hume* (2015, p. 684-695).

Depois de apresentarmos alguns elementos de contraste entre as suas respectivas posições, iremos explicá-las separadamente, para cada qual dedicaremos um capítulo. E, por fim, vamos tentar propor uma solução - seguindo a trilha de Fogelin - que envolva certa modéstia e cautela intelectual.

1.1 A AMEAÇA DA DÚVIDA CÉTICA PERANTE A RAZÃO DIALÉTICA

Em 1995 Robert Fogelin começou a proferir uma série de conferências na Universidade Dartmouth. Em 2003, veio à tona o livro de Fogelin denominado *Andando na corda bamba da razão: A vida precária de um animal racional*⁴, este livro constitui o resultado da publicação destas conferências. Nelas, uma série de problemas filosóficos foram apresentados, como por exemplo, a lógica, a moralidade, a epistemologia, a ciência, a estética, entre outros. Neste ciclo de conferências, o autor efetuou uma análise minuciosa da frágil atividade racional humana, de suas limitações, de problemas e, finalmente, procurou sugerir uma solução modesta aos dilemas enfrentados pelos precários animais racionais – os seres humanos.

Em sua opinião, as questões filosóficas são normalmente introduzidas e conduzidas de modo dialético e especulativo, de modo que acarretarão problemas incontornáveis e, no âmbito cognitivo, insolúveis. A tese segundo a qual a razão e o discurso humano possuem uma limitação inerente é postulado basilar e marca indelével do pensamento neopirrônico de Fogelin. Convém lembrar que Fogelin não é um irracionalista, ele manifesta sua posição do seguinte modo:

Não sou, claramente, um racionalista convicto, alguém com plena fé no poder do intelecto para expandir o nosso entendimento do mundo que nos rodeia e de exercer um controle benigno sobre a vida que levamos [...] Minha própria concepção pode ser chamada de racionalismo circunspecto. É a concepção de que nossas faculdades intelectuais fornecem nosso único meio para compreender o mundo em que nos encontramos (FOGELIN, 2016, p. 80)

A incidência dessa afirmação deixa claro que Fogelin não nega a relevância e a participação destes mecanismos racionais e intelectuais durante o processo de justificação epistêmica, mas sim que ele não confia totalmente no poder e no alcance cognitivo destes mecanismos da razão. A posição de Fogelin, portanto, exhibe a franca suspeita de um ceticismo exercido com moderação e pautado pela vida diária.

As ilusões dialéticas foram abordadas por Kant em sua *Crítica da razão pura*. Segundo a descrição do filósofo prussiano, a razão humana é assolada por pensamentos inevitáveis que

4 No original: *Walking the tightrope of reason: the precarious life of a rational animal*. Mas que só veio adquirir a sua versão em língua portuguesa no ano de 2016, traduzido por Israel Vilas Bôas e Plínio Junqueira Smith.

são causados quando a racionalidade interrompe a conexão com a experiência advinda da vida diária (KANT, 1999, p. 57).

Ao que parece, a razão dialética alça voos tão altos que se afasta do mundo sensível, de tal maneira que já não se encontra localizada numa posição capaz de propiciar uma resposta suficientemente plausível aos problemas levantados pela própria racionalidade. Em outras palavras, o puro filosofar, empregado unicamente no campo do pensamento conceitual e inteligível está inexoravelmente fadado ao fracasso. Por este motivo, é possível para a razão metafísica se prestar ao pensamento de conceitos transcendentais tais como Deus, imortalidade da alma e liberdade humana. Contudo, estes conceitos não estão acessíveis ao conhecimento humano, devido a ultrapassarem o território da experiência⁵.

No momento em que o exercício filosófico permite ser conduzido somente pelas ideias, nas quais a atividade racional é exercida com liberdade irrestrita, o ato de filosofar inexoravelmente irá se tornar dialético, isso significa que a razão se percebe a mercê de controvérsias epistêmicas, morais e estéticas. A razão dialética ao produzir uma tese produz também a sua antítese. Neste aspecto, em qualquer uma das crenças das quais o agente epistêmico se compromete não será possível responder, de modo definitivo e satisfatório, empregando apenas os intrínsecos mecanismos racionais, uma vez que através da via da razão dialética “temos somente meras palavras confrontando meras palavras” (FOGELIN, 2016, p. 92). O pensamento, se separado da relação com o mundo exterior, produzirá distorção e contaminará a confiança em nossas engrenagens racionais.

No tocante a este ponto Fogelin recorre à atitude de Hume. O autor do *Tratado da natureza humana* conclui que é impossível evitar totalmente o feitiço conferido pela razão irrestrita. Porém, é plenamente possível remediar estas controvérsias epistêmicas, de modo que atenuem os tormentos provocados pela dúvida cética. Hume declara:

Essa dúvida cética, tanto em relação à razão como aos sentidos, é uma doença que jamais pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela. É impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, sejam nossos sentidos. Apenas deixamos mais vulneráveis quando tentamos justificá-los desta maneira. Como a dúvida cética nasce naturalmente

5 É pertinente acentuar que pensar é diferente de conhecer. Segundo Kant, podemos pensar sobre essas coisas, mas de modo especulativo. O conhecimento efetivo só poderá surgir através da combinação entre intuição sensível e o entendimento. Na Introdução da *Crítica da Razão Pura*, Kant enfatiza os problemas produzidos por uma filosofia que busque compreender apenas conceitos e, extrapole os limites da experiência. Ele acreditava que o conhecimento é resultado da interação de intuição sensível com a razão. Kant rechaça a filosofia de Platão porque o ateniense recusa o mundo fenomênico, contudo, sem ampliar o seu conhecimento. Kant ressalta: “Do mesmo modo, Platão abandonou o mundo sensível porque este estabelece limites tão estreitos ao entendimento, e sobre as asas das ideias aventurou-se além do primeiro no espaço vazio do entendimento puro. Não observou que por meio dos seus esforços não ganhava nenhum terreno, pois não possuía nenhum ponto em que, como uma espécie de base, pudesse apoiar-se e empregar suas forças para fazer o entendimento sair do lugar.” (KANT, 1999, p. 57).

de uma reflexão profunda e intensa sobre esses assuntos, ela cresce quanto mais longe levamos nossas reflexões, sejam estas conformes, sejam opostas a ela (HUME, 2001, p. 251)

Ele prossegue:

Felizmente ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosófico, tornando mais branda essa inclinação da mente, ou então fornecendo-me alguma distração e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegro com meus amigos; após três ou quatro horas de diversão, quando quero retornar essas especulações, elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não me sinto mais disposto a levá-las adiante (HUME, 2001, p. 301)

As passagens citadas salientam exatamente o recurso de Hume. Por conseguinte, tal comportamento é atravessado pela intervenção das tarefas e prazeres da vida diária, de tal forma que a razão humana concentra sua força a fim de tentar solucionar questões da vida prática. Tal atitude, com efeito, afastará provisoriamente as perturbações advindas das dúvidas céticas. Para que essas dúvidas céticas sejam reduzidas (ou afastadas, como expressa o caso de Hume), é preciso que o agente epistêmico se envolva causalmente com o mundo externo, dedicando sua atenção para a resolução de questões concernentes à vida diária. De modo que o mundo externo seja capaz de amenizar as incertezas provocadas pelas ilusões dialéticas do pensamento irrestrito.

Com efeito, Fogelin acompanha o raciocínio humeano acerca da dúvida cética. Fogelin observa que a razão dialética conduzirá a dois caminhos: o metafísico, que irá procurar apresentar uma explicação exclusivamente racional (mediante conceitos *a priori*), buscando leis invioláveis que estruturam a realidade física, a alternativa metafísica geralmente é um recuo ao dogmatismo; e o segundo caminho, denominado de razão autodestrutiva, que provocará posições extremistas e antagônicas, como por exemplo, o ceticismo ou o relativismo radical. A partir disso, surge uma frenética e inesgotável disputa filosófica no terreno das ideias, levando assim os agentes epistêmicos à beira da loucura quixotesca. Nesta etapa, Fogelin se apropria de uma recomendação de Kant. Na introdução da *Crítica da razão pura*, Kant afirma que “a primeira e mais importante ocupação da filosofia é, pois, afastar de uma vez por todas a influência nociva dessa dialética obstruindo a fonte dos erros.” (KANT, 1999, p. 45).

Para Kant, a razão descolada da experiência não produz conhecimento, visto que o processo de conhecimento, segundo Kant, depende da combinação entre as categorias *a priori* da razão e de sua ativação a partir da experiência. Em outras palavras, é fundamental para o processo cognitivo a ativação dos esquemas conceituais da razão em conformidade com o conteúdo proveniente do aparato sensório da intuição sensível, interditando assim a

liberdade do pensamento. Então Fogelin, em consonância com o criticismo de Kant, irá se depara com a necessidade de superar o poder da dialética.

Mas como enfrentar a força irresistível dessas dúvidas céticas desoladoras e o dogmatismo que tanto perturbam a eficiência e o conforto de nossa atividade intelectual, de modo que atenuem a desconfiança a respeito de nossas próprias crenças? Ora, algo deverá desempenhar a função de inibir o feitiço dialético proveniente dos esquemas conceituais dialéticos para somente então reduzir o padecimento da razão. Veremos isso a seguir.

1.2 A RESPOSTA DE FOGELIN: RESTRIÇÕES NÃO CONCEITUAIS

Na tentativa de solucionar os problemas legados pela razão dialética, Fogelin sugere uma alternativa modesta aos dilemas da razão. Todavia, sem optar por endossar posições de caráter relativista (niilista ou pós-moderno) ou dogmático (metafísico). De acordo com Fogelin, a realidade tem de confrontar e restringir o pensamento, entrando em relação causal com a natureza, de modo que as nossas crenças racionais sejam formuladas e adaptadas a partir da interação na qual envolve a mente em consonância com o mundo. Assim, ele diz:

Se se constrói um mecanismo para fazer alguma coisa [...] e ele não funciona, então há alguma coisa errada com o mecanismo. Desculpas pontuais podem ser dadas: o mecanismo não foi montado adequadamente; está desajustado; precisa de óleo. Algumas vezes, desculpas desse tipo revelam-se legítimas, mas, geralmente depois de um curto período, tais desculpas não são mais toleradas. Somos forçados a dizer que o projeto, isto é, a ideia o pensamento por detrás do mecanismo, a concepção que o gerou – está de algum modo errado. Aqui, a realidade confronta o pensamento exatamente da maneira inflexível considerada por Peirce [...] Há certas coisas das quais não é possível escapar pela persuasão verbal – nas quais aprender um jargão não ajuda nada (FOGELIN, 2016, p. 147)

Nesta passagem fica evidente o quanto o pensamento dialético é capaz de gerar anomalias e confusões intelectuais que só podem ser remediadas através do confronto com a realidade. A crença intransigente na instância do pensamento jamais constituirá uma condição suficiente para remover o surgimento destas dúvidas e nos livrar do ceticismo. Do ponto de vista de Fogelin, o apelo à retórica e argumentação são estratégias completamente inúteis. Segundo ele, devemos iniciar as nossas investigações epistêmicas restringindo as abstrações conceituais provenientes de nossos obscuros pensamentos dialéticos, verificando empiricamente no mundo antes de endossar uma posição qualquer a respeito da razoabilidade de

nossas crenças ou mesmo de emitir juízos sobre a realidade⁶. Ou seja, o mundo objetivo deve desempenhar a função da restrição da liberdade de nossos pensamentos. Isso é o que Fogelin compreende por restrições não conceituais.

Ao longo de seu percurso ele sustenta que as restrições não conceituais permitiram o surgimento das revoluções científicas. Pois, em termos metodológicos, as teorias que não se mostram capazes de se ajustar ao mundo natural são refutadas na medida em que entram em contato com a natureza. Eis aí uma excelente explicação acerca do sucesso da ciência e do fracasso da metafísica clássica. Por meio do emprego de restrições não conceituais, as controvérsias e discussões no espectro filosófico poderiam ser minimizadas e, o processo de construção e aquisição de conhecimento seria mais exitoso, poderíamos assim ampliar os graus de confiabilidade acerca de nossas próprias crenças e descobertas científicas. O caminho cognitivo menos vulnerável ao erro, portanto, não advém do pensamento puro e dialético, mas depende do enredamento com o mundo natural, de modo que os nossos pensamentos sejam envolvidos e regulados por ele. Fogelin defende que:

Um experimento é uma maneira de extrair informação da natureza ao, por assim dizer, colocá-la na prateleira. Mas a ênfase inversa é igualmente importante: realizar experimentos é uma maneira de colocar nossas crenças, ao menos parcialmente, nas mãos da natureza. Um experimento não é uma conversa com a natureza, pois a natureza é muda e surda. Com um experimento, decidimo-nos – talvez mudamos de opinião – pois as coisas ocorreram dessa e não daquela maneira. Experimentos não são substitutos desajeitados para experimentos mentais (FOGELIN, 2016. p. 147-148)

Desde Platão, na história da filosofia emergiu uma forçosa fuga da realidade. Quanto mais os filósofos gastaram suas energias tentando capturar a verdade a partir da ideia inteligível mais eles caíram, porém, em contradições.

Em contrapartida, o cientista adota uma estratégia diferente. Isto é, não satisfeito com o idealismo, ele submete suas ideias ao confronto com o mundo externo. Fogelin acrescenta que não é à toa que tecnologia e ciência se orientam reciprocamente. Fogelin acredita que só ocorreram incontestáveis avanços no âmbito científico, porque “seus praticantes adotaram uma política de tolerância relativamente baixa para com a teimosia – para com movimentos autoisolantes.” (FOGELIN, 2016. p. 150). Consequentemente, os cientistas não admitem discussões inócuas. Eles não se mantêm numa posição autoisolante, de tal maneira que a experiência não seja capaz de decidir. Em ciência há uma exigência fundamental, a saber, que o pensamento não opere sozinho, mas que se volte para o mundo externo, registrando e coletando os dados advindos de observações.

6 De modo análogo, Hume parece recomendar a precedência do mundo natural em relação às ideias. Hume nos adverte que “quando suspeitamos que um termo filosófico está sendo empregado sem nenhum significado ou ideia – o que é muito frequente – devemos apenas perguntar: de que impressão vem aquela suposta ideia?” (HUME, 2006, p. 22)

Fogelin, com efeito, se mostra simpático à tese de Hume, porque este presume que nossas crenças não são formadas de modo inteiramente racional, isto é, *a priori*. No entanto, a resposta humeana ainda repousava no ceticismo, uma posição que, conforme vimos, Fogelin almeja contraditar, visto que diante da resposta cética de Hume, decorre não ser possível explicar os avanços positivos da ciência, alegação que Fogelin rechaça veementemente.

Na busca de resolver este impasse, Fogelin propõe romper com a barreira que demarca o pensamento e o mundo. Com as seguintes palavras, ele declara:

Ele envolve intervir no mundo e se tornar causalmente enredado por este – ter nossas crenças surgindo deste enredamento. O enredamento pode envolver não mais do que usar um pedaço de madeira para impedir que uma porta seja escancarada pelo vento. Se a porta ainda se escancarar, isso mostra que o pensamento incorporado em usar esse pedaço do mundo da maneira que o usamos era falso. Essa interação mente-mundo é uma característica constante de nossa vida cotidiana. Ela encontra sua expressão mais rica no movimento bidirecional da tecnologia cientificamente orientada e da ciência tecnologicamente orientada (FOGELIN, 2016, p. 150)

Nesta passagem fica evidente que o itinerário filosófico de Fogelin pode ser brevemente resumido nos seguintes termos: o mundo externo deverá ser aplicado às nossas crenças e as nossas crenças, por sua vez, deverão ser regidas e controladas pela interpelação com o mundo. Este procedimento de aplicação de restrições não conceituais constitui seu desiderato e marca a sua contribuição à epistemologia contemporânea. A filosofia de Fogelin representa, portanto uma tentativa constante de regresso aos sólidos problemas da vida diária, com simplicidade, cautela e modéstia. Conforme vimos, este envolvimento com o mundo natural é uma característica bastante vívida tanto do pensamento de Hume quanto no de Fogelin. Na contramão da tradição filosófica, a pressuposição de Fogelin vai de encontro ao aforisma de Wittgenstein (1999, p. 52): “Não pense, mas veja”. É facilmente perceptível que ambos defendem a necessidade de observação das relações causais do mundo externo antes de pensar, refletir ou de inferir acerca de qualquer fenômeno. Assim sendo, nossas decisões e alegações deverão ser formadas e regidas em mútua conexão com a natureza. As restrições não conceituais não garantem suficientemente a eliminação da incidência de eventuais paradoxos, como também não conseguem extinguir o prenúncio do ceticismo. Entretanto, elas são sagazes antídotos do qual precisamos para viver, agir e nos comprometer cognitivamente com o mundo.

Se, na tentativa de cozinhar um bolo, os resultados obtidos não correspondem à receita, mesmo após sucessivas tentativas. Vamos constatar, por fim, que há algo de errado na receita ou no processo de preparo. De modo que substituimos a receita, não os ingredientes. Assim, quando nossas ideias não se ajustam ao mundo, significa que existe algo de errado com elas. Devemos então descartar essas ideias e nos atermos àquela ideia que esteja em concordância

com os dados obtidos através do contato com a realidade empírica. Ao prescrever o emprego das restrições não conceituais, ou seja, ao restringir o pensamento dialético através da realidade, permitindo que ela interfira em nossas crenças, poderemos então – não eliminar – mas certamente estaremos prontos para reduzir parcialmente a iminente ameaça cética e a tentação do dogmatismo metafísico, como também a sua antítese, o relativismo epistemológico.

É oportuno enfatizar o fato de que Fogelin atribui o sucesso das ciências naturais e da tecnologia em decorrência de que nessas áreas, o pensamento é restrito e as hipóteses são coagidas pelo ambiente extrínseco. No que diz respeito ao relativismo e a recusa em aceitar avanço na esfera científica, Fogelin promove críticas a autores cujas asserções se apoiam na rejeição do progresso da ciência, sobretudo Paul Feyerabend. Este debate será abordado em nosso próximo capítulo.

2. FEYERABEND: ANARQUISMO METODOLÓGICO E PLURALISMO

Em contraposição à tese de Robert Fogelin – a qual se baseia na premissa de que o progresso e aperfeiçoamento do conteúdo explicativo das ciências naturais são vislumbreados de maneira incontestável – um dos mais célebres filósofos da ciência, o austríaco Paul Feyerabend (1924-1994), negava categoricamente que ocorreu desenvolvimento e avanço ao longo da história da ciência. Feyerabend apresenta uma objeção contra a possibilidade de elaboração de metodologias ortodoxas, cujos princípios deveriam ser sólidos e absolutamente imutáveis.

2.1 ANARQUISMO METODOLÓGICO

O anarquismo metodológico de Feyerabend é um tipo sutil de relativismo epistemológico. A partir de sua posição é possível extrair duas implicações fundamentais, sendo a segunda implicação uma consequência derivada da primeira. São elas:

1. A ciência não é um conjunto bem organizado de teorias consistentes entre si. Teorias científicas são ideias advindas de disposições e recursos heurísticos, repletas de anomalias e desacordo. E são, portanto, incomensuráveis.
2. Assim, não é preciso explicar o aperfeiçoamento das teorias científicas, pois não é possível justificar esta tese de outro modo senão o perspectivista. De modo que através o uso da noção de incomensurabilidade, é impossível que uma teoria científica seja redutível à sua precedente. Portanto, não ocorreu avanço no conteúdo explicativo das revoluções científicas, apenas mudou-se a perspectiva.

Disso se segue que não há uma justificativa racional para se confiar nas explicações científicas. Feyerabend defende que as ideologias políticas e as regras metodológicas da ciência podem ser consideradas, em termos epistemológicos, como sinônimos. Feyerabend é um anarquista metodológico e relativista epistemológico e, como tal, assume uma posição de recusa a qualquer abordagem ortodoxa. Assim, ele se manifesta favorável à ausência de lei e ordem. Tal anarquia metodológica exhibe o ingrediente responsável por produzir o sucesso da ciência no meio da cultura ocidental. Em sua opinião, as noções de avanço e desenvolvimento científico são totalmente interpretativas e subjetivas. Este ponto virá a culminar em sua tese principal, que consiste no argumento de Feyerabend, propugnado em sua mais famosa obra – denominada *Contra o Método*. Neste texto ele sustenta que é irrelevante que as teorias científicas sejam capazes de oferecer uma descrição pormenorizada e diligente acerca da estrutura ontológica subjacente da realidade – na verdade as hipóteses científicas jamais corresponderão essencialmente à realidade – o importante é que, com ou sem o auxílio do método científico, as pessoas até então conseguiram – e continuarão conseguindo – sobreviver em ambientes perigosos e hostis, sendo igualmente capazes de conferir significado às suas próprias vidas. Imbuído de preocupações étnicas e culturais, Feyerabend abre espaço para a ascensão do livre debate no qual os homens de jaleco reúnem-se com xamãs, sem qualquer tipo de preconceito.

Segundo Feyerabend, para que a ciência tenha êxito é preciso que os procedimentos executados por seus participantes se fundem, por definição, sob o cânone do anarquismo metodológico. Este princípio se baseia na pressuposição de que em qualquer área da vida humana – seja moral, política e até mesmo na ciência – vale tudo⁷.

Com efeito, nenhuma ideia deverá ser considerada epistemologicamente superior à outra. O seu preceito anarquista fica claramente exposto no seguinte trecho:

Está claro, então, que a ideia de um método fixo ou de uma teoria fixa da racionalidade baseia-se em uma concepção demasiado ingênua do homem e de suas circunstâncias sociais. Para os que examinam o rico material fornecido pela história e não têm a intenção de empobrecê-lo a fim de agradar a seus baixos instintos, a seu anseio por segurança intelectual na forma de clareza, precisão, “objetividade” e “verdade”, ficará claro que há apenas um princípio que pode ser defendido em *todas* as circunstâncias e em todos os estágios do desenvolvimento humano. É o princípio de que *tudo vale* (FEYERABEND, 2011, p. 42)

De acordo com a concepção de Feyerabend, as teorias científicas não passam de efêmeras manobras políticas que, de modo algum, se distinguem do mito. Os filósofos da ciência ao

7 Nas palavras de abertura o autor expressa: “O ensaio a seguir é escrito com a convicção de que o *anarquismo*, ainda que talvez não seja a mais atraente filosofia política, é, com certeza, um excelente remédio para a *epistemologia* e para a *filosofia da ciência*” (FEYERABEND, 2011, p. 31).

estabelecerem uma distinção entre os enunciados das ciências empíricas e os demais juízos, declara Feyerabend, classificam os métodos da ciência numa posição de superioridade.

Diante deste ideal de supremacia, a atividade científica acabou culminando na invasão da liberdade das pessoas, pervertendo e extirpando certos hábitos de antigas tradições culturais⁸. Assim, Feyerabend diz:

O argumento de que sem a ciência ocidental muitas “nações do Terceiro Mundo” estariam morrendo de fome é correto, mas dever-se-ia acrescentar que os problemas foram criados, e não mitigados, por formas anteriores de “desenvolvimento”. Também é verdade que a medicina ocidental ajudou a erradicar parasitas e algumas doenças infecciosas, mas isso não demonstra que a ciência ocidental seja a única tradição que tenha boas coisas a oferecer e que outras formas de investigação não tenham mérito algum. A *ciência do primeiro mundo* é uma ciência entre muitas; ao proclamar ser mais que isso, ela deixa de ser um instrumento de pesquisa e transforma-se em um grupo de pressão (política) (FEYERABEND, 2011, p. 22)

Portanto é impossível conceber uma ciência unificada. O que realmente existe são discursos plurais. Estes discursos poderão abrir margem para ideologias intolerantes, de tal maneira que executem uma espécie de colonização ou hierarquização entre a variedade de discursos, ou seja, que no fim das contas, um discurso seja sobrepujado em detrimento de outro. Sendo assim, uma atitude que não obedeça aos critérios admitidos pela metodologia científica será rotulada de “prática primitiva” ou “superstição”. A normatividade das prescrições metodológicas acusada por Feyerabend é prejudicial ao florescimento da liberdade do conhecimento, pois os seus alicerces usurpam e restringem o poder da imaginação (FEYERABEND, 2011, p. 34).

Assim, Feyerabend está situado numa posição contrária à imposição de restrições ao pensamento. Fogelin afirma que Feyerabend está incluído no conjunto dos filósofos capturados pelas ilusões dialéticas, entre outras espécies de perspectivismo. Seguindo o itinerário de Fogelin, é possível afirmar que Feyerabend presume que os fatos e dados são sempre obtidos e estabelecidos de antemão pela instância do pensamento, em detrimento do treinamento e de outros fatores psicológicos. Ou seja, não existem fatos em sentido amplo. O que denominamos como fatos são na verdade consequências antecipadas de nossas ideias (FOGELIN, 2016, p. 145).

No que diz respeito à metodologia científica e sua hegemonia epistemológica, Feyerabend afirma que tal atitude impede o livre desenvolvimento da ciência. A este respeito ele é enfático:

8 Na introdução à edição chinesa ele diz: “Tal ciência é uma das invenções mais maravilhosas da mente humana. Mas sou contra ideologias que usam o nome de ciência para o assassinio cultural” (FEYERABEND, 2011, p. 23).

Mas será que é *desejável* dar apoio a tal tradição a ponto de excluir tudo o mais? Devemos ceder-lhe os direitos exclusivos de negociar com o conhecimento, de modo que qualquer resultado obtido por outros métodos seja imediatamente rejeitado? E será que os cientistas invariavelmente permaneceram nos limites das tradições que definiram dessa maneira? São essas as perguntas que pretendo fazer neste ensaio. E minha resposta, a essas perguntas, será um firme e sonoro NÃO (FEYERABEND, 2011, p. 34)

Feyerabend introduz o anarquismo no terreno da epistemologia e na história da ciência, pois ele presume que assim a humanidade poderia obter maior proveito do empreendimento científico. Segundo Feyerabend, seu anarquismo não conduzirá ao caos, mas impedirá que apenas um método predomine na esfera do conhecimento. Além disso, foram através das transgressões ao método vigente que os cientistas inventaram novas teorias⁹.

Segundo Feyerabend, a metodologia dos programas de pesquisa da ciência não constituem produtos de conclusões necessárias. Na verdade, elas são intrinsecamente forjadas sob a orientação de ideias previamente aceitas pelos seus praticantes. Ele escreve:

Não apenas a descrição de cada fato individual dependente de alguma teoria (a qual pode, é claro, ser muito diferente da teoria a ser testada), mas também existem fatos que não podem ser revelados, exceto com o auxílio de alternativas à teoria a ser testada, e deixam de estar disponíveis tão logo tais alternativas sejam excluídas. Isso sugere a unidade metodológica a qual devemos nos referir ao discutir questões de teste e conteúdo empírico é constituída por *toda um conjunto de teorias, parcialmente superpostas, factualmente adequadas, porém inconsistentes* (FEYERABEND, 2011, p. 52)

Diante disso, a concepção de Feyerabend presume que a ciência não é o resultado direto de um empreendimento fixo e imutável, cuja eficácia reside em seu exclusivo e idiossincrático método indutivo, composto ostensivamente a partir de observação e experimentação. Fato e teoria não são consistentes e nem tampouco se combinam reciprocamente. O conceito de fato só tem sentido se se ajustar às predições impostas pela teoria (FEYERABEND, 2011, p. 52).

Uma consequência associada ao ponto de vista do anarquismo de Feyerabend, diz respeito ao advento, por exemplo, das complexas e abstratas teorias do movimento dos elétrons no espectro da física quântica; bem como dos estudos sobre vírus na biologia, pois

9 A este respeito, Feyerabend dedica parte considerável de *Contra o Método* no intuito de explicar de que maneira Galileu violou a ortodoxia científica de sua época.

ambas postulam partículas e entidades inobserváveis¹⁰. O desacordo entre o fato e a teoria não constitui empecilho a ponto de refutar a concepção da qual se originou a teoria. Neste aspecto, o que interessa é o acordo metodológico que fora estabelecido entre os praticantes da ciência. Fatos podem ser definidos como resultados de teorias que os produziram. Feyerabend admite que a ciência contenha essencialmente ideias em vez de “fatos nus”, os fatos por sua vez só podem ser plenamente interpretados à luz das ideias que os originaram (FEYERABEND, 2011, p. 33).

Além de escrever sobre metodologia da ciência, Feyerabend se interessa também pela história da ciência. Podemos afirmar que seu anarquismo metodológico é consequência de sua interpretação da história da ciência. Este assunto será discutido na próxima seção.

2.2 INCOMENSURABILIDADE

No que se refere à sua interpretação da história da ciência, Feyerabend conclui que a atividade científica não se trata de um paulatino acúmulo de verificação empírica por meio de uma coleção de dados observacionais disponíveis, mas retrata senão uma história de erros, impelida pela ampla comparação de uma pluralidade caótica de teorias conflitantes, complexas e incompatíveis entre si. Vejamos o que ele diz:

Prescrições epistemológicas podem parecer esplêndidas quando comparadas com outras prescrições epistemológicas ou com princípios gerais – mas quem pode garantir que seja o melhor modo de descobrir não somente uns poucos “fatos” isolados, mas também alguns profundos segredos da natureza? (FEYERABEND, 2011, p. 34)

Mais adiante ele complementa lançando mão de sua própria concepção anarquista:

É surpreendente ver o quão raramente os anarquistas profissionais examinam o efeito estultificante das “Leis da razão” ou da prática científica. Os anarquistas profissionais opõem-se a qualquer tipo de restrição e exigem que ao indivíduo seja permitido desenvolver-se livremente, não estorvado por leis, deveres ou obrigações (FEYERABEND, 2011, p. 35)

Em comparação com o que antecipamos sobre o pensamento de Fogelin no que diz respeito à sua proposta epistemológica de restringir a liberdade do pensamento através do enredamento com o mundo natural, ficou perceptível por meio desta passagem que a análise dos juízos científicos, feitas por Paul Feyerabend e Robert Fogelin demonstram uma

10 Alex Rosenberg nos oferece uma excelente descrição acerca das implicações filosóficas na física quântica e suas respectivas objeções ao fisicalismo de Newton e Darwin. Para mais detalhes convém consultar as primeiras páginas do seu entusiasmante livro, *Introdução à filosofia da ciência* (ROSENBERG, 2013, p. 21-27).

disparidade nítida. Podemos em conjunção com Feyerabend acentuar a diferença entre ambas as posições, assim ele declara:

Temos de inventar um novo sistema conceitual que suspenda os resultados de observação mais cuidadosamente estabelecidos ou entre em conflito com eles, conteste os princípios teóricos mais plausíveis e introduza percepções que não possam fazer parte do mundo perceptual existente (FEYERABEND, 2011, p. 46)

O anarquismo epistemológico de Feyerabend perpassa justamente pela censura a qualquer espécie de restrição epistemológica ou metodológica. Visto que, em sua opinião, nenhuma restrição é racionalmente apropriada. Na contramão das restrições não conceituais de Fogelin, Paul Feyerabend acredita que não são os fatos que devem controlar o pensamento, mas sim que a realidade deve ser confrontada e contraditada com a multiplicidade de argumentações possíveis.

A predisposição humana para o reconhecimento de padrões, além suas demais condições psicológicas e neurofisiológicas faz com que a tradição científica eduque seus praticantes de uma maneira tal que estes estejam treinados para se comportarem de modo ortodoxo, conforme a orientação da tradição científica, este tipo de postura gera um acordo interno entre os membros da comunidade científica. Neste aspecto, outro importante defensor da noção de incomensurabilidade, responsável por impactar decisivamente o relativismo epistemológico, o norte-americano Thomas Kuhn, diz:

À medida que os problemas mudam, mudam também, seguidamente, os padrões que distinguem uma verdadeira solução científica de uma simples especulação metafísica, de um jogo de palavras ou de uma brincadeira matemática. A tradição científica é não apenas incompatível, mas muitas vezes verdadeiramente incomensurável com aquela que a precedeu (KUHN, 2013, p. 191)

Nesta passagem Kuhn manifesta a pressuposição segundo a qual os problemas considerados dignos de pesquisa pela a comunidade científica estão vinculados com a situação histórica, isto é, os problemas e suas respectivas soluções estão em acordo com paradigma no qual os pesquisadores estão inseridos. Assim como Feyerabend, Thomas Kuhn elabora uma análise sociológica da atividade científica. Por conseguinte Kuhn apresenta uma resposta perspectivista, na qual os meios de justificação racional das proposições científicas e a noção de verdade variam a cada época, à medida que ocorre mudança no paradigma científico. Em suma, é irrelevante que as teorias científicas estejam em conformidade com a realidade, contanto que elas obedeçam às normas ortodoxas estipuladas pelos praticantes da ciência normal.

Segundo Feyerabend ocorre uma competição de teorias cujas semânticas e cosmologias são irreduzíveis entre si. Assim, ele não terá a incumbência de explicar as razões do avanço da ciência. Vejamos o que ele diz:

Creio que a incomensurabilidade *surge* quando aguçamos nossos conceitos da maneira exigida pelos positivistas lógicos e seus herdeiros, e que ela *solapa* as ideias deles sobre explicação, redução e progresso. A incomensurabilidade *desaparece* quando utilizamos os cientistas os usamos, de maneira aberta, ambígua e com frequência anti-intuitiva (FEYERABEND, 2011, p. 269)

Ao adotar a incomensurabilidade asseverada pela história das revoluções científicas, Feyerabend se abdicou do comprometimento com a pressuposição segundo a qual as teorias científicas descrevem minuciosamente cada instância constitutiva da realidade, tal como ela é exatamente. O respectivo universo de Ptolomeu, Galileu e Einstein não são frutos de descobertas de indução, isto é, não são teorias compostas somente de observação e experimentação. São ideias ou mais precisamente cosmologias – paradigmas, como diria Kuhn – incomensuráveis e irreduzíveis entre si.

Para ilustrar, tomemos isoladamente um termo típico da física, o conceito de gravidade. Embora a noção de gravidade seja empregada tanto na mecânica de Newton como na relatividade geral de Einstein, semanticamente a noção de gravidade designa e explica fenômenos completamente diferentes em cada uma destas teorias. Em Newton, a gravidade é uma força *sui generis* que atua sobre os corpos impelindo-os para o centro da Terra, enquanto que para Einstein a gravidade é uma força de atração entre todas as partículas do universo, porém, essa força resulta da distorção do espaço-tempo. É como se ao falar sobre gravidade – de Newton e de Einstein – estivessemos nos referindo a universos completamente diferentes.

Do ponto de vista de Feyerabend a partir da noção de incomensurabilidade, conclui-se a impossibilidade de provar racionalmente que os fatos observacionais são cognitivamente superiores à teoria. Pois, tais fatos são derivados de uma concepção ideal subjacente, de modo que fato e teoria possuem o mesmo grau de relevância. Qualquer eventual primazia conferida à observação, enquanto o critério decisivo para a justificação de crenças tratar-se-á, para Feyerabend, de ideologia. Com efeito, se a observação fosse condição suficiente e necessária de justificação epistemológica, Galileu jamais poderia ter contestado os postulados da física de Aristóteles e nem o sistema geocêntrico de Ptolomeu, uma vez que tanto Aristóteles quanto Ptolomeu dispunham de fortes evidências empíricas a favor de suas respectivas teorias.

A questão principal aqui versa somente sobre a ontologia na qual a comunidade científica de determinada prefere operar, sendo que essa ontologia afeta os critérios epistemológicos empregados para solucionar os problemas.

Neste cenário as teorias científicas são “apenas” engenhosas invenções humanas, um discurso tão repleto de ideias míticas e metafísicas como qualquer outro, sem aparentemente

nenhuma grande vantagem cognitiva que seja tangivelmente explícita. Exemplos históricos tais como os já aludidos, constituem importantes peças da tese de Feyerabend, a saber, que o enunciado segundo o qual as teorias científicas são acompanhadas de progresso e avanço cognitivo consiste numa falácia.

Passamos, por fim, analisar a contribuição e os limites do pensamento de Fogelin e Feyerabend. E por fim, iremos verificar qual proposta nos parece ser a mais razoável.

CONCLUSÃO

Após analisar alguns dos aspectos fundamentais que integram o pensamento de Fogelin e Feyerabend, ainda resta indicar as críticas posteriores de Fogelin ao relativismo extremista de Feyerabend. Até aqui, o nosso esforço foi concentrado a fim estabelecer uma nítida separação envolvendo as noções de restrições não conceituais de Fogelin de um lado, e o anarquismo de Feyerabend do outro. Para encerrar, vamos colocar em alvo a temática desta discussão.

No âmbito deste debate encontra-se de modo decisivo a seguinte indagação: Para haver conhecimento é preciso restringir a liberdade do pensamento dialético? Por conseguinte, é preciso que algo exerça controle sobre o pensamento? O êxito e o desenvolvimento da pesquisa científica são justificáveis?

Podemos encarar tal pergunta de dois modos. Em sentido positivo, estaremos concordando com a posição de Fogelin. Em caso negativo, com Paul Feyerabend. Já vimos seus argumentos em defesa (no caso de Fogelin) e em renúncia a esta restrição (no caso de Feyerabend). No entanto, ainda devemos apresentar o que do nosso ponto de vista, constituem os acertos e erros de Fogelin e Feyerabend, visto que pretendemos responder de que modo e até que ponto suas respectivas posturas revelam-se úteis, quer na vida prática, quer na vida teórica. Contudo, nossa resposta não pretende ser conclusiva, pois novas contribuições certamente serão acrescentadas ao redor deste debate.

Do lado de Fogelin, podemos apontar que o empreendimento de restringir o pensamento através do confronto com a realidade não constitui exatamente uma prescrição epistemológica, mas sim um meio útil para prevenir as dúvidas céticas desoladoras, sem esse tipo de controle no qual nossas crenças podem ser coagidas e submetidas ao crivo da natureza, nossa razão estaria inteiramente destruída. Devemos reconhecer, todavia, que nossos mecanismos intelectuais são intrinsecamente falíveis e obviamente nosso aparato sensório também o é.

Feyerabend, por seu turno, tem razão ao contestar o dogmatismo, mas ele falha por renunciar às restrições em troca de introduzir o seu anarquismo no campo da epistemologia. Entretanto, Feyerabend tem razão ao propor uma articulação das ciências empírico-formais às ações humanitárias. Do mesmo modo, é possível identificar outro aspecto importante da

posição de Feyerabend, isto é, o seu intenso combate ao dogmatismo, pois a ciência e os seus praticantes devem perenemente fazer um exercício de autocrítica. Ademais, a modo como Feyerabend encara a ciência pode ser extremamente importante para alertar os nossos cientistas acerca de suas responsabilidades éticas. Aliás, neste aspecto, a preocupação humanitária de Feyerabend pode oferecer um fecundo campo de pesquisa para o ramo da bioética.

Se levarmos o anarquismo de Feyerabend às últimas consequências estaremos sujeitos a criar falsas certezas e, de modo algum, nossas justificativas de crenças estarão mais seguras. Com Feyerabend nosso conhecimento é subjetivo e, conseqüentemente, ficaria impossível superar os impasses intelectuais da razão dialética. Logo, estaremos invariavelmente assolados com problemas de nível conceitual, do qual o apelo à experiência se impõe na condição de irrisória trivialidade. Assim sendo, podemos concluir que o relativismo de Feyerabend nada contribui para atenuarmos a suspeita cética. Esta posição também não explica corretamente os aprimoramentos epistêmicos da ciência, pois procura negar um fato evidente. Na verdade, a postura de Feyerabend possui duas implicações decisivas para a posição de Fogelin. São elas: reconduz ao ceticismo e às ilusões da razão dialética.

Mas ainda deixamos uma questão de lado, isto é: “dada a nossa condição precária como agentes intelectuais, como podemos explicar nossas progressivas conquistas intelectuais, por exemplo, nas ciências naturais?” (FOGELIN, 2016, p. 25)

Sobre os relativistas epistêmicos, podemos alegar, em conjunção com Alex Rosenberg, que:

A posição dialética que eles assumem é amplamente defensiva; o objetivo deles é proteger áreas da vida intelectual da hegemonia da ciência natural. Para fazer isso, só precisam contestar suas pretensões de serem uma “forma de conhecer” exclusiva. Os oponentes da objetividade científica não podem e não precisam argumentar a favor de uma tese mais forte do que o relativismo (ROSENBERG, 2013, p. 239-240)

Se como Feyerabend, negamos que houve aperfeiçoamento real nas ciências naturais, então nos livramos do desafio de explicar de que modo tal avanço ocorreu. Todavia, se como Fogelin, consideramos que tal aperfeiçoamento é uma realidade indubitável. Então nesse caso, teremos o inevitável compromisso de responder e justificar de que forma tais realizações foram possíveis.

Provido de um sarcasmo requintado Fogelin responde:

Vários hiperkuhnnianos ganham a vida dilatando sua negação do progresso científico. Eles fornecem um paradigma de uma razão enlouquecida e, portanto, gerando resultados negativos fortes. Eles também exibem a deliciosa ironia de pessoas escrevendo que o progresso na ciência é uma ilusão quando o computador sob as pontas de seus

dedos refuta as próprias ideias que estão escrevendo nele (FOGELIN, 2016, p. 25)

Um dos cientistas de maior renome do século XX, o astrônomo Carl Sagan, atribui à ciência um papel semelhante àquele pensado por Fogelin segundo o qual a ciência deve seu sucesso ao fato de corrigir nossas ideias defrontando-as com o mundo exterior. Ele declara:

Uma das razões para o seu sucesso é que a ciência tem um mecanismo de correção de erros embutido em seu próprio âmago. Alguns talvez considerem essa caracterização demasiado ampla, mas para mim, toda vez que fazemos autocrítica, toda vez que testamos nossas ideias no mundo exterior, estamos fazendo ciência. Quando somos indulgentes conosco mesmos e pouco críticos, quando confundimos esperanças e fatos, escorregamos para a pseudociência e a superstição (SAGAN, 2006, p. 45)

Em primeiro lugar, não há como negar que a ciência nos legou um considerável ganho de conteúdo explicativo nos últimos séculos. Sabemos cada vez mais de nosso universo e do nosso lugar que ocupamos nele. Em segundo lugar, os cientistas são ainda seres humanos e, portanto, estão inevitavelmente propensos à confusões intelectuais, de modo que não devemos esperar uma teoria suficientemente capaz de explicar todos os fenômenos e todas as leis do universo, pois nada indica que as atuais teorias científicas não venham a ser refutadas por novas teorias, mais verossímeis e, com maior alcance e dotadas de maior poder explicativo e preditivo.

É incontestável o fato de que ocorreram significativos avanços tecnológicos e científicos, sobretudo nos últimos três séculos. De modo que tais desenvolvimentos são corroborados com a fissão do núcleo dos átomos; com o isolamento de aminoácidos, enzimas e vitaminas. A descoberta da penicilina, por Alexander Fleming, no mínimo dobrou nossa expectativa de vida; os desenvolvimentos da genética molecular, a partir da descoberta da fita de dupla hélice do DNA, permitiu que compreendêssemos cada vez mais acerca dos segredos da vida humana e contribuiu eficazmente no combate e na prevenção de doenças hereditárias. Nossa espécie explorou o solo lunar, enviou sondas ao solo de Marte, aperfeiçoamos o nosso conhecimento a respeito do universo em vastas proporções, especialmente após a invenção de potentes telescópios, como Hubble, por exemplo, e também ampliamos o nosso conhecimento em termos de partículas subatômicas, como por exemplo, através do Grande Colisor de Hádrons, precisamente neste ponto Fogelin não poderia estar mais correto ao requerer uma “ciência tecnologicamente orientada”. Ajustamos os meios em função dos fins, elaboramos meios de gerar energia sem ameaçar a biodiversidade dos ecossistemas, entre outras extraordinárias realizações que só foram possíveis de ocorrer porque confrontamos os nossos pensamentos à realidade. E há ainda muito mais feitos incrivelmente assustadores, todos eles são suficientes para mostrarem que, no fundo, a posição de Feyerabend se mostra insustentável. Tudo isso sem contar as inúmeras pesquisas que só não culminaram em maiores progressos,

pois ainda persiste uma série de problemas envolvendo doutrinas religiosas. Assim, parece que a resposta de Feyerabend não reflete adequadamente o desenvolvimento e a evolução da ciência nos últimos três séculos e é, no mínimo, uma pressuposição equivocada.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. São Paulo: UNESP, 2011.

FOGELIN, Robert. *Andando na corda bamba da razão: a vida precária de um animal racional*. São Paulo: Alameda, 2016.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2001.

_____. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Escala Editorial, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MOSER, Paul; MULDER, Dwayne; TROUT, J. D. *A teoria do conhecimento: Uma introdução temática*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PETTERSEN, Bruno. As vozes de Hume. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 284-295, Jul./Dez. 2015.

ROSENBERG, Alex. *Introdução à filosofia da ciência*. São Paulo: Loyola, 2013.

SAGAN, Carl. *O Mundo assombrado pelos demônios : A ciência vista como uma vela no escuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

Contribuição da *Laudato Si* para a ecoteologia a partir da “ecologia integral”

Tiago Vicente Rodrigues de Melo¹

Resumo: A ecoteologia, em tempos de Francisco, conquistou importantes espaços na reflexão teológica contemporânea graças ao trabalho de docentes e pesquisadores, e recebeu maior impulso com a Encíclica *Laudato Si*. O presente artigo visa abordar alguns elementos constitutivos da ecoteologia, bem como compreender o conceito de “ecologia integral”, proposto pelo pontífice, que reúne e articula várias facetas da ecologia: ambiental, humana, econômica e cultural. Assim, este exercício apresenta um panorama em perspectiva holística e holográfica da ecoteologia, com a contribuição da *Laudato Si*.

Palavras-chave: Ecologia. Teologia. Ecoteologia. *Laudato Si*. Ecologia Integral

Summary: Ecotheology, in Francis' time, conquered important spaces in contemporary theological reflection thanks to the work of teachers and researchers, and received greater impetus with the Encyclical *Laudato Si*. This article aims to address some constituent elements of ecotheology, as well as to understand the concept of “Integral ecology”, proposed by the Pontiff, which brings together and articulates several facets of ecology: environmental, human, economic and cultural. Thus, this exercise presents an overview in a holistic and holographic perspective of ecotheology, with the contribution of *Laudato Si*.

Keywords: Ecology. Theology. Ecotheology. *Laudato Si*. Integral Ecology

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo faz um sobrevoo, com duas asas distintas e complementares, sobre um dos temas mais contemporâneos e necessários: a ecologia. Tais asas são a Ecoteologia e a *Laudato Si* (LS). A teologia, mesmo que indiretamente, abriu-se à reflexão ecológica já desde muitos anos com a Doutrina Social da Igreja (DSI). Contudo, só agora com o papa Francisco, especialmente com a *Laudato Si*, Encíclica publicada em 2015, a ecologia se tornou eixo central e preocupação integral no Magistério da Igreja.

1 Tiago Vicente Rodrigues de Melo foi bolsista do CNPq e foi orientando do Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad em sua iniciação científica como estudante de Teologia, que realizou entre 2017 e 2018, vinculando-se ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “Ecoteologia. Singularidade, temas relevantes, perspectivas”, que pertence à Linha de Pesquisa “Tendências éticas atuais”, do PPG em Teologia da FAJE. Seu artigo foi indicado pela instituição ao 16º Prêmio Destaque na Iniciação Científica e Tecnológica do CNPq em 2019 (referência 2018). Tiago concluiu o seu bacharelado em Teologia na FAJE em 2018, e é também Bacharel em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, pela Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação (FAPCOM-SP), curso concluído em 2014. E-mail do autor: giacomovicente@gmail.com

O artigo relaciona o Documento do papa Francisco com a teologia ecológica. Para tanto, no primeiro momento traça as características do que é a ecoteologia, sua originalidade, seus principais temas, a ética e alguns elementos de sua práxis. Depois, garimpando na Encíclica papal, apresenta o conceito de Ecologia integral e sua complexa formação e interação entre as mais variadas ecologias: humana, ambiental, econômica, cultural, etc. Vale-se também de uma apresentação do documento, com alguns eixos. Na última parte, o texto articula alguns pensamentos da *Laudato Si* e da Ecologia Integral para a ecoteologia, demonstrando que, para além de aporte, o documento e o conceito são complementares à teologia ecológica. Utilizam-se alguns autores renomados na área e uma bibliografia atualizada.

Acreditamos que o tema abordado é de suma importância, visto que a *Laudato Si* versa sobre o cuidado da Casa Comum. É um documento instigante e denso que escancara a realidade crítica de nossos dias, e oferece caminhos possíveis, individuais e coletivos, micro e macro políticos, com a exigência da “conversão ecológica”, à luz do Evangelho de Cristo.

O papa Francisco nos convida a tornar-nos seres humanos novos, ecologicamente convertidos, ecoespirituais, capazes de nos perceber como parte de um todo, pois tudo está estreitamente interligado (LS, n. 16). Assim, a ecoteologia, consciente de seu papel, busca fomentar na reflexão teológica e na práxis pastoral a consciência ecológica que surge de uma conversão urgente e necessária. É possível? Sim, é possível.

2. ECOTEOLOGIA: O QUE É?

A ecologia está se tornando, cada vez mais, pauta das diversas áreas do conhecimento. Ela se transformou num eixo para pensar a elaboração de conteúdos, de serviços ou de produtos. Não poderia ser diferente para a teologia que se abre ao debate e à reflexão da emergência ecológica, desenvolvida a partir da segunda metade do século 20. Graças ao impulso dado pelo papa Francisco com a “encíclica verde”, a Igreja, ministros, teólogos e teólogas de todo o mundo, especialmente da América Latina, veem-se motivados a integrar ao discurso teológico cristão o “cuidado com a casa comum”, como lugar de todos. Traz nova percepção do planeta como relação entre os seres e toda a criação como espaço, por excelência, da experiência salvífica em Jesus, “o homem perfeito, (...) que é antes de todas as coisas, e pelo qual todas as coisas subsistem” (Cl 1,17).

Para se chegar à ecoteologia, tema próprio deste capítulo, faz-se necessário caracterizar o que é a teologia cristã e o seu jeito próprio de produzir conhecimento. Há uma estreita relação entre teologia e fé. Enquanto a primeira é a construção discursiva do pensamento cristão da experiência de Deus e do evento Cristo, a segunda é um movimento interno de predisposição, confiança e entrega, ou, segundo a Carta aos Hebreus, a fé é a atitude própria do crente (Hb 11,1). E, nas palavras do padre Libânio: “a fé é intuitiva; a teologia é discursiva. Parte dos dados da fé, em busca de maior clareza. A teologia é organização e desenvolvimento do

revelável” (LIBÂNIO, 1987, p. 214). Assim, podemos concluir que teologia ou fazer teologia é “crer para entender e entender para crer”².

Ainda sobre a relação entre teologia e fé, o papa Bento XVI, em 2012, convocou todos os cristãos a viverem o “Ano da Fé”. Escreveu a carta convocatória, sob a forma de um *Motu Proprio*, intitulado *Porta Fidei* (PF)- Porta da Fé, tendo como horizonte celebrativo a primeira sessão do Concílio Vaticano II (PF, n. 5) e os 20 anos do Catecismo da Igreja Católica (PF, n. 4). De teor didático e preciso, o documento propôs redescobrir o caminho percorrido da fé e do encontro com Jesus, por meio do batismo, porta para a vida cristã, mostrando que a fé cristã é suficientemente capaz de construir um pensamento racional (PF, n. 6). Ou seja, o documento aborda a problemática entre fé e razão vivida pelos Padres em tempos passados e que, pedagogicamente, o Magistério da Igreja, a partir dessas experiências ao longo dos séculos, foi construindo seu arcabouço teológico clássico.

O teólogo Afonso Murad afirma que “a teologia é a reflexão sobre a fé cristã ou a partir dela, realizada de forma sistemática, crítica e sábia. Hermenêutica da fé, recebida, vivida e transmitida nas Igrejas, que contribui para a evangelização e a expansão do Bem no mundo” (MURAD, 2016, p. 208). A teologia, partindo do próprio Jesus, na fé que nos agrega a seu projeto (Reinado de Deus), “caracteriza-se por dar as razões daquilo que cremos e esperamos” (MURAD, 2016, p. 207). A teologia, então, prepara e capacita o fiel, no exercício da inteligência, para a relação com Deus e o seu Evangelho encarnado, que é Jesus Cristo, por ação do Espírito Santo.

O papa Francisco na *Gaudete et Exultate* (2018) diz que compreendemos de forma pobre todo o mistério dado por Deus, visto que a razão é limitada. Mas, mesmo assim, na construção da teologia, conseguimos expressar a verdade que recebemos do Senhor a partir das diversas maneiras que a Igreja possui de interpretar a doutrina e a vida cristã à luz da Palavra (GE, n. 46). E é nesta perspectiva que surge a teologia ecológica ou a ecoteologia. É uma válida e própria teologia cristã que, como as demais teologias, contém elementos próprios e compartilhados da teologia clássica, oferecendo uma necessária contribuição para responder às necessidades latentes do mundo hoje (MURAD, 2016, p. 208).

O termo ecoteologia é uma composição de duas palavras: ECO + TEOLOGIA que, justapostas, traçam uma nova perspectiva de conhecimento. Ecologia, de modo geral, pode ser entendida em relação com o meio ambiente. É a compreensão complexa dos ecossistemas, almejando o bem viver de todos os seres na terra. Não é uma ciência sobre a natureza, mas uma ciência sobre as relações entre todos os seres: bióticos (micro-organismos, plantas, animais e humanos) e abióticos (solo, água, ar, energia do sol), na Terra (MURAD, 2016, p. 22). A palavra ecologia tem seu prefixo que vem do grego *Oikos* que quer dizer “casa”. A casa é um ambiente complexo, no qual coabitam todos os seus moradores. Portanto, mais do que um “estudo do verde”, a ecologia é uma ciência integradora.

2 Do Comentário aos Salmos de Santo Agostinho, 118, XVIII, 3 na Coleção Patrística, ed. Paulus, vol. 9/3, p. 457-458: “Intellige ut credas. Crede ut intelligas”.

Segundo Murad, a ecologia abarca pelo menos três âmbitos: ciência, ética e paradigma. A ciência no que se refere à interdependência de todos os seres. A ética trata da responsabilidade, o cuidado e respeito com o planeta para que todos possam usufruir com dignidade e justiça e, por fim, o paradigma, ou seja, modelo pós-antropocêntrico que compreende a humanidade e o cosmos como uma relação de interdependência e reciprocidade. Assim, a ecologia apresenta várias vertentes, dentre as quais a ambiental, mental, social e a integral (MURAD, 2016, p. 212).

O termo teologia, por sua vez, também tem um prefixo grego *theós* (Deus). Adentra nas realidades divinas e da fé que são próprias da experiência humana religiosa. Considera-se uma ciência, pois contém metodologia, objeto e produz conhecimento, bem como uma práxis. O seu método está em relação à manifestação do objeto, que é Deus e sua revelação. Teologia é colocar Deus no discurso humano. É um empreendimento humano de compreensão do divino que, pela fé, traça um caminho entre ele e Deus (LIBÂNIO: MURAD, 1998, p. 67).

Como vimos, a partir dessas definições, ecoteologia não é apenas uma área da teologia ou um espaço para debater a ecologia no ambiente teológico. Isso seria diminuir seu objetivo. Trata-se de “pensar a fé no horizonte da consciência planetária” (MURAD, 2016, p. 211). Dessa maneira, a ecoteologia tem a função de dialogar e de trazer novos elementos para a fé, apresentar novas perspectivas para a antropologia (LS, n. 69) e a espiritualidade cristã (LS, n. 202). A propósito, diz Afonso Murad:

Do ponto de vista do conteúdo, o núcleo da ecoteologia seria a compreensão unificada da complexa experiência salvífica (criação, história, encarnação, redenção e consumação) em processo de realização, incluindo necessariamente a ecoesfera, a comunidade biótica, todos os seres (MURAD, 2009, p. 288).

A ecoteologia provoca uma revolução, visto que uma doutrina ecológica dá origem a um novo jeito de pensar Deus. Não mais separado: Deus lá nas alturas e o mundo aqui abaixo. Mas sensibiliza o reconhecimento da presença de Deus *no* mundo e, por sua vez, o mundo *em* Deus (MOLTMANN, 1993, p. 32). Nos Evangelhos sinóticos, por exemplo, Jesus mostra essa íntima e profunda conectividade com a Criação por meio de suas parábolas, ensinamentos e atitudes. Inúmeras vezes Ele utiliza a natureza como exemplo para a humanidade: “Sejam prudentes como as serpentes e simples como as pombas” (Mt 10,16); “olhai os lírios do campo” (Mt 6,28); “O Reino de Deus é como o grão de mostarda” (Mt 13,31; Mc 4,31; Lc 13,19), etc. É como se existisse uma mensagem de que não é a natureza que deve se moldar ao humano, e sim o humano que deve seguir o “exemplo” da natureza. A criação é o lugar, por excelência, da predestinação da humanidade. A pessoa humana é chamada a configurar-se a Cristo, pelo Espírito, na Criação, obra de Deus Pai Criador. Cada pessoa humana é constituída e criada com imensa dignidade, “imagem e semelhança” (Gn 1,26), mas, é na contemplação do todo de sua obra: a pessoa, os elementos da natureza, a fauna e a flora, que o Artista

do Universo regozija, de acordo com o autor bíblico: “E Deus viu tudo o que havia feito: e era muito bom” (Gn 1,31).

Aqui não vamos nos adentrar na teologia da Criação, mas apenas ilustrar como o todo criado também será redimido. A narrativa bíblica do Gênesis apresenta a realidade humana a partir de uma tríplice relação: com Deus, com o outro e com a terra (LS, n. 66). Há uma harmonia originária que é rompida pelo pecado; mas em Cristo, “todas as coisas são recapituladas” (Ef 1,10). Dentro da dinâmica da ecoteologia, somos chamados a restaurar a relação harmoniosa entre as coisas criadas através de uma “conversão ecológica” (LS, n. 217) para desenvolver em nosso meio soluções criativas e entusiastas capazes de resolver muitos dos dramas existentes no mundo (SUESS, 2017, p. 48).

Para tanto, a ecoteologia traz elementos novos para o pensar teológico, causando estranheza aos que estão plastificados a uma teologia “tradicional”. E ainda mais, ela trabalha na conversão do paradigma antropocêntrico moderno (LS, n. 115).

A ecoteologia, portanto, opera uma transformação no paradigma antropocêntrico, que entranha a teologia contemporânea. Propõe, a partir de dentro, uma articulação estreita entre a reflexão teológica e a espiritualidade. Além disso, do ponto de vista prático, postula mudanças na ética cristã, ao incorporar “o grito da Terra” e exigir atitudes individuais, ações coletivas, políticas públicas e processos de gestão que visem à sustentabilidade da vida no nosso planeta. A ecoteologia só se entende na interdependência de espiritualidade, ética e reflexão (MURAD, 2009, p. 290).

A ecoteologia amplia a visão do cristão e da cristã no mundo, quando esses enxergam-se em relação com todas as coisas criadas: “Tudo está interligado” (LS 16, 91, 117, 138 e 240). Afirma Murad: “O cristão se vê desafiado a ampliar sua autocompreensão (quem sou eu, quem é o ser humano neste mundo) e a repensar suas relações com os outros seres abióticos e bióticos na grande, bela e complexa teia da vida no nosso planeta” (MURAD, 2016, p. 213). Nesse novo olhar, eles não se veem mais como aqueles que são donos e subjagam a criação, mas se reconhecem como responsáveis. O ser humano é, então, participante da obra criadora de Deus, dando nome às criaturas (Gn 2,20) e sendo co-criador: “Crescei e multiplicai-vos” (Gn 1,28).

2.1 ORIGINALIDADE DA ECOTEOLOGIA

Assim como a teologia e as demais ciências, a ecoteologia tem o seu método, linguagem e conteúdo próprios. E como algumas ciências modernas, busca romper com a lacuna que há entre o sujeito e o objeto no processo epistemológico. Ou, como diz Moltmann, a ecoteologia almeja abandonar o pensamento analítico e a distinção sujeito-objeto e empreende um novo modo de compreensão que é comunicativo e integrativo (MOLTMANN, 1993. P.

18). Em outras palavras, segundo o mesmo teólogo, o imaginário e a fantasia, em relação a Deus e à teologia, são necessários, pois, “se afastamos a fantasia da teologia a mataremos” (MOLTMANN, 1993, p. 21). Portanto, há uma abertura e valorização da ciência à experiência humana e à revelação, que é a manifestação de Deus na concretude da história da humanidade. Sobre isso, Afonso Murad diz:

O método da ecoteologia combina vários acessos à comunhão da criação: tradição, experiência, ciência, sabedoria, dedução, intuição. Expressa-se por símbolos e não somente por conceitos, que configuram o inconsciente e regulam a consciência. Por fim, incorpora imaginação criativa e prenhe de esperanças no futuro (MURAD, 2016, p. 216).

A ecoteologia toma força a partir da crise ecológica que põe em xeque os limites do desenvolvimento e da técnica exploratória da terra, fruto da desordenada ação humana que se evidenciou na crise dos modelos de extração dos recursos naturais, forçando a conscientização de que a terra e seus recursos não são infinitos (BOFF, 2012, p. 41). Tal consciência ecológica basicamente surgiu na década de 70, tendo como um dos apostadores o relatório do Clube Roma (1972) sobre os limites do desenvolvimento, que chamou a atenção internacional para o problema. A partir daí a teologia começa a se deparar com limites éticos, derivados da crise da dominação humana sobre a criação de Deus que limita o bem viver da humanidade e traz sofrimento, injustiça e exploração do pobre.

Essa chave interpretativa eclode, também, graças às mudanças causadas pela modernidade e às tentativas da Igreja em responder às necessidades e anseios da humanidade do novo século. A Igreja, e consequentemente a teologia, que anteriormente viu-se em confronto com a modernidade, abriu-se ao diálogo, já que estava no advento do Concílio Vaticano II (1962-1965). Desde então, com o Concílio, a reflexão teológica, ganhou novos ares e perspectivas. E certamente o tema da ecologia era tema preocupante para o magistério. Segundo Gibellini, refletindo sobre a teologia da criação de Moltmann, na obra *Deus na Criação* (1985), a teologia não estava apenas preocupada agora com a secularização, mas, vendo a crise ambiental, fixa o olhar para a concepção bíblica e antropológica do homem em relação à criação. E se esta visão bíblica pode ser responsável pela exploração radical da criação. Percebeu-se, então, que a natureza foi abandonada à técnica e à tecnologia, enquanto que a teologia preocupou-se, apenas, pela história da salvação. E isso deve ser diferente. Ou seja, a humanidade, a criação e a sua história devem ser vistas como um “ecossistema Terra” (GIBELINNI, 2012, p. 559).

A preocupação ética nos princípios da teologia ecológica, as novas reflexões teológicas e o desenvolvimento das ciências naturais que favorecem um maior conhecimento dos ecossistemas e das relações entre os seres na terra, vão contribuindo para a ecoteologia dando forma própria para ela. Por sua vez, a ecoteologia exige mudanças na ética cristã, por exemplo, ao afirmar que as dores da terra (Rm 8,22) são também as dores da humanidade. Tal afirmação exige um agir profético que vise políticas públicas e sustentáveis capazes de darem qualidade

de vida aos seres humanos e à Criação. Além disso, a ecoteologia contribui diretamente para uma espiritualidade planetária, ou seja, sentir, amar e pensar como terra. Assim, espiritualidade ecológica é “toda a orientação sua centralidade na realidade-vida (não na vontade de poder, nem na acumulação, nem no prazer), tomada em seu sentido mais amplo e globalizador possível, como é o espírito no universo” (BOFF, 2015, p. 384).

A ecoteologia é um movimento de síntese e ruptura da teologia contemporânea, um pensamento de fronteira. Síntese porque recolhe da grande Tradição, dos autores e da sistemática os elementos necessários para sua teologia e construção de seu discurso e práxis. É também ruptura, pois supera as estruturas de uma teologia tradicional e secularizada. Contudo, ela não pretende ser a chave hermenêutica da teologia, mas sim parte integrante dela.

Uma perspectiva, um enfoque que permite reorganizar dados da fé, inferir, dialogar, aprofundar. Ela influencia a produção da teologia ao colocar perguntas decisivas no momento de realizar o *intellectus fidei*, a mediação hermenêutica propriamente teológica, que utiliza a bíblia e a Tradição eclesial, sensível aos “Sinais dos Tempos” (MURAD, 2016, p. 222).

A ecoteologia tem uma dimensão pastoral e presta um serviço essencial na comunidade eclesial nos tempos hodiernos. Ela vem trazer a perspectiva do respeito e da cooperação com a Criação, dado que os seres humanos são terra (Gn 2,7) e constituídos dos mesmos elementos do planeta. Assim, a ecoteologia recolhe a contribuição da Tradição eclesial (Escrituras, papas, teólogos), bem como de filósofos, cientistas, e organizações da sociedade civil, a fim de criar relações e promover uma consciência transformadora da realidade nos aspectos ecológicos de justiça, paz e bem viver (LS, n. 7).

Por fim, a ecoteologia articula na teologia dois princípios: holístico e holográfico. O todo é maior do que a soma das partes, e em cada parte encontra-se algo do todo (MURAD, 2016, p. 233). Essas perspectivas reforçam um aspecto imprescindível para o fazer e agir teológicos: a unidade. Deve-se pensar de forma relacional e não de forma fragmentada, como se vê em algumas ciências. A ecoteologia deve ser referência na produção de conteúdos sempre interrelacionados: bíblia, sistemática, espiritualidade e pastoral. Por isso, diz Murad, é preciso que a teologia seja mais “eco-lógica”, ou seja, capaz de relacionar as áreas e se identificarem como interdependentes (MURAD, 2016, p.233).

2.2 GRANDES TEMAS A PARTIR DA ECOTEOLOGIA

Na reflexão gerada pela ecoteologia estão aglutinados os grandes temas da chamada doutrina cristã. Essa tessitura revela a “ecologia” do pensamento teológico no que se refere aos “sistemas” disciplinares e sua relação com o todo, sempre na perspectiva holográfica e holística. Pois bem, a contribuição da teologia ecológica para os grandes temas da dogmática

cristã é, principalmente, a abertura às novas propostas de interpretação a partir das descobertas tanto da teologia quanto das diferentes ciências.

Na *cristologia*, lugar privilegiado para aprofundar o conhecimento sobre Jesus de Nazaré, o Cristo, Filho de Deus, a ecoteologia reforça o movimento teológico atual de voltar às fontes, ou seja, voltar a Jesus e ver n'Ele a ação, dom de Deus, que faz com que os cristãos se comprometam na defesa do oprimido, na busca da justiça e liberdade, na construção do Reinado de Deus. Assim, imbuída do Espírito de Cristo que renova todas as coisas (2Cor 5,7), a ecoteologia proclama-o “primogênito de toda criação” (Cl 1,15) e o articula a uma cristologia cósmica: “Indo por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16,15). Ou seja, o projeto salvífico de Cristo estende-se a toda a obra criada (MURAD, 2016, p. 226).

Vejamos a *pneumatologia* na ecoteologia. Moltmann afirma que a reflexão sobre o Espírito Santo “deverá ser diferenciada segundo a forma da sua automanifestação como sujeito, como força ou como possibilidade” (MOLTMANN, 1993, p. 31). A sua ação criadora é também mantenedora, renovadora ou consumadora (MOLTMANN, 1993, p. 31). Para Leonardo Boff a *Ruah* é a força cósmica e originante que tudo envolve. É a força que cria e ordena. Esse ar vital está nos seres humanos, nos animais ou em qualquer outro ser vivo (BOFF, 2015, p. 329). Podemos articular, então, a reciprocidade entre a cristologia e a pneumatologia na relação com a Trindade. A relação é comunhão. O Espírito Santo realiza a universalidade da Salvação dada em Cristo.

Já a *antropologia* é eixo de reflexão e lugar imprescindível para pensar a práxis da ecoteologia. A antropologia proposta pela ecoteologia “ensaia uma compreensão cristã do ser humano em relação com a evolução da matéria e a história do cosmos. Realiza importante diálogo com as ciências da natureza e a cosmologia. Além disso, postula uma visão integradora de corpo – alma, matéria e espírito, pessoa e comunidade” (MURAD, 2016, p. 224). A ecoteologia contribui para uma antropologia teológica que não compreende o pecado original como início da história dramática humana, mas vê a predestinação em Cristo como graça originária. E isso favorece a harmonia entre os seres humanos, com a criação e com Deus que encontramos nas narrativas criacionais do Gênesis (1-2).

Uma antropologia lida em perspectiva ecológica fundamenta uma ética cristã significativa. Ou seja, uma ética que compartilha com os outros saberes uma visão sistêmica do universo, reconhecendo-o como “comunidade de vida (biosfera) habitada pelo ser humano e outras criaturas” (MURAD, 2016, p. 227). E, ainda, clama para um novo agir cristão diante do descaso com a “casa comum”, superando o antropocentrismo egocêntrico e dominante que considera a terra apenas como fonte de consumo e lucro (MURAD, 2016, p. 227).

Não poderia faltar, dentre os temas da ecoteologia, os assuntos propriamente ecológicos: sustentabilidade; água; resíduos sólidos; energias e política energética; alimentação; biodiversidade; consumismo e consumo responsável; mobilidade urbana; terra e seu uso correto; cuidado com animais; poluição; fome; a causa indígena; políticas públicas de saneamento, etc. Todas estas áreas de interesses e temas para a ecoteologia devem estar nutridas de uma visão

associada ao ser cristão, conscientes da necessidade de sair de si mesmos rumo aos outros. “Sem essa capacidade não se reconhece às outras criaturas o seu valor, não se sente interesse em cuidar de algo para os outros, não se consegue impor limites para evitar o sofrimento ou a degradação do que nos rodeia (LS, n. 208)”. Leonardo Boff nos diz: “devemos começar a elaborar um modo sustentável de vida em todos os âmbitos, seja na natureza, seja na cultura. Não se trata de salvar nossa sociedade de bem-estar e de abundância, mas de salvar nossa civilização e a vida humana junto com as demais formas de vida” (BOFF, 2012, p.29). Assim, a ecoteologia em diálogo com as ciências ambientais traz ao debate eclesial os problemas e soluções para que haja uma conversão ecológica (MURAD, 2016, p. 229).

3. ECOLOGIA INTEGRAL SEGUNDO A *LAUDATO SI*

Antes de introduzir o conceito de ecologia integral na *Laudato Si*, é necessário fazer um sobrevoo sobre o que alguns pontífices escreveram na doutrina social da Igreja, para depois olharmos o texto e o conteúdo da Encíclica de Francisco que ganhou, nos últimos anos, um espaço estimável nos mais variados setores da sociedade, especialmente aqueles que estão preocupados com a situação crítica do nosso planeta.

A questão ecológica na Igreja nunca foi ausente no magistério petrino, mas vista de acordo com o andamento e desenvolvimento da época. Há de destacar-se encíclicas como a *Rerum Novarum* (RN), de 1891, do papa Leão XIII, que dá início ao quadro da doutrina social da Igreja. Mas, essa preocupação pelo social e as questões emergentes das sociedades não nascem apenas no século 19, pelo contrário, estas questões estão presentes desde a comunidade primitiva onde dividiam os bens de acordo com a necessidade de cada um (At 2,45). Está presente no período patrístico em que os Padres eram também os provedores da justiça e do pão para as suas cidades e comunidades. Em outras palavras, a Igreja nasceu com uma missão social de transformar a terra em Reinado de Deus. Isso implica não só na dimensão cúltica, mas social e política.

A vida cristã é pautada na tradição bíblica, mas também nas tradições ao longo dos séculos, passando pelos períodos patrístico, escolástico, medieval, moderno e entrando em uma nova onda transformadora de consciência cristã e participação social com o Concílio Vaticano II (1962-1965). Nele, como se lê na *Gaudium et Spes* (GS), a Igreja se dispõe e propõe, com novo ardor, a dialogar e promover a salvação da pessoa humana e a restauração da sociedade:

O Concílio, testemunhando e expondo a fé do Povo de Deus por Cristo congregado, não pode manifestar mais eloquentemente a sua solidariedade, respeito e amor para com a inteira família humana, na qual está inserido, do que estabelecendo com ela diálogo sobre esses vários problemas, aportando à luz do Evangelho e pondo à disposição do gênero humano as energias salvadoras que a Igreja, conduzida

pelo Espírito Santo, recebe do seu Fundador. Trata-se, com efeito, de salvar a pessoa do homem e de restaurar a sociedade humana. Por isso, o homem será o fulcro de toda a nossa exposição: o homem na sua unidade e integridade: corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade (GS, n. 3).

O corpo eclesial sempre esteve empenhado, e agora mais do que nunca, em promover um diálogo justo e propulsor de vida. Com a Encíclica de Leão XIII, *Rerum Novarum*, na inauguração de uma doutrina oficial social da Igreja, é possível perceber a semente de uma preocupação pela “casa comum” quando se diz que o homem: “tem o direito de escolher as coisas que julgar mais aptas, não só para prover ao presente, mas ainda ao futuro. De onde se segue que deve ter sob o seu domínio não só os produtos da terra, mas ainda a própria terra, que, pela sua fecundidade, ele vê estar destinada a ser a sua fornecedora no futuro” (RN, n. 5). Uma relação de exploração, bem verdade, mas com orientação e preocupação com as gerações futuras e com a própria terra e sua fecundidade.

No documento *Mater et Magistra* (MM) (1961), de São João XXIII, papa, que recebe muito da RN, diz que “no plano da criação, os bens da terra são primordialmente destinados à subsistência digna de todos os seres humanos” (MM, n. 118). Em um contexto um pouco mais brando do que Leão XIII, João XXIII ainda fala do trabalho dos agricultores como um trabalho privilegiado, pois estão em contato direto com o “templo majestoso da criação”. E ainda “estão em relações frequentes com a vida animal e vegetal, inesgotável nas expressões e inflexível nas leis, a qual lembra constantemente a Providência do Criador; das suas mãos, por assim dizer, brotam, em toda a sua variedade, os alimentos que sustentam a família humana; e com elas proporcionam à indústria um número cada vez maior de matérias-primas” (MM, n. 143). É claro aqui a relação da pessoa humana com a natureza no espaço e imaginário da teologia da criação.

Ainda com São João XXIII, na encíclica *Pacem in Terris* (PT) (1963), a Igreja dá um grande e importante passo para a consciência ecológica que estava começando a eclodir pela Europa e no mundo. Há uma tomada de consciência entre as relações dos seres humanos e o ambiente do qual a humanidade depende para sobreviver, mesmo que com uma admiração ingênua por parte da Igreja sobre as técnicas que favorecem uma ordem e dignidade ao ser humano:

O progresso da ciência e as invenções da técnica evidenciam que reina uma ordem maravilhosa nos seres vivos e nas forças da natureza. Testemunham outrossim a dignidade do homem capaz de desvendar essa ordem e de produzir os meios adequados para dominar essas forças, canalizando-as em seu proveito. Mas o avanço da ciência e os inventos da técnica demonstram, antes de tudo, a infinita grandeza de Deus, criador do universo e do homem (PT, n. 2-3).

Depois, na sucessão de João XXIII, o pontificado social de Paulo VI tem grande riqueza de contribuições em seus documentos: *Populorum progressio* (PP) (1967) e *Octogesima Adveniens* (AO) (1971). Na *Populorum Progressio*, Paulo VI ressalta, como diz o próprio título, o progresso dos povos, mas tendo em vista a necessária responsabilidade com o presente, a fim de garantir o futuro das novas gerações, para tanto, enfatizava-se a “solidariedade universal”, fator importante e dever de todo Cristão (PP, n. 17).

Como se percebe, de João XXIII a Paulo VI vemos a passagem de uma “ecologia criacional” para uma “ecologia ambiental”. E, segundo Agenor Brighenti, o passo será ainda maior entre João Paulo II e o papa emérito, Bento XVI, que produzem, em muitas de suas cartas, uma “ecologia humana” (BRIGHENTI, 2018, p. 41). João Paulo II, na *Centesimus Annus* (CA) (1991), em comemoração ao centenário da *Rerum Novarum*, explicita, pela primeira vez, o termo “ecologia humana”, embora o conteúdo já tenha sido trabalhado em Encíclicas anteriores. A Encíclica conclama ao perigo do consumismo tanto para o corpo, quanto para o espírito, inclusive colaborando para a destruição do ambiente humano, que na linguagem de hoje, adotada pelo papa Francisco, é a Casa Comum. O papa João Paulo II, diz:

Igualmente preocupante, ao lado do problema do consumismo e com ele estritamente ligada, é a questão ecológica. O homem, tomado mais pelo desejo do ter e do prazer, do que pelo de ser e de crescer, consome de maneira excessiva e desordenada os recursos da terra e da sua própria vida... Em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza, mais tiranizada que governada por ele. Além da destruição irracional do ambiente natural, é de recordar aqui outra ainda mais grave, qual é a do ambiente humano, a que se está ainda longe de prestar a necessária atenção. Enquanto justamente nos preocupamos, apesar de bem menos do que o necessário, em preservar o «habitat» natural das diversas espécies animais ameaçadas de extinção, porque nos damos conta da particular contribuição que cada uma delas dá ao equilíbrio geral da terra, empenhamo-nos demasiado pouco em salvaguardar as condições morais de uma autêntica “ecologia humana” (CA, n. 37-38).

É clara e objetiva a posição do pontífice em relação à ecologia, tanto da natureza quanto a humana, como ele chama. E ainda mais, é relevante a mensagem incisiva para a criação de uma consciência capaz de transformar a realidade, tendo em vista não só o agora, mas do ambiente para as gerações futuras, bem como a saúde da terra. O papa Bento XVI, herdeiro de todo esse arcabouço magisterial dos seus antecessores, elaborou na *Caritas in Veritate* (CV) (2009), uma argumentação acerca da “ecologia humana” de João Paulo II, relacionando três elementos: ser humano, natureza e Deus, o Criador (BRIGHENTI, 2018, p. 42). O papa ressalta a importância das relações equilibradas, dado que a relação da pessoa com a natureza é espelho da relação que tem consigo mesmo, com o outro e com Deus.

A natureza é expressão de um desígnio de amor e de verdade. Precede-nos, tendo-nos sido dada por Deus como ambiente de vida. Fala-nos do Criador (Rm 1,20) e do seu amor pela humanidade. Está destinada, no fim dos tempos, a ser “instaurada” em Cristo (Ef 1,9-10; Col 1,19-20). Por conseguinte, também ela é uma “vocação”. A natureza está à nossa disposição, não como “um monte de lixo espalhado ao acaso”, mas como um dom do Criador que traçou os seus ordenamentos intrínsecos dos quais o homem há de tirar as devidas orientações para a “guardar e cultivar” (Gn 2,15). Mas é preciso sublinhar também que é contrário ao verdadeiro desenvolvimento considerar a natureza mais importante do que a própria pessoa humana. Esta posição induz a comportamentos neopagãos ou a um novo panteísmo: só da natureza, entendida em sentido puramente naturalista, não pode derivar a salvação para o homem. Por outro lado, há que rejeitar também a posição oposta, que visa a sua completa tecnicização, porque o ambiente natural não é apenas matéria de que dispor a nosso bel-prazer, mas obra admirável do Criador, contendo nela uma «gramática» que indica finalidades e critérios para uma utilização sábia, não instrumental nem arbitrária (CV n. 38).

Papa Bento XVI reconhece os perigos que há entre os polos, mas também não deixa de ressaltar a importância da terra, já que somos “senhores” e responsáveis pela obra criada. Para Agenor Brighenti, Bento XVI faz um convite a revisar o estilo de vida moderno que é inclinado ao hedonismo e consumismo e constrói um ambiente indiferente aos danos que provém de tais atitudes (BRIGHENTI, 2018, p. 42).

3.1 LAUDATO SI (LS)

A *Laudato Si*, encíclica publicada pelo papa Francisco em 2015 é, na Doutrina Social da Igreja e nos documentos oficiais do Magistério, o primeiro texto a tratar especificamente da questão ecológica, gravemente afetada nos tempos atuais. Segundo teólogos e estudiosos, é um dos textos mais bem elaborados e profundos sobre a situação do nosso sistema. Além de uma grande bagagem científica, recebendo colaboração de grandes pesquisadores, teólogos, ecologistas, economistas e cientistas, o documento é um grande apelo profético, invocando em seu título o cântico de Francisco de Assis, pai da ecologia, onde se entoa o “Louvado sejas, meu Senhor” (LS, n. 1).

Seis capítulos, 246 parágrafos e duas orações compostas pelo pontífice – no final – compõem a Encíclica do Papa Francisco. O texto vem debulhar a crise ecológica, bem como suas causas e propõe um caminho novo e transformador, algo que veremos mais adiante. Segundo Paulo Suess, “antes de os pobres conseguirem articular uma ‘greve geral’, a natureza sinalizou seus protestos através da crise do meio ambiente, amplamente descrita na LS”

(SUESS, 2017, p. 7). Ainda o mesmo autor diz: “A LS se dirige ao mundo inteiro. Para isso, faz uso da metodologia indutiva e latino-americana do ver-julgar-agir, denuncia uma concepção idolátrica e mágica do mercado e protesta contra uma economia que exclui os mais pobres” (SUESS, 2017, p.8). O próprio autor, Papa Francisco, descreve no parágrafo 15 da Encíclica o conteúdo de cada capítulo, a saber: no 1º capítulo encontra-se uma breve resenha da situação ecológica, utilizando-se das pesquisas científicas atuais. No 2º capítulo retoma alguns aspectos da tradição judaico-cristã, como a vocação do ser humano em relação ao criador e à obra criada, para facilitar a relação com o meio ambiente. O 3º capítulo busca levantar as raízes da situação atual, não apenas vendo o superficial, os danos, mas as causas mais profundas. O 4º capítulo é o centro e coração da Encíclica, apresenta o conceito de “ecologia integral” buscando relacionar a pessoa humana, o mundo e as realidades circundantes. O 5º disponibiliza linhas de ação, propondo um diálogo claro e sincero, a fim de promover o diálogo político internacional. Finalmente, no 6º capítulo, depois de um longo e denso caminho, propõe linhas de maturação inspiradas na riqueza da espiritualidade cristã.

Percebemos na *Laudato Si* alguns eixos (LS, n. 16) que fazem com que todo o seu conteúdo circunde sua órbita e construa um pensamento sistemático. Pelo que se percebe a partir da divisão dos capítulos, os eixos são: *teologia da criação*: o valor de cada criatura e a criação não está meramente ao serviço do ser humano, mas em relação. *Tudo está interligado*: o sofrimento da terra é também sofrimento dos pobres, pois estes são os primeiros atingidos. Crítica ao *antropocentrismo moderno*: derivado da tecnocracia, engolindo a ciência e a tecnologia pelo simples fato do acúmulo de capital, causando a coisificação do ser humano e o sucateio da natureza. *Ecologia Integral*: promoção de uma ecologia que englobe o social, o cultural, a economia, o humano, a política e a vida cotidiana. *Sobriedade feliz*: capacidade integradora de vida, um novo estilo de vida respeitando os limites da natureza, bem como uma reeducação econômica, ecológica e política. Um exercício constante para romper com as estruturas internas de consumo desregrado. E, por fim, *propostas concretas*: debates sinceros e honestos levando a bandeira da responsabilidade política internacional e local, denunciando a cultura do descarte e propondo um novo estilo de vida.

3.2 ECOLOGIA INTEGRAL (EI)

Muitas são as ecologias e muitos são os eixos que compõe esta “Encíclica verde” do papa Francisco. Contudo, a escolha pela ecologia integral é porque ela engloba e articula as demais ecologias, ampliando a reflexão da teologia, consequentemente, da ecoteologia. O nosso conceito encontra-se no quarto capítulo da Encíclica, onde encontramos as ecologias ambiental (LS, n. 139), econômica (LS, n. 141), social (LS, n. 142), cultural (LS, n. 143-146), da vida cotidiana (LS, n. 147-155) e também um dos princípios básicos da Doutrina Social da Igreja, o Bem Comum (LS, n. 156-158) e a justiça intergeracional (LS, n. 159-162). Sublinharemos os temas gerais deste capítulo para depois, na complexidade, entendermos o que significa a proposta de Francisco quando fala de Ecologia Integral.

O chavão, se assim podemos dizer, do papa Francisco e de seu pontificado é o da “Igreja em saída”. Nesta perspectiva, segundo a *Evangelii Gaudium* (EG), a Igreja deve encontrar o “modo para fazer com que a Palavra se encarne numa situação concreta e dê frutos de vida nova” (EG, n. 24). E a ecologia, hoje, é a chance e o sinal mais urgente para encarnar a ação evangelizadora e criarmos uma rede de cristãos capazes de articular todos os elementos de uma ecologia integral. Para o papa, é necessário que tenhamos uma noção de ecologia afim de “que integre o lugar específico que o ser humano ocupa neste mundo e as suas relações com a realidade que circunda” (LS, n. 15). Como há uma crise generalizada, socioambiental, a ecologia integral vem dar uma resposta concreta com a promoção dos pobres e marginalizados e o cuidado do planeta imbuídos por uma nova forma de ser no mundo cristãos conectados com o planeta.

Ainda segundo o papa, além das ecologias já presentes na Doutrina Social da Igreja (DSI): criacional, ambiental e humana (BRIGHENTI, 2018, p. 43), uma ecologia com capacidade efetiva precisa articular a economia, a sociedade, a cultura e vida cotidiana, bem como renovar e repaginar o princípio do Bem-Comum e a consciência responsável intergeracional. Há de conceber o conceito de ecologia integral sempre na perspectiva holística e holográfica de relações entre os seres não como particularidades, mas na perspectiva de casa comum, de partilha de espaço (LS, n. 140). Assim, para melhor explicitar as particularidades de cada ecologia, destacaremos algumas definições:

- 1) Ecologia econômica: normalmente o crescimento econômico, em sua “mão invisível³”, gera um sistema próprio que reduz custos e aumenta o lucro, por vezes causando danos e consequências, seja para o meio ambiente, seja para a força laboral. A ecologia econômica vem ao encontro dessa realidade e considera o fluxo do mercado, suas exigências, observa e protege os recursos humanos, bem como tenta minimizar, preocupando-se com o meio ambiente, sabendo que isso também evoca outros contextos como família, cidades, psicológico individual e coletivo. Ou seja, há uma interação entre os mundos que compreendem a sociedade e o planeta.
- 2) Ecologia Social: Uma ecologia social é capaz de contribuir para articular leis que protegem não só o meio ambiente, mas também as pessoas (LS, n. 142). Para o papa Francisco há uma ligação direta entre as questões ambientais, sociais, humanas que não podem ser vistas de forma fragmentada (LS, n. 139).
- 3) Ecologia Cultural: O patrimônio cultural – identidade de um povo: música, culinária, arquitetura, arte, etc. – é tão ameaçado quanto o patrimônio natural. Assim, “a ecologia envolve o cuidado das riquezas culturais da humanidade no seu sentido mais amplo” (LS, n. 143). O consumismo, impulsionado pelo processo de globalização vai aglutinando e homogeneizando as culturas, debilitando-as e

3 Termo cunhado por Adam Smith no livro “Riqueza das nações”, sobre a economia, para explicar o movimento regulador da economia. Isso significa, por traz, a menor participação do Estado e a livre ação do mercado.

levando até o seu desaparecimento, o que pode vir a ser “tanto ou mais grave do que o desaparecimento de uma espécie animal ou vegetal” (LS, n. 145).

4) Ecologia da Vida Cotidiana: A EI oferece ferramentas que estão e são integradas à vida diária das particularidades e também dos coletivos, bem como um especial olhar para a vida urbana. Deixa claro que o progresso válido é o que traz qualidade de vida (LS, n. 147). Para falar da generosidade, o papa Francisco dar como exemplo as pessoas mais pobres que têm uma capacidade de transbordar generosidade na partilha, no cuidado com as coisas, pessoas e a natureza. “A vida social positiva e benfazeja dos habitantes enche de luz um ambiente à primeira vista inabitável” (LS, n. 148). Ou seja, a ecologia humana desenvolvida pelos pobres é um exemplo de luta e que deve ser centro na defesa e busca de acesso à habitação. Todos têm direito a uma vida digna, diz o papa. Ele ainda fala do cuidado com os espaços comuns, dos marcos visuais e das estruturas urbanas que são referência e qualidade de vida para todos. Esses elementos dão enraizamento e sentido de pertença a uma cidade, comunidade ou pequenos coletivos (LS, n. 151). O transporte (LS, n. 153) e as comunidades rurais (LS, n. 154) também são lembrados no documento e estão ligados diretamente à qualidade de vida, bem como o acesso a serviços essenciais como saúde, educação e segurança. Outro ponto interessante e não menos importante é a ecologia humana da vida cotidiana que se manifesta na lei moral inscrita na própria pessoa (LS, n. 155). O nosso corpo é sala de relação com o meio ambiente e com os outros seres vivos. O papa Francisco ressalta que é necessário “aprender a aceitar o próprio corpo, a cuidar dele e a respeitar os seus significados” para poder “reconhecer a si mesmo no encontro com o outro que é diferente”. O papa ainda deixa claro que não é “salutar um comportamento que pretenda cancelar a diferença sexual, porque já não sabe confrontar-se com ela” (LS, n. 155).

5) O princípio do bem comum: estabelece que deve haver na sociedade condições para que todas as pessoas se desenvolvam integralmente e de forma plena, por meio de suas habilidades e talentos. “O conjunto de condições da vida social que permitem, tanto aos grupos, como a cada um dos seus membros, atingir mais plena e facilmente a própria perfeição”⁴. Assim, o cuidado pela “Casa Comum” tem em vista o bem comum de todos os viventes. O papa Francisco fala:

Nas condições atuais da sociedade mundial, onde há tantas desigualdades e são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, privadas dos direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres (LS, n. 158).

4 PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. Compendio da Doutrina Social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2005, n. 164.

Pensar o bem comum, hoje, nada mais é do que a política e a economia a serviço da vida, e não o contrário (LS, n. 189), há que prestar atenção aos mais necessitados, pensar a distribuição dos bens e cuidar pela qualidade da política, já que esta é promotora da democracia e legítima defensora dos direitos (LS, n. 198).

6) Justiça intergeracional: está ligado também à noção de bem comum, já que este engloba a preocupação com as gerações futuras. Os avanços tecnológicos e o desenvolvimento irresponsável trouxeram até os nossos tempos uma das piores crises da humanidade, a crise ecológica. Ela delimita a ação do homem com a exploração, não por que a terra é ingrata ou insuficiente, mas pela falta de respeito com o próprio sistema e principalmente com a mãe-terra. O destino, o futuro das novas gerações, assim, é posto em xeque, já que não sabemos até quando ou quanto o nosso planeta suportará tanta indiferença e exploração. A justiça intergeracional é a pergunta sobre “que tipo de mundo queremos deixar para nossos filhos?” (LS, n. 160). A resposta é cruel, pois a natureza já responde com as catástrofes naturais que atingem, em sua maior parte, os mais pobres e indefesos. Segundo Murad, “devemos alargar o horizonte de nossas preocupações. Sejamos atentos às gerações futuras e também aos pobres de hoje, que poucos anos têm para viver nesta terra e não podem continuar a esperar” (MURAD, 2017. p. 475).

Enfim, o que é ecologia integral? Segundo Murad, o adjetivo integral, elemento qualitativo de ecologia, é um composto de “termos próximos: ‘integrar’, ‘integrar-se’, ‘íntegro’ e ‘integrado’, apresentam essa gama de significações: completo, inteiro, saudável, eticamente bom, comunitário, plural e aglutinador” (MURAD, 2017, 476). Ou seja, não é uma ecologia baseada em “meios termos” ou em resultados parciais de investigações, mas um conteúdo integrado e relacional, capaz de ser globalizante e dar respostas às problemáticas atuais abordadas neste artigo. Ecologia não é apenas preservação da natureza ou pertencer a uma ONG que defende as araras azuis ou a tartaruga marinha. Ecologia “estuda as relações entre os organismos vivos e o meio ambiente onde se desenvolvem” (LS, n. 138). Ecologia integral é, portanto, articulação entre as dimensões ambiental, econômica, política, cultural e vida cotidiana. É ser constantemente sensível ao princípio do bem comum e a preocupação pela justiça intergeracional.

A Ecologia Integral é a integração das dimensões da vida e ela pode ser feita e vivida de maneira concreta em gestos individuais e coletivos na cotidianidade (LS, n. 230). É uma proposta, mas, ao mesmo tempo, é uma realidade possível. É geradora de um novo estilo de vida que é levada em destaque com a sobriedade feliz que nos ajuda a crescer na alegria com o necessário. É uma volta à simplicidade de criaturas, mas sem perder os avanços benéficos e tecnológicos que as ciências nos deram. É a capacidade de encantar-se com a vida, em relação com o todo. Ecologia integral é reconhecer na cultura, economia, na sociedade, no dia a dia, que pertencemos a uma grande teia e que o que está em um, está no outro. É a visão harmônica do paraíso. É o querer de Deus para a humanidade. É o pensamento crístico-cósmico da humanidade.

4. CONTRIBUIÇÕES DA *LAUDATO SI* E DA ECOLOGIA INTEGRAL PARA A ECOTEOLOGIA

São inúmeras e variadas as contribuições aportadas pela *Laudato Si* e sua ecologia integral para a ecoteologia. Isso porque, para além da reflexão da teologia ecológica, o Documento contribui para a Doutrina Social da Igreja de forma inovadora e prática, já que suas propostas são aplicáveis e, de fato, necessárias para a contemporaneidade. A *Laudato Si* está neste grande corpo doutrinal onde sua práxis, bem como sua episteme, tornou-se chave e “sinal dos tempos” para a produção teológica, assim como para a ética cristã, convertida e chamada a ser ecológica. Mesmo já apresentada anteriormente, vale lembrar que a Encíclica, para justificar sua aplicabilidade e práxis, no 5º capítulo, tem vários parágrafos dedicados às “Linhas de orientação e ação”. Ou seja, depois de *ver* o que está acontecendo com a nossa casa comum, conhecer (julgar) as fundamentais crises e suas raízes, agora toca o agir que proporciona a adequação da fé e a prática.

Dessa maneira, já que este ponto 4 do artigo atem-se à contribuição ou às contribuições do documento papal para a ecoteologia, e esta, por sua vez, é pastoral por estar a serviço da evangelização e da sociedade (MURAD, 2016, p. 230), primeiramente apresentamos o aporte prático do papa para a vida, seja individual ou coletiva, bem com aspectos micro e macro como um todo, e depois apontaremos algumas contribuições teológicas, como sendo os grandes e, talvez, principais aportes para o estatuto epistemológico da ecoteologia que é a ecoespiritualidade, a ética ecológica e os desafios das religiões para o diálogo com as ciências.

É interessante perceber que, apesar de ser um documento cristão-católico, a *Laudato Si* possui uma capacidade exponencial de dialogar com as ciências, é como se estivesse em uma sala de estar, conversando entre amigos, entre iguais, em busca de soluções para o planeta. Podemos, então, afirmar que a teologia, serviu e serve como elo das mais variadas áreas do saber em prol da vida, do bem viver, da casa comum.

Existe uma grande articulação no documento papal entre as ciências ambientais, políticas e econômicas quando descreve o que está acontecendo com a nossa casa (LS, n. 17-61). Depois, o Evangelho, fonte e nutriente de toda doutrina, surge como luz e sabedoria diante do convite a toda criatura a voltar à harmonia criadora. O Evangelho e os estudos bíblicos, fomentam com seus discursos uma comunhão universal, ou seja: “tudo está interligado. Por isso, exige-se uma preocupação pelo meio ambiente, unida ao amor sincero pelos seres humanos e a um compromisso constante com os problemas da sociedade” (LS, n. 91). Iluminado pela palavra de Jesus, o documento vai às raízes dos problemas e denuncia o antropocentrismo moderno e a tecnocracia como fontes dos desmandos do ser humano e sua ocupação no mundo (LS, n. 101).

A crise do antropocentrismo moderno deu espaço para que a tecnologia assumisse a realidade (LS, n. 115). A pessoa já não se sente parte da natureza, mas apenas um agente transformador. Essa concepção faz surgir os desequilíbrios e os exageros que resultaram nos danos irreversíveis de hoje. O homem, diz o papa, “se não redescobre o seu lugar, compreende-se

mal a si mesmo e acaba contradizendo a sua própria realidade” (LS, n. 115). Francisco continua: “Não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo” e ainda, “não há ecologia sem uma adequada antropologia” (LS, n. 118).

Se a técnica veio para agregar e dar aporte a vida humana afim de melhorá-la e dar qualidade com seus avanços (LS, n. 103), a tecnocracia é a instrumentalização do poder que as ciências e as tecnologias são. Como o homem moderno não foi educado para lidar com o poder (LS, n. 105), os instrumentos que traziam liberdade tornam-se instrumentos de opressão. Se antes a relação entre homem e natureza era de observação, admiração e respeito, agora, por sua vez, é de extração e exploração. Ou seja, o problema é como o ser humano assumiu a tecnologia. A natureza tornou-se fonte de renda (LS, n. 107). Esse paradigma tecnocrático, a propósito, diz o papa: “tende a exercer seu domínio também sobre a economia como sobre a política” (LS, n. 109). E a economia dita o desenvolvimento tecnológico, que por sua vez tem consequências negativas sobre a vida política das pessoas.

Para esses dois problemas raízes, que fizeram aparecer as feridas que hoje se conhece: poluição e mudanças climáticas; a questão da água; perda da biodiversidade; deterioração da vida humana; degradação social, desigualdade planetária e tantos outros problemas, o papa propõe uma contribuição direta à ecoteologia em seu campo da práxis com o documento *Laudato Si*. Assim, ousa tomar para a ecoteologia a perspectiva da *Laudato Si* que procura “delinear grandes os percursos de diálogo que nos ajudam a sair da espiral de autodestruição onde estamos afundando” (LS, n. 163):

1. Diálogo sobre o meio ambiente na política internacional (LS, n. 164-175):

“Um mundo interdependente não significa unicamente compreender que as consequências danosas dos estilos de vida, produção e consumo afetam a todos, mas principalmente procurar que as soluções sejam propostas a partir duma perspectiva global e não apenas para defesa dos interesses de alguns países. A interdependência obrigam-nos a pensar num único mundo, num projeto comum” (LS, n. 164).

2. Diálogo para novas políticas nacionais e locais (LS, n. 176-181):

“Importa dar um lugar preponderante a uma política salutar, capaz de reformar as instituições, coordená-las e dotá-las de bons procedimentos, que permitam superar pressões e inércias viciosas. Todavia é preciso acrescentar que os melhores dispositivos acabam por sucumbir, quando faltam as grandes metas, os valores, uma compreensão humanista e rica de significado, capazes de conferir a cada sociedade uma orientação nobre e generosa” (LS, n. 181).

3. Políticas e diálogo de transparência nos processos decisórios (LS, n. 182-187):

“Em qualquer discussão sobre um empreendimento, dever-se-ia pôr

uma série de perguntas, para poder discernir se o mesmo levará a um desenvolvimento verdadeiramente integral: Para que fim? Por qual motivo? Onde? Quando? De que maneira? A quem ajuda? Quais são os riscos? A que preço? Quem paga as despesas e como o fará? Neste exame, há questões que devem ter prioridade” (LS, n. 185).

4. Política e economia em diálogo para a plenitude humana (LS, n. 189-198):

“A política não deve submeter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia. Pensando no bem comum, hoje precisamos imperiosamente que a política e a economia, em diálogo, se coloquem decididamente ao serviço da vida, especialmente da vida humana” (LS, n. 189).

5. Religiões no diálogo com as ciências (LS, n. 199-201):

“A maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente, e isto deveria levar as religiões a estabelecerem diálogo entre si, visando o cuidado da natureza, a defesa dos pobres, a construção duma trama de respeito e de fraternidade. De igual modo é indispensável um diálogo entre as próprias ciências, porque cada uma costuma fechar-se nos limites da sua própria linguagem, e a especialização tende a converter-se em isolamento e absolutização do próprio saber. Isto impede de enfrentar adequadamente os problemas do meio ambiente” (LS, n. 201).

Outras contribuições, para além dos aspectos políticos e éticos que se podem encontrar em uma ecoteologia, destacamos os aspectos da educação e espiritualidade que se tornam força motriz, geradora e impulsionadora de novas atitudes. Ou seja, diz o papa: “essa consciência basilar permitiria o desenvolvimento de novas convicções, novas atitudes e novos estilos de vida. Surge, assim, um grande desafio cultural, espiritual e educativo” (LS, n. 202). O desafio integrador desse binômio - educação e espiritualidade – é fazer nascer uma nova pessoa. Capaz de não mais se moldar segundo os ditames do consumismo compulsivo, fruto do paradigma tecnocrático, que é movimentado pela economia (LS, n. 203).

Mas há esperanças (LS, n. 205). O ser humano é capaz de olhar para si e, para além de qualquer condicionalismo psicológico e social, traçar novas perspectivas (LS, n. 205). Dessa maneira, “uma mudança no estilo de vida poderia chegar a exercer uma pressão salutar sobre quantos detêm o poder político, econômico e social” (LS, n. 206). A sobriedade feliz (LS, n. 222, 224, 225), termo chave para a compreensão de um novo estilo de vida, é uma proposta tímida, diante do pensamento arraigado de “que se pode consumir tudo, pois nada há de se acabar” (SUESS, 2017, p. 11). Porém, apesar de tímida, ainda segundo o mesmo autor: “A sobriedade feliz rompe com a lógica alienante do senso comum que, muitas vezes, é a perversão do bom senso e da possibilidade do “bem viver” (SUESS, 2017, p. 13). Dessa forma, a sobriedade feliz é

também resultado de uma educação que tem vários âmbitos: escolar, familiar, comunicação social, catequese e outros (LS, n. 213), já que para além do cuidado com o uso responsável da água, papel ou plástico, está a consciência diante da educação com a economia e o incentivo de um comportamento maduro e digno do cristão (LS, n. 211).

A conversão ecológica é o grande passo, fruto de todo esse trabalho do papa Francisco. E, pelo que se percebe no desenrolar do texto, essa conversão, guardada as devidas proporções, é dada pela educação e espiritualidade. Esta última nasce na fé, advinda com o anúncio do Evangelho, e tem uma mensagem que traz consequências ao modo de pensar, sentir e viver. Assim, uma espiritualidade ecológica é capaz de fazer cristãos novos, inseridos e transformadores. Uma espiritualidade assim não é apenas para justificar a experiência cristã e os textos bíblicos sobre o cuidar do mundo e ser “defensor do verde”, mas é capaz de elevar a uma consciência de que nem sempre fazemos a vontade de Deus, já que somos parte de um corpo eclesial e chamados a viver “em comunhão com o que nos rodeia” (LS, n. 2016).

4.1 CONTRIBUIÇÃO DA ECOLOGIA INTEGRAL PARA A ECOTEOLOGIA

A ecoteologia tem perguntas que podem traçar alguns elementos próprios de suas preocupações. São elas: qual o lugar do ser humano e dos outros seres criados no grande projeto da Criação? Como a fé Cristã contribui para a transformação e superação dos problemas da contemporaneidade? (MURAD, 2016, 234). Quando se pensa a Ecologia Integral, pensa-se, como já apresentado no ponto (3.2), em uma reflexão integral e relacional de todas as dimensões da vida humana que busca dar uma resposta em perspectiva holística-relacional. Dessa maneira, falar de ecologia integral é falar dos elementos constitutivos da práxis e da ética da ecoteologia. Isso porque, como já vimos, “dado que tudo está intimamente relacionado e que os problemas atuais requerem um olhar que leve em conta todos os aspectos da crise mundial” (LS, n. 137), a ecoteologia está para hoje, como, ousar dizer, a teologia da libertação estava para o tempo da ditadura militar, embora que a teologia latino-americana seja uma grande linha de contribuição e produção da teologia ecológica. A propósito disso, fala Leonardo Boff:

A Teologia da Libertação e a ecologia possuem um ponto comum: o grito. O grito do pobre e do oprimido com seus muitos rostos - a Teologia da Libertação - e o grito da Terra e da natureza exploradas e devastadas - a ecologia. Ambas têm em comum: pensar e agir de tal maneira que esses pobres não precisem mais gritar, porque suas causas e as situações foram atendidas. Daí ser a marca registrada tanto da TdL quanto da ecologia, a opção preferencial pelo pobre, contra sua pobreza e em favor de sua vida, da justiça social e libertação (BOFF, 2015, p. 212).

A ecoteologia é enriquecida pela Ecologia integral de Francisco quando esta se reconhece parte de um todo. A fragmentação é palavra fora do dicionário da ecoteologia e é também da EI. Como diz a LS, n. 138: “os conhecimentos fragmentários e isolados podem tornar-se uma forma de ignorância, quando resistem a integrar-se numa visão mais ampla da realidade”. Ou seja, a Ecoteologia e EI são complementares porque buscam integrar o ser humano na grande rede planetária: o ambiental com o social, o econômico com o cultural, o bem viver com a justiça e assim por diante. A ecoteologia quer propor uma teologia capaz de dar respostas para a problemática ambiental na atualidade e a ecologia integral, e todos os elementos da *Laudato Si*, também o querem. Assim, essas interações e contribuições são complementações que ampliam a reflexão teológica e o quadro da Doutrina Social da Igreja para além de uma consciência planetária saudável e de respeito, isso porque a terra sempre foi solidária à humanidade: “a terra veio em socorro da mulher” (Ap 12, 16). A Ecoteologia e a EI anunciam que agora chegou a vez da humanidade ser solidária à terra.

5. CONCLUSÃO EM PERSPECTIVA

“Louvado sejas, meu Senhor” é o canto de São Francisco que deu origem ao título da Encíclica que revolucionou tanto o pensamento ecológico quanto o teológico acerca do cuidado da Casa Comum, proclamado pelo papa Francisco. A profundidade e densidade das pesquisas sobre os temas próprios da ecologia escancaram a realidade de que a reflexão de Francisco foi mais profunda ao buscar a raiz humana da crise ecológica. Tanto a Encíclica como a Ecoteologia se veem imbuídas de uma missão maior do que aquilo que se propuseram a trabalhar. A ecoteologia preocupada com o lugar que a pessoa tem na economia da criação busca traçar caminhos, reflexões que ajudem a reconstruir aquele olhar primeiro de Deus: “E Deus viu tudo o que havia feito, e tudo era muito bom” (Gn 1,31). A *Laudato Si* e a ecologia integral são esse caminho em perspectiva holística que ilumina os passos da reflexão teológica e científica.

O presente artigo buscou responder às perguntas: o que é ecoteologia? Qual a sua originalidade? Qual a mensagem geral da *Laudato Si*? O que é ecologia integral? Quais contribuições da Encíclica e da Ecologia Integral para a Ecoteologia? E chegou-se a constatação do quanto é admirável observar a grande contribuição da *Laudato Si* para o diálogo entre as ciências, bem como a ampliação da reflexão da teologia ecológica a partir do conceito de ecologia integral. Pensar em perspectiva planetária e relacional onde o ser humano é visto em relação com o todo criado e com as estruturas sociais: cultura, economia, justiça, bem viver e futuras gerações.

A *Laudato Si* contribui de forma incisiva para novos homens e mulheres, conscientes e espirituais, capazes de reconhecer-se dentro de um projeto cósmico de salvação, respeitando os limites da Terra em benefício de todos. E a reflexão teológica ganha cor e vigor diante de um espraio de ações coletivas e individuais que engrossam o caldo de uma teologia com os pés no chão, capaz de transformar a realidade e essa, por sua vez, transformar a

teologia. A situação atual é crítica e exige de cada pessoa, coletivos e instituições, o exame de consciência verdadeiro para poder haver a conversão ecológica que é, também, uma conversão comunitária (LS, n. 219). O convite do papa Francisco e da ecoteologia é que o ser humano possa “Viver a vocação de guardiões da obra de Deus, conscientes de que não se trata de algo opcional nem de um aspecto secundário da experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa” (LS, n. 217).

REFERÊNCIAS

BENTO XVI, papa. *Motu Proprio Porta Fidei*. São Paulo: Paulus, 2012.

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da mãe terra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. *Sustentabilidade: o que é - o que não é*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BRIGHENTI, Agenor. *A Laudato Si no pensamento social da Igreja: Da ecologia ambiental à ecologia integral*. São Paulo: Paulinas, 2018.

FRANCISCO, papa. Carta encíclica *Laudato Si*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2015. (Documentos do Magistério)

_____. Exortação apostólica *Gaudete et Exultate*. São Paulo: Paulus, 2018. (Magistério)

GIBELINNI, Rosino. *A teologia do século XX*. Tradução João Paixão Netto. 3ª Ed. São Paulo: Loyola, 2012.

LIBANIO, J. B. *Teologia da libertação*. Roteiro didático. São Paulo: Loyola, 1987.

MOLTMANN, J. *Deus na criação: Doutrina ecológica da criação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. *Ética da Esperança*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

MURAD, Afonso. (org) *Ecoteologia: um mosaico*. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. Fé Cristã e Ecologia: o diálogo necessário. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte – MG, v. 40, n. 111, p. 229- 242, maio/ago. 2008.

_____. *Laudato Si e a Ecologia Integral*. Um novo capítulo da Doutrina Social da Igreja. *Revista Medellín*, Bogotá – Colômbia, v. 43, n. 168, p. 469-494, maio/ago. 2017.

_____. O núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica. *Revista Pistis Praxis*, Curitiba - PR, v.1, n.2, p. 227-297, jul./dez. 2009.

SUESS, Paulo. *Dicionário da Laudato Si: Sobriedade feliz*. São Paulo: Paulus, 2017.

Centesimus Annus in Encíclicas de João Paulo II. São Paulo: Paulus, 1997. p. 653-741 Vol. 4. (Coleção Documentos da Igreja).

Gaudium et Spes in DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997. p. 539-677. V. 1 (Coleção Documentos da Igreja).

Mater et Magistra in DOCUMENTOS DE JOÃO XXIII. São Paulo: Paulus, 1998. p.144-219. Vol. 2. (Coleção Documentos da Igreja).

Pacem in Terris in Documentos de João XXIII. São Paulo: Paulus, 1998. p. 322-378. Vol. 2. (Coleção Documentos da Igreja).

Populorum Progressio in Documentos de Paulo VI. São Paulo: Paulus, 1997. p.109-153. Vol. 3. (Coleção Documentos da Igreja).

Rerum Novarum in DOCUMENTOS DE LEÃO XIII. São Paulo: Paulus, 2005. p.419-461. Vol. 12. (Coleção Documentos da Igreja).

A estrutura psicossomática da antropologia filosófica de Lima Vaz: em diálogo com a síntese corporificada de Merleau-Ponty

Gabriel Gonzalez Rungue¹

Resumo: Este trabalho tem como objetivo levantar questões quanto à noção de corpo próprio da Antropologia filosófica de Lima Vaz a partir de sua relação com o psiquismo. Para tanto, o colocaremos em diálogo com o pensamento encarnado de Merleau-Ponty. Isso porque o filósofo francês é uma das principais, senão a principal, influência sobre a elaboração Vaziana da categoria de corpo próprio. Deste modo, analisaremos a síntese corporificada proposta por Merleau-Ponty. Em seguida, explicitaremos as categorias de corpo próprio e de psiquismo da Antropologia filosófica. Por fim, faremos uma interface entre os autores a partir do tema que lhes é comum. Acreditamos que o percurso estabelecido pode enriquecer o debate filosófico e proporcionar uma releitura da obra do filósofo brasileiro.

Palavras-chave: Corpo próprio; psiquismo; antropologia; fenomenologia.

Abstract: This work aims to raise questions about the notion of the body itself from its relationship with the psyche as established by Lima Vaz. To do so, we will put it into dialogue with the incarnate thought of Merleau-Ponty. This is because the French philosopher is one of the main, if not the main, influences on the Vazian elaboration of the proper body category. In this way, we will explain the categories of the body and psyche of Anthropology. Next, we will analyze the embodied synthesis proposed by Merleau-Ponty. Then we will inquire as to the notion of the body itself in function of its relation to the psyche as conceived by Lima Vaz. We believe that the path proposed can enrich the philosophical debate and provide a re-reading of the work of the Brazilian philosopher.

Keywords: Self-body; psychism; anthropology; phenomenology.

INTRODUÇÃO

A *Antropologia filosófica* (1991) de Lima Vaz é muito estudada desde a perspectiva da categoria de espírito. Isso se justifica pelo fato de que, o cimo da estrutura humana, segundo o autor, encontra-se na estrutura noético-pneumática. Entretanto, todo o seu sistema antropológico repousa sobre o alicerce da circunscrição histórica do homem, já que essa é uma

¹ Gabriel Gonzales Rungue fez a sua iniciação científica entre 2018 e 2019, em parte deste período como bolsista da própria FAJE, em outra parte como voluntário, enquanto cursava a Graduação em Filosofia na FAJE, que foi concluída ao final de 2018. Foi orientando do Prof. Dr. Nilo Ribeiro Jr., e teve seu plano de trabalho vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “A sabedoria da Carne: Corporeidade, Sexualidade e Ética no Pensamento Filosófico Contemporâneo”. Desde 2019 cursa o Mestrado em Filosofia na FAJE, como bolsista da CAPES/PROSUP. Atuou em 2019 como Avaliador Discente do PIBIC. E-mail do autor: g.grungue@gmail.com

condição que possibilita a resposta à pergunta “o que é o homem?” Desta maneira, o corpo ganha um lugar originário e central no discurso filosófico Vaziano. Assim, a primeira categoria apresentada na parte sistemática de sua obra é a de corpo próprio. É do somático que parte seu discurso.

Não obstante, Lima Vaz não cria este conceito. A noção de corpo próprio tem suas raízes no pensamento fenomenológico francês. De maneira mais específica, na *Fenomenologia da percepção* (1945) de Maurice Merleau-Ponty. Nela, o filósofo francês desenvolve uma reflexão em torno do corpo, de modo a garantir-lhe o aspecto subjetivo. Ele o faz, operando uma síntese entre o aspecto motor (fisiológico) e perceptivo (psicologia). Síntese que coloca em evidência uma intencionalidade motora.

Lima Vaz herda essa categoria de Merleau-Ponty e a estrutura em função de seu método analítico-dialético-transcendental. A leitura atenta de ambas as obras não deixa dúvidas quanto às diferenças entre os modos de pensar o corpo, muito embora haja influência de um sobre o outro. A síntese corporificada feita na *Fenomenologia da percepção* ganha outros contornos na abordagem antropológica. Em Lima Vaz corpo e psiquismo são noções novamente distintas, unidas graças ao sistema dialético.

Nosso trabalho, portanto, tem o objetivo de recuperar a noção de corpo próprio tal como concebida por Merleau-Ponty e levantar algumas questões quanto à sua apropriação por Lima Vaz. Para tanto, apresentaremos a síntese do corpo próprio desenvolvida pelo filósofo francês no quarto capítulo da *Fenomenologia da percepção*. Feito isso, apresentaremos as categorias de corpo próprio e de psiquismo. Esse percurso nos conduzirá ao termo de nosso trabalho, em que poderemos cumprir nosso objetivo e levantar algumas questões à Antropologia filosófica de Lima Vaz.

A SÍNTESE CORPORIFICADA DA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO DE MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty dá início ao capítulo da *Fenomenologia* desenvolvendo uma análise quanto à espacialidade do corpo. Este problema remonta à filosofia intelectualista. Segundo o filósofo francês “o intelectualismo vê muito bem que ‘o motivo da coisa’ e o ‘motivo do espaço’ se entrelaçam, mas ele reduz o primeiro ao segundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, 205). A compreensão de tal problemática exige de nós o retorno à filosofia kantiana.

No bojo do pensamento crítico de Kant, a investigação filosófica quanto aos limites da razão pura volta-se sobre dois aspectos fundamentais da racionalidade humana: a sensibilidade e o entendimento. Ora, ao tratar da sensibilidade, o pensador alemão dirige a investigação filosófica aos juízos sintéticos a priori na geometria. Segundo ele, esse seria o motivo do “caminhar seguro” desta ciência. A resposta à sua indagação está no fato de que o *espaço* é uma forma a priori da sensibilidade. Disto decorrem consequências diversas, dentre as quais destaca-se o espaço como condição de possibilidade dos fenômenos. Assim é que o espaço,

na acepção kantiana, é uma intuição, pois contém em si uma multidão infinita de representações, mas é a priori, uma vez que todos os fenômenos a pressupõem.

Ora, Merleau-Ponty aponta para o aspecto formal da concepção kantiana da espacialidade. Uma vez que o espaço é uma forma da sensibilidade, os objetos do mundo são enformados, em um movimento de apercepção, pelo sujeito. Disso decorre a cisão entre objeto e forma, de tal sorte que, em consequência do pensamento kantiano, teríamos um espaço sem objetos e objetos sem espaço.

Merleau-Ponty desenvolve seus argumentos para a superação deste problema a partir da análise de patologias. A primeira premissa proposta pelo autor, consiste em afirmar que o corpo é uma espacialidade primordial, isto é, uma presença e extensão afetivas. Para firmar sua tese, retoma os casos da anosognosia e do membro fantasma. Na primeira, um sujeito qualquer sabe localizar objetivamente um de seus membros (um de seus braços, por exemplo). Entretanto, afetivamente este membro não é parte do seu corpo. Já no caso do membro fantasma, a ausência objetiva de um membro não cinda a afetividade do mesmo no corpo próprio. Dito de outra maneira, o espaço objetivo não é condição suficiente e necessária do espaço corporal.

Tendo em vista esse argumento, o filósofo francês defende que “a espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 206). Ora, se na concepção kantiana o espaço é um atributo a priori da sensibilidade, no pensamento encarnado de Merleau-Ponty, a materialidade do corpo dá-se uma forma. Assim, objeto e forma, ou matéria e forma são os mesmos. Diante do exposto, vale evidenciar o que diz Merleau-Ponty ao tratar do sentido que reveste um acontecimento elementar. Ele afirma que “a psicologia e a fisiologia não são mais, portanto, duas ciências paralelas, mas duas determinações do comportamento, a primeira concreta, e a segunda abstrata” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.31).

Ora, segundo Merleau-Ponty, encontramos na unidade do corpo próprio a estrutura de implicação que acabamos de descrever sobre o espaço do corpo. Isso significa que as diferentes partes do meu corpo não se relacionam pouco a pouco ou mantêm uma relação de justaposição. Ou seja, seus diferentes aspectos – táteis, visuais, motores – não são coordenadas. Mas sim, repousam sobre um fundo significativo que possibilita uma equivalência intersensorial entre seus múltiplos aspectos. Assim é que, de acordo com o autor, na heautoscopia² o outro de si que o sujeito enxerga, não é reconhecido por aspectos visíveis de si mesmo. Mas antes, ele se reconhece na imagem que vê por uma espécie de sentimento absoluto de que se trata dele mesmo.

Assim, não reconhecemos pela visão aquilo que todavia vimos frequentemente e, ao contrário, reconhecemos de um só golpe a representação visual daquilo que, em nosso corpo, nos é invisível. Na

2 A heautoscopia é uma patologia, mencionada por Merleau-Ponty, em que um sujeito qualquer tem a ilusão de estar vendo um duplo de si mesmo. (MERLEAU-PONTY, 2011, p.206).

heautoscopia, o duplo que o paciente vê diante de si não é sempre reconhecido por certos detalhes visíveis, o paciente tem o sentimento absoluto de que se trata dele mesmo e, em consequência, declara que vê seu duplo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 207).

Tendo em vista a relação entre as diferentes partes de meu corpo e a equivalência entre as mesmas, pode-se questionar se percebemos nosso corpo por uma espécie de lei que regula sua constituição. Ora, segundo Merleau-Ponty, enquanto objeto exterior passível de observação, o corpo pode sim ser definido como a lei de suas variações. Entretanto, esta não é a perspectiva que disponho de meu corpo. Eu não estou diante do meu corpo, mas sim, sou meu corpo. Isso implica que não contemplamos a relação entre os segmentos de nosso corpo, uma vez que nós mesmos somos aqueles que mantém em conjunto seus diferentes aspectos.

Dessa maneira é que o corpo, desde a perspectiva da fenomenologia da percepção, pode ser comparado à obra de arte. Por via da concepção intelectualista, assistimos a uma cisão entre o signo e o significante. O intelectualismo faz do significado uma propriedade do sujeito objetivando o significante. Assim, o sujeito, através de um movimento de conhecimento, dá sentido a um objeto qualquer. Entretanto, para o autor, este movimento perde de vista tanto o significante quanto o significado, uma vez que torna o sentido uma propriedade de um sujeito e o desvincula da materialidade que já é prenhe de sentido.

Assim é que, para Merleau-Ponty, o corpo pode ser comparado à uma obra de arte, já que “em um quadro ou em uma peça musical, a ideia só pode comunicar-se pelo desdobramento das cores e dos sons” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.208). Uma obra de arte não é percebida a partir de sua participação num mundo ideal. A significação de uma música, um samba, por exemplo, manifesta nos pandeiros e tamborins, é o último estágio da expressão dos corpos de uma comunidade que tem o compositor por reduto.

Do mesmo modo que a análise da espacialidade corporal antecipava a análise da unidade do corpo próprio, agora podemos estender a todos os hábitos o que dissemos dos hábitos motores. Merleau-Ponty propõe uma síntese entre a motricidade e a percepção. Ou, como dissemos acima, o filósofo opera uma síntese do corpo como objeto da fisiologia e da psicologia.

Na verdade, todo hábito é ao mesmo tempo motor e perceptivo, porque, como dissemos, reside, entre a percepção explícita e o movimento efetivo, nesta função fundamental que delimita ao mesmo tempo nosso campo de visão e nosso campo de ação (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 2010).

A síntese proposta por Merleau-Ponty supera as concepções de hábito como um conhecimento, de um lado, e como automatismo de outro. Assim, o autor coloca em evidência que toda percepção está enraizada na motricidade e toda motricidade é um ato perceptivo. Um cego, por exemplo, na medida em que se habitua com o uso de sua bengala, deixa de

tê-la objetivamente. Isto é, ele não traduz a pressão, ou os movimentos que ela faz por um ato reflexivo ou de conhecimento. Tampouco, reage a seus movimentos. O hábito faz da bengala parte afetiva daquele corpo.

Dessa maneira, o filósofo francês encerra o capítulo concluindo que “sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um ‘eu penso’: ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 212).

Tendo sido resgatada a síntese corporificada desenvolvida por Merleau-Ponty, passaremos agora à categoria de corpo próprio. Em seguida apresentaremos o psiquismo. Por fim, concluiremos levantando algumas questões que a assimilação da noção de corpo próprio por Lima Vaz pode sugerir.

A CATEGORIA DE CORPO PRÓPRIO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE LIMA VAZ

A pergunta original que se coloca no início do desenvolvimento de cada categoria é a seguinte: como o homem se insere no mundo? Essa pergunta é fruto da necessidade de tomar o homem como sujeito circunscrito espaço-temporalmente.

A originalidade da experiência que está nos fundamentos da Antropologia filosófica consiste, portanto, na tematização do homem sujeito enquanto sujeito, e à Antropologia filosófica procederá justamente a objetivação conceitual e discursiva dessa subjetividade. Mas essa experiência não se refere à subjetividade abstrata do Eu penso, alcançada após ter sido posto entre parênteses ou suprimido metodicamente pela epoché, ou pela dúvida, o mundo da natureza, nele compreendido o “mundo da vida”. Trata-se de uma experiência situada, pois só enquanto situado, ou circunscrito pela finitude da situação, o homem pode tornar-se objeto de si mesmo na pergunta filosófica. (VAZ, 1991, p. 161).

Tendo em vista a originalidade da experiência antropológica, o corpo é o ponto de partida do discurso filosófico de Lima Vaz. A corporeidade é o modo mais imediato de presença do homem no mundo. Entretanto, essa situação corporal não é a forma propriamente humana de ser. Ela é um pólo epistemológico que será ressignificado, mas não negado, num

corpo propriamente humano³. Dessa maneira, tem-se estabelecido os pólos epistemológicos no nível da corporeidade. À natureza, corresponde o corpo em sua situação mais imediata, o somático como entidade físico-biológica. À forma, corresponde o corpo próprio, ressignificado pelo sujeito.

Ora, nesse esquema o sujeito ocupa o lugar de mediador entre o que é dado (N) e o significado (F). Todavia, este é um primeiro plano de significação do corpo, denominado por Lima Vaz como pré-compreensão. O filósofo brasileiro propõe três níveis compreensivos de explicação do fenômeno humano. O primeiro deles é consequência da reflexividade da pergunta que coloca em movimento o discurso antropológico: o que é o homem? Ora, tendo em vista esse ‘colocar-se em questão’, o discurso filosófico não pode suprimir de sua estrutura a compreensão que o sujeito tem de si mesmo. Portanto, no plano da pré-compreensão tem lugar um *sujeito empírico*, que segundo sua vivência cotidiana, atribui significado à sua vida e ao seu corpo.

Destarte, tendo em vista a circunscrição do homem no mundo, a reestruturação do corpo desencadeia também uma significação do próprio mundo. Assim é que são reestruturados o espaço-tempo físico biológico, o espaço-tempo psíquico, o espaço-tempo social e o espaço tempo cultural.

Entretanto, este não é o único modo de saber sobre o homem. O segundo modelo compreensivo proposto por Lima Vaz denomina-se *compreensão explicativa*. O que nela é dado são os experimentos feitos por cada uma das ciências do homem. A forma, por sua vez, são os conceitos científicos com que cada cientista, em conformidade com sua área de saber, designa essas experiências. É importante notar que o sujeito mediador, nesse nível de compreensão, não é o sujeito empírico da pré-compreensão. Trata-se, antes, de um *sujeito abstrato*. Essa abstração diz respeito à objetividade com que o cientista lida com o seu objeto de estudo. Enquanto sujeito e objeto se entrecruzam epistemologicamente no primeiro nível, aqui o sujeito abstrato detém um saber sobre o homem e esse saber, e não sua vivência, faz dele sujeito desta compreensão.

Ora, o discurso filosófico parece receber seus dados da vivência de cada indivíduo, bem como das ciências. Cabe à antropologia organizar e sistematizar estes diferentes níveis compreensivos em um discurso lógico sobre o homem. Chegamos então, ao terceiro e último nível proposto pelo autor. A *compreensão filosófica* ou *transcendental*. O termo transcendental tem duas denotações. A primeira delas conflui com a acepção que os gregos deram ao termo. O transcendental (o ser) na filosofia clássica garantia a unidade em meio a multiplicidade. Dessa maneira, em seu sentido clássico, a compreensão transcendental reúne os diferentes

3 Na introdução do primeiro volume da Antropologia filosófica, Lima Vaz apresenta três métodos antropológicos que reduzem a explicação do fenômeno humano a uma única matriz. Essas modelos reducionistas giram em torno da cultura (culturalismo), do sujeito (idealismo) e da natureza (naturalismo). Contra os riscos da redução do fenômeno humano, o autor toma estes três modelos explicativos como pólos do saber que deveriam integrar-se dialeticamente oferecendo uma compreensão mais elaborada e fidedigna do humano.

níveis compreensivos garantindo uma unidade. O segundo sentido atribuído ao termo transcendental, remonta à filosofia kantiana. Transcendental é condição de possibilidade e, portanto, onde se encontra a inteligibilidade do homem. Dessa maneira, o discurso filosófico em, seu aspecto categorial, se abstrai de toda experiência, seja da pré-compreensão ou da compreensão explicativa, para voltar-se sobre à forma do corpo.

O termo “transcendental” é usado aqui em dois sentidos. O primeiro é o sentido clássico, ou seja, o sentido que pervade todos os aspectos do objeto ou, em outras palavras, considera o objeto enquanto ser. Portanto, tal sentido transcende os limites metodológicos postos pela explicação científica, o que exclui que a compreensão filosófica seja apenas síntese dos resultados alcançados pela explicação científica nas diversas ciências do homem. O segundo é o sentido kantiano-moderno, ou seja, aquele que exprime a compreensão filosófica como condição de possibilidade (e, portanto, de inteligibilidade) das outras formas de compreensão do homem: a pré-compreensão e a compreensão explicativa (VAZ, 1991, p.159).

No âmbito da compreensão transcendental, em primeiro lugar, compete ao autor a delimitação do somático como tema de investigação filosófica. Desta maneira, por meio de uma rememoração, são recuperados da tradição filosófica paradigmas de interpretação do problema do corpo. Estes esquemas são caracterizados, sobretudo, pela dualidade entre corpo-alma. Segundo Lima Vaz, destacam-se quatro grandes versões esquemáticas: “a versão religiosa, a versão filosófica, a versão bíblico-cristã e a versão científica moderna” (VAZ, 1991, p. 179-180). Ora, este estágio de recuperação temática é denominado de *aporética histórica*. Feita a recuperação temática do problema do corpo na tradição filosófica, a questão antropológica é referida ao contexto atual da pré-compreensão e da compreensão explicativa. É o que o autor designa como *aporética crítica*, que cumprirá dois estágios: o momento eidético e o momento tético.

A originalidade da antropologia filosófica está na tematização do sujeito enquanto sujeito. Dessa maneira, o que é dado neste nível compreensivo é justamente a experiência subjetiva do homem nos níveis de compreensão precedentes. Há que se notar, contudo, que a mediação feita pelo sujeito nos níveis da pré-compreensão e na compreensão explicativa, coloca em evidência uma tensão. Ela se estabelece entre o somático submetido às leis da natureza, e o corpo referido à intencionalidade do Eu. E a interrogação filosófica se volta justamente sobre esta tensão. A forma da compreensão transcendental será expressa como uma categoria, que “designa, na terminologia aristotélica, o conceito mais universal em seu gênero atribuído a um ‘sujeito’” (VAZ, 1991, p.171). Tendo em vista o caráter abstrato deste nível compreensivo, o sujeito mediador entre o dado e a forma é um *sujeito transcendental*.

Podemos, pois, dizer que o sujeito da mediação transcendental é o Eu penso da tradição filosófica em sua egoidade transcendental ou

em sua subjetividade absoluta enquanto mediação necessária que se conhece como tal, de todo e qualquer sentido que se apresente no horizonte da consciência do mundo e do outro e da consciência-de-si (VAZ, 1991, p. 164).

Isto posto, podemos apresentar os dois momentos constitutivos da aporética crítica. No momento eidético (forma), podemos afirmar que a forma do corpo é constitutiva da identidade do Eu. Isso se deve ao fato de que ele se apresenta como lugar de significações tanto na pré-compreensão (como corpo próprio) como na compreensão explicativa (como objeto de observação). Do ponto de vista do momento tético (posição), o corpo é assumido como um pólo imediato que situa o homem no mundo. Isso deve à diferença que há entre o somático e o sujeito que o ressignifica num corpo próprio. Dessa maneira, no plano da conceptualização filosófica, o corpo apresenta-se como um *eidos categorial*. Isto é, de um lado expressa a identidade do sujeito e de outro é assumido como momento do discurso filosófico-antropológico.

Desse modo, ao situarmos a corporalidade no interior do movimento dialético de constituição do sujeito, atribuímos ao corpo o estatuto de estrutura fundamental do ser do homem, e à corporalidade o estatuto de categoria constitutiva do discurso da Antropologia filosófica (VAZ, 1991, p. 181).

Tendo em vista a conceptualização filosófica e a categorização do corpo, o discurso antropológico de Lima Vaz avança ao último estágio da compreensão transcendental: a dialética. Aqui tem lugar o discurso sobre as categorias que constituem a identidade do homem. O discurso dialético supõe sempre uma relação de oposição entre seus termos e de supressão progressiva dos mesmos vindo a constituir a ordem do discurso.

O discurso dialético se pauta, segundo o autor, por três princípios. O primeiro deles é o princípio da limitação eidética. Trata-se da expressão da categoria de corpo próprio como constituinte da identidade do Eu. Assim, podemos afirmar que o homem é o seu corpo. Esse princípio pode ser entendido como o momento de transcendentalização do somático. Uma vez que, firmado seu *eidos*, ele é tomado como uma dimensão ontológica do sujeito.

O segundo princípio é o da ilimitação tética. Ora, segundo Lima Vaz, “esse princípio decorre do dinamismo de nosso conhecimento intelectual que aponta para a ilimitação ou infinidade do ser e, portanto, vai além de todo horizonte do objeto em sua limitação eidética” (VAZ, 1991, p. 166). Dito de outra maneira, neste princípio cumpre-se o momento de categorização do corpo. Se pelo princípio eidético o homem é o seu corpo, pelo princípio tético o somático é um momento da constituição de sua identidade. Pode-se afirmar, portanto, que o homem não é o seu corpo.

O terceiro e último princípio é o da *totalização*. Ora, o movimento dialético de ressignificação do somático possibilita, de um lado, a afirmação do *eidos* do corpo e por outro, sua categorização. Isso se deve à diferença entre sujeito e objeto. Dessa maneira, o princípio

de totalização impele o discurso filosófico adiante até que se tenha uma igualdade inteligível entre o objeto e o ser.

De acordo com esse princípio o movimento dialético do discurso deve ter como alvo a igualdade inteligível entre o objeto e o ser, ou seja, deve organizar-se em sistema de categorias, sendo que a unidade sistemática do discurso exprime justamente a forma como o conteúdo conceptual concreto, mediatizado pelo sujeito em sua acepção ontológica (VAZ, 1991, p.167).

Dessa maneira, o discurso antropológico é impelido a seguir em frente na busca da identidade do sujeito. A dimensão a ser explorada agora é o aspecto psíquico do homem. Tendo em vista a explicitação do método da Antropologia filosófica no desenvolvimento da categoria de corpo próprio, seremos mais breve na explicitação do psiquismo. Assim, apresentaremos os pólos epistemológicos de cada nível de compreensão e como essa categoria se relaciona com o corpo próprio.

A CATEGORIA DE PSIQUISMO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE LIMA VAZ

Segundo Lima Vaz, o problema do psíquico, bem como o problema do somático “remonta às origens da cultura e percorre toda a história da filosofia ocidental” (VAZ, 1991, p. 187). A discussão em torno deste problema diz respeito, ora à relação entre alma e corpo, ora à relação entre alma e intelecto ou ainda entre alma e espírito. Dessa maneira, o pensador brasileiro nos apresenta dois esquemas fundamentais legados pela tradição no que dizem respeito à estrutura psíquica do homem: o esquema dual (relação alma-corpo) e o esquema tripartido (relação corpo – alma – espírito),

De acordo com o autor, no que tange à relação entre alma e corpo, a tradição filosófica nos legou dois grandes paradigmas. O primeiro defende uma continuidade entre corpo e alma (dualidade). Já o segundo considera-os como componentes distintos ou mesmo independentes (dualismo). Não obstante, a relação do psiquismo com as atividades superiores que se manifestam no homem, a saber, razão e liberdade, “apresenta-se igualmente como fonte de problemas já pressentidos por Platão e Aristóteles (...)” (VAZ, 1991, p. 187).

Diante dessa problemática, o filósofo ouro-pretano se propõe a assumir, no âmbito da antropologia filosófica, a função mediadora do psiquismo entre corpo e espírito. Portanto, o aspecto mediador do psiquismo será elevado ao nível de categoria que constitui o discurso antropológico do homem: “é justamente essa posição estrutural mediadora do psiquismo que se trata de elevar ao nível da categoria e de assumir no discurso da Antropologia Filosófica” (VAZ, 1991, p. 188).

Como mencionado acima, o ponto de partida no desenvolvimento de cada categoria é o modo como o homem se situa no mundo enquanto tal. Tendo em vista esta premissa, o

ponto de partida para a apresentação da pré-compreensão do psiquismo deve partir da situação do homem no mundo como ser psíquico. Ou seja, de seu estar-no-mundo psicologicamente determinado.

Todavia, de outro modo que no âmbito da corporeidade, a circunscrição do homem no mundo como ser de psiquismo não se dá de maneira imediata. Segundo o filósofo brasileiro é a *percepção* e o *desejo* que operam a mediação entre a dimensão psicológica do homem e a exterioridade do mundo. Diz, Lima Vaz:

Observamos porém que, na esfera do *psíquico*, esse estar no aqui e agora do mundo não denota uma presença imediata, como sucedia no caso da presença corporal, mas uma presença mediata, que se dá por meio da percepção e do desejo (VAZ, 1991, p.188).

Dessa maneira, há que se notar o fato de que a percepção e o desejo configuram o que é dado no plano da pré-compreensão do psiquismo. À Expressão ou a Forma correspondem o *imaginário* e o *afetivo*. O sujeito emerge como mediador entre estes polos do saber. O movimento dialético operado pelo sujeito, consiste em constituir, a partir da exterioridade da percepção, um mundo interior

A pré-compreensão do psiquismo tem lugar na experiência vivida do homem. Todavia, essa vivência originária, na medida em que depende da percepção para situar-se no mundo, mantém uma relação funcional com o somático.

A pré-compreensão do psiquismo atesta, assim, a presença de um nível estrutural original no homem que se mostra irreduzível à estrutura somática, embora apresentando características que revelam sua unidade profunda e sua continuidade funcional com o corpo (VAZ, 1991, p.189).

Nota-se, com clareza, que não se trata de uma negação da exterioridade do corpo próprio em benefício do psíquico. A constituição dessa interioridade se dá numa continuidade entre corpo e *psyché*. Todavia, é nos domínios do psiquismo, e não da corporalidade, que começa a se conceber o centro da dimensão psicológica, a saber, a consciência. Logo, é no seio dessa interioridade psíquica que emerge com clareza o pólo do Eu. Quanto ao exposto, é notório o que diz o filósofo brasileiro:

Desse modo, emerge que nitidamente o pólo do Eu, uma vez que só se pode falar de *consciência* se se trata da *consciência* de um Eu, implicando a reflexividade que permite opor o Eu a seus objetos (VAZ, 1991, p. 188).

A passagem da presença natural à presença intencional no plano pré-compreensivo do psiquismo se dá por meio de uma confluência entre o ser e o estar-no-mundo. Ora, este entrecruzamento entre o dado e a expressão, tem na percepção seu ponto de contato, pois a

presença psicológica do homem no mundo é fundamentalmente perceptiva. Portanto, se pelo corpo próprio o homem tece sua figura exterior, como ser psíquico o homem constitui a sua figura interior, de tal modo que se possa falar, com propriedade, de um Eu psíquico.

Todavia, ressalta Lima Vaz, o advento da psicanálise nos coloca diante do problema do inconsciente. A experiência psíquica gira em torno da unidade do Eu consciencial. Contudo, o centro da interioridade psíquica vê-se também profundamente enraizado no inconsciente. Dessa maneira, a presença natural do homem no mundo como ser de psiquismo esta alicerçada numa dimensão que não encontra sua unidade no Eu.

Frente a este problema, o filósofo brasileiro defendente que, mesmo os estados inconscientes são definidos em função do centro unificador do psíquico, ou seja, da consciência. Assim o diz: “no entanto, esses estados também se definem, no nível da pré-compreensão do psíquico, a partir da unidade fundamental assegurada pelo Eu consciente (VAZ, 1991, p.189).

Vimos no plano da corporeidade que a significação do somático num corpo intencional desencadeia a ressignificação também do espaço-tempo do mundo. Dito de outra maneira, como corpo próprio há um movimento dialético de passagem do espaço-tempo físico-biológico à um mundo propriamente humano. No caso do psíquico, assistimos a uma interiorização do espaço-tempo. Segundo Lima Vaz, esse movimento introspectivo do tempo e do espaço “é patente no espaço-tempo social e cultura” (VAZ, 1991, p.189).

Não obstante, no espaço-tempo que tem o corpo como centro unificador nota-se uma espacialização do tempo. Por outro lado, o espaço-tempo que tem Eu psíquico como centro unificar, percebemos uma temporalização do espaço. Ora, isto se dá na medida em que interiorizados, espaço e tempo adquirem configuração e ritmo próprios da vida psíquica. Insiste o autor:

Não se trata, evidentemente, de uma simples negação do espaço-tempo físico ou do espaço-tempo do ‘corpo próprio’, mas de uma suprasunção dialética: a exterioridade objetiva do espaço-tempo do corpo é negada em si para ser conservada em sua interioridade subjetiva ou em sua referência ao centro unificador do Eu ou da consciência psicológica (VAZ, 1991, p.189).

Ora, dessa maneira vemos delinear-se, já no âmbito da pré-compreensão do psiquismo a estrutura psicossomática. Conquanto o somático circunscreva o tempo na exterioridade do mundo, percepção e desejo transcendem os limites da corporeidade. O Eu psíquico, em sua relação funcional com o somático, constitui-se como ser percipiente. Todavia, a reconstituição do percebido numa interioridade, deflagra características que são próprias da vida psíquica. Destaca-se, a reflexividade que faz do homem sujeito em meio a objetos no mundo.

Todavia, isto ainda não é tudo quanto ao psiquismo. O discurso filosófico-antropológico de Lima Vaz se detém à investigação do que dizem as ciências do homem quanto à dimensão psicológica.

No nível da compreensão explicativa do psiquismo tem lugar a contribuição das ciências psicológicas. Segundo Lima Vaz, esta forma de conhecimento tem sua origem no século XIX. Apesar de recente, desenvolveu-se rapidamente e ramificou-se dando origem a diversas escolas. Embora, em sentido literal, a palavra psicologia denote “ciência da alma”, tendo em vista sua opção pelo método empírico-formal, na psicologia não há espaço para tal conceito.

O filósofo brasileiro, em referência a Le Ny⁴, aponta duas grandes escolas do psiquismo. A primeira, é a corrente behaviorista. Esta caracteriza-se pela análise comportamental do homem. A segunda, a escola cognitivista. No que se refere a esta última, diz Lima Vaz:

(...) opera utilizando a teoria dos modelos que presumem aptos a exprimir o funcionamento da vida psíquica do indivíduo, e procedendo por via hipotético-dedutiva com respeito às predições logicamente fundadas no comportamento do modelo, comparando-as com o comportamento observável do indivíduo (VAZ, 1991, p.191).

Por fim, o autor faz dois apontamentos fundamentais quanto à constituição da ciência do psiquismo. A primeira diz respeito à impossibilidade da total objetivização do sujeito desde uma visada científica. A segunda, consiste em elucidar o caráter abstrato do sujeito que opera a mediação entre o Dado (observações dos fenômenos psíquicos) e a Expressão (os conceitos da psicologia científica). Ora, a abstração do sujeito da compreensão explicativa e a mediação empírica da pré-compreensão do psiquismo serão supressas na *mediação transcendental da compreensão filosófica*.

Nos domínios da compreensão transcendental do psiquismo, a primeira tarefa do discurso antropológico consiste na elucidação do psíquico como objeto de tematização filosófica. Logo, este primeiro passo se dá nos limites da *aporética histórica*. Segundo Lima Vaz, a Antropologia cultural, a história das religiões e a Fenomenologia religiosa concebem o problema do psíquico em torno da dualidade alma-corpo.

O autor sintetiza o problema em torno do psiquismo ao longo da história da filosofia da seguinte forma:

Seus estágios principais são a concepção clássica de psyché na filosofia clássica, o encontro entre a concepção clássica e a tradição bíblico-cristã e os problemas daí resultantes, finalmente o problema da ‘alma’ no racionalismo e empirismo modernos e o aparecimento de uma ciência do psiquismo sem ‘alma’, paradoxalmente denominada Psicologia (VAZ, 1991, p.192).

O próximo passo na tematização do psiquismo se dá no campo da *aporética crítica*. Aqui, o problema do psíquico reside na tensão que ele estabelece, de um lado, com o somático,

4 C.f. VAZ, 1991, p.192.

e de outro, com o noético⁵. Ora, como visto na pré-compreensão, a presença do homem como ser psíquico no mundo é mediada pela percepção (corpo). Essa mediação possibilita o distanciamento entre o Eu e mundo, de tal maneira que não se caia num panteísmo da espacialização do tempo.

Contudo, essa “desvinculação” do real desencadeia um egocentrismo do psiquismo que, portanto, dependerá de uma superação dialética no nível espiritual a fim de que se garanta uma forma superior de objetividade, “aqui procede o caráter egocêntrico do mundo interior do psiquismo, que deverá ser superado uma forma superior de objetividade no plano noético ou espiritual” (VAZ, 1991, p.192-193).

Tendo em vista a metodologia proposta por Lima Vaz, podemos, pois, passar aos dois momentos que constituem a *aporética crítica*: a transcendentalidade e a categorização.

Vimos na pré-compreensão do psíquico que o sujeito empírico é mediador entre a Natureza (percepção e desejo) e a Forma (imaginário e afetivo). Conquanto no nível da mediação filosófica o sujeito mediador é identificado como totalidade do movimento de mediação, há uma correspondência entre ser-homem e ser-psiquismo. Tem-se, portanto, o momento da limitação eidética. Ora, desde a perspectiva do eidos, assistimos a uma transcendentalidade do psiquismo, pois o sujeito como totalidade do movimento dialético pressupõe a unidade do ser do homem.

Por outro lado, a mediação feita pelo sujeito entre o dado e a expressão pressupõe sua diferença em relação aos pólos do saber. Essa diferença, leva-nos a tomar o sujeito como momento mediador entre Natureza (N) e Forma (F). Disso decorre uma negatividade dialética fruto da impossibilidade de equivalência entre ser-homem e ser-psiquismo. Diante dessa negatividade, assistimos a uma categorização do psiquismo. Ou seja, o Eu psíquico é tomado em sua radicalidade conceitual e, portanto, como momento do discurso dialético em busca da unidade do homem. Essa negatividade que impele o discurso filosófico adiante é própria da *ilimitação tética*.

No caso do psiquismo, porém, assistimos a uma dupla negação dialética. A primeira diz respeito à especificidade do psíquico frente ao somático. Esta, como já mencionado, caracteriza uma temporalização do espaço frente à espacialização do tempo. Não obstante, a segunda consiste na oposição entre o Eu psicológico e o Eu transcendental. Ora, a consciência como centro unificador do psiquismo deve ser suprasumida no Eu transcendental, próprio do nível noético-pneumático.

Dada a ilimitação tética, o psiquismo assume a forma de uma categoria ontológica do ser do homem. Em função do princípio de totalização, o discurso filosófico de Lima Vaz é impelido ao domínio da estrutura espiritual ou noético-pneumática. Porém, como o tema de investigação deste trabalho é a estrutura psicossomática da antropologia filosófica, não iremos nos ater à categoria de espírito.

5 C.f VAZ, 1991, p.192.

Uma vez apresentada a estrutura psicossomática da Antropologia filosófica de Lima Vaz, podemos avançar rumo à conclusão deste trabalho.

CONCLUSÃO

Uma vez apresentado o corpo próprio e a sua relação com o psíquico segundo o método filosófico de cada autor, podemos levantar algumas questões que este contato sugere. Entretanto, faz-se necessário esclarecer que não se trata aqui de uma apologia de um modo de pensamento. Tampouco é o nosso objetivo rechaçar qualquer modelo de filosofia que seja. Trata-se antes de instigar o debate filosófico em torno da relação entre o corpo e o psiquismo.

Vimos que Merleau-Ponty descobre no profícuo caminho da fenomenologia a possibilidade de aprofundar a reflexão filosófica em torno da subjetividade do corpo próprio. Através da análise da espacialidade do corpo, o autor opera uma síntese entre o aspecto fisiológico e psicológico do corpo. Esta operação deflagra uma intencionalidade motora que supera a dualidade que havia entre a intenção da consciência e o automatismo motor.

Lima Vaz, por sua vez, opta pelo método dialético-transcendental. Como vimos, no momento eidético, o corpo é concebido como parte expressiva e constitutiva do ser do homem. Entretanto, o princípio de ilimitação tética, juntamente com o princípio de totalização, fazem do corpo próprio um momento do discurso dialético de constituição do sujeito. Assim, a narrativa filosófica Vaziana penetra no campo do psíquico. Segundo o autor é neste plano do discurso que tem lugar a percepção, haja visto que esta pressupõe a reflexividade própria da consciência.

Outro fator que merece destaque, é que o psiquismo é concebido como sendo o lugar onde a exterioridade do mundo é estruturada num mundo interior. Dessa forma, a relação entre corpo e psiquismo é pensada em termos de uma espacialização do tempo e uma temporalização do espaço. Dito de outra maneira, o corpo situa o psiquismo no mundo e o psiquismo confere ao corpo uma temporalidade própria.

Diante disso, gostaríamos de elencar as seguintes questões: tendo em vista a síntese entre a motricidade e a percepção, o corpo como entidade físico-biológica da Antropologia filosófica já não seria um corpo próprio? Ainda tendo em mente a síntese de Merleau-Ponty, a percepção deve ser pensada como um ato da consciência ou o corpo em seu estado biofísico (motor) já é perceptivo? Outra questão que se poderia colocar é: o corpo pensado como exteriorização de uma interioridade é capaz de garantir seu aspecto subjetivo (perceptivo)?

Um estudioso do pensamento de Lima Vaz poderia objetar que, o sujeito como totalidade do movimento dialético garante uma integração das diferentes categorias à identidade humana. Ou antes, são essas diferentes categorias que o constituem e que encontraram o seu termo na categoria de Pessoa. Entretanto, o filósofo brasileiro pensa a identidade do homem como uma identidade na diferença. Dessa maneira, concebe como distintos corpo e

psiquismo. Pode-se questionar, então: qual a noção de dialética no pensamento Vaziano? Será o método dialético capaz de garantir a síntese entre a motricidade e a percepção, isto é, entre corpo e psiquismo?

Vimos que Merleau-Ponty estabelece um diálogo com a corrente intelectualista de pensamento. Esta corrente é representada, sobretudo, por Kant. Como dito, o pensamento analítico opera uma cisão entre o um objeto e seu significado, uma vez que é o sujeito que atribui sentido à uma materialidade qualquer. Podemos notar que, no sistema Vaziano, o sujeito ocupa um lugar mediador entre o corpo natural e o corpo próprio. Um movimento dialético operado pelo sujeito é o que atribui um sentido propriamente humano ao somático. Frente ao exposto podemos questionar: não seria o somático significado por algo que não ele mesmo (pelo Eu transcendental da estrutura noético-pneumática, por exemplo)? Se sim, isso não significa desencarnar o sentido do corpo? Outra pergunta que se pode fazer é: será o método Vaziano intelectualista?

Estas são algumas das questões que podem ser levantadas frente ao contato entre estes dois expoentes do pensamento filosófico. Entretanto, tendo em vista o objetivo deste trabalho, não iremos nos ater aqui a desenvolver respostas possíveis a esta pergunta. Além disso, tal empreitada exige um longo trabalho pesquisa e esclarecimento de conceitos fundamentais do pensamento de ambos os autores sobre corpo e psiquismo. Acreditamos, porém, que este trabalho pode proporcionar o debate filosófico, bem como abrir novos campos de estudo do pensamento de Lima Vaz.

REFERÊNCIAS

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Tradução Carlos Alberto de Moura. 4. ed. Martins Fontes: São Paulo, 2011.

VAZ, Henrique C. De Lima. *Antropologia Filosófica I*. Loyola: São Paulo, 1991.

Profetismo bíblico, cuidado da Terra e agroecologia

Leonardo Enrique Gamboa León¹

Resumo: Percebemos que, entre o profetismo bíblico, o chamado da ecoteologia ao cuidado da Terra e a perspectiva ético-produtiva da agroecologia existe um rumo, um apelo contínuo do Deus da vida que se comunica por meio da voz dos profetas – ontem e hoje – para exortar-nos, chamar-nos à conversão e assinalar-nos as brechas de esperança, onde a vida digna para todos é possível se assumimos nossa fé como compromisso ético com os semelhantes e a criação. Tal rumo é um chamado à fidelidade ao Deus libertador, que desmascara a idolatria, denuncia a injustiça para abrir-nos novos horizontes de vida.

Palavras-chave: Profetismo bíblico. Ecoteologia. Cuidado da Terra. Agroecologia.

Abstract: We realize that, between biblical prophetism, the call of ecoteology to care for the Earth and the ethical-productive perspective of agroecology, there is a direction, a continuous appeal from the God of life who communicates through the voice of the prophets - yesterday and today - to exhort us, call us to conversion and point out to us the gaps in hope, where a dignified life for all is possible if we assume our faith as an ethical commitment to others and creation. Such a course is a call to fidelity to the liberating God, who unmasks idolatry, denounces injustice to open new horizons of life for us.

Keywords: Biblical prophetism. Ecotheology. Care of the Earth. Agroecology.

1. PROFETISMO BÍBLICO

O termo profeta provem do grego *προφήτης* (*proph tēs*), composto do prefixo *pro* (ante), o verbo *phemi* (falar, eu falo) e o sufixo *tes* (agente que). Aquele que fala ante ou diante de, aquele que comunica uma mensagem. Profeta “designa alguém que tem a missão de anunciar, comunicar, tornar conhecido publicamente alguma coisa” (AMSLER *et al*, 1992, p. 15). Não obstante, os profetas na antiguidade não são simples homens ou mulheres que transmitem uma informação. Como fenômeno, o profetismo na antiguidade tem em comum

1 Leonardo Enrique Gamboa León foi bolsista do CNPq e foi orientando do Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad em sua iniciação científica como estudante de Teologia, que realizou entre 2018 e 2019, vinculando-se ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “Ecoteologia. Singularidade, temas relevantes, perspectivas”, que pertence à Linha de Pesquisa “Tendências éticas atuais”, do PPG em Teologia da FAJE. Além de graduando Teologia pela FAJE, curso que iniciou em 2018, Leonardo é Licenciado em Educação e Especialista em Filosofia, pela Universidad Católica Andrés Bello. Alguns elementos expostos neste artigo foram apresentados no 32º Congresso Internacional da SOTER, grupo temático 11 - Religião, ecologia e cidadania planetária (cf. GAMBOA, L. Ecoteologia: denúncia profética de novas formas de idolatria. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER: DECOLONIALIDADE E PRÁTICA EMANCIPATÓRIAS, 32., 2019, Belo Horizonte. Anais eletrônicos [...] Belo Horizonte: SOTER, 2019, p. 727-733. Disponível em: <http://www.soter.org.br/anais/32.pdf>). E-mail do autor: leoglee@hotmail.com

o fato de ser a manifestação da palavra dos seres divinos dirigida às lideranças (reis e castas dominantes), denunciando, ameaçando e oferecendo condições reparadoras diante de situações abomináveis aos deuses. Não poucas culturas identificavam algumas pessoas como portadoras da palavra de Deus (AMSLER *et al*, 1992, p. 25).

No contexto bíblico, a palavra profeta traduz o hebraico *nabi'*, forma passiva de um verbo que significa chamar, nomear: o *nabi'* era o 'chamado', o destinado a ser porta-voz de Deus. Sua função essencial consistia em ser testemunha de YHWH no meio de seu povo, seu mensageiro (AMSLER *et al*, 1992, p. 15). O termo *nabi'* é usado em sua forma singular e plural, é próximo a formulações como "filhos de profetas" ou os "irmãos profetas" (2Rs 4,1ss) indicando que a ação de profetizar tinha lugar individual e coletivamente (AMSLER *et al*, 1992, p. 16). Nos textos bíblicos, encontram-se duas expressões que são usadas como sinônimo de *nabi'*: 1) "homem de Deus" (1Rs 13,1ss) ao ser um enviado que comunica a mensagem de Deus com suas palavras, obras e gestos.; 2) "vidente-visionário" (Is 30,10; 2Sm 9,9ss respectivamente), posto que a mensagem que Deus comunica ou se expressa num dado mostra, à vista, que é capaz de ser discernido na história.

Na Bíblia, os profetas são os porta-vozes da palavra de YHWH a seu povo. Sua especificidade é sua natureza teológica, é Deus quem toma a iniciativa, portanto, "é um carisma de revelação (Am 3,7; Jr 23,18; 2R 6,12), que dá a conhecer ao homem o que ele por suas próprias forças não poderia descobrir." (LEON-DUFOUR, 1972, p. 825). Diferente de outras formas de profetismo em que a vontade da divindade pode ser consultada midiaticamente com métodos mágicos, no profetismo bíblico a ênfase está em que é Deus mesmo quem dá conhecer sua vontade.

O profetismo que chegou até nós, o profetismo cristão, continuou mostrando as mesmas características exortativas e consoladoras presentes na tradição veterotestamentária, situando a atividade do profeta no mesmo contexto ético da relação com Deus e da relação com os próprios homens (ASURMENDI, 1988, p. 139-140). Não obstante o profeta neotestamentário, à luz do fato cristão, assume uma função adicional a de dizer palavras exortativas e esperançosas à comunidade, ele passa a revelar e testemunhar o desígnio salvífico de Deus em Cristo. Ainda assim, "as duas funções estão intimamente unidas, simplesmente porque a ação do fiel a que se refere à exortação, tem que estar de acordo com o projeto de Deus revelado em Cristo" (TABORDA, 2019, p. 82). A tradição profética que chega até nós, portanto, entre suas características, mantém o caráter exortativo, cultiva a esperança, testemunha o Reino anunciado por Jesus Cristo e torna atual a palavra de Deus, descobrindo para a comunidade os novos sentidos, do dado revelado, sobretudo, testemunhando a vontade de Deus que continua se manifestando na história.

O profetismo é a mensagem de Deus encarnada na história. Sua atividade consiste até hoje no desmascaramento da idolatria e na denúncia da injustiça como uma expressão do afastamento de Deus e do culto que lhe é agradável. O profeta Amós o narra explicitamente (Am 5, 21-25). YHWH manifesta seu fastio ante os sacrifícios e oferendas vãs que não

correspondem ao direito e à justiça. O que Deus deseja e manifesta por meio dos profetas é um comportamento justo, que ajam à luz do direito, que se inclinem a favor dos mais vulneráveis. Deus se aborrece com a injustiça, sua atitude misericordiosa para conosco, exige de nós um comportamento equivalente. Se Deus é justo e liberta, nenhuma forma de opressão tem de ser cultivada ou encoberta por seus seguidores. As palavras de Jesus são explícitas a esse respeito: “deveis ser perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5, 48), chamado que convoca a proceder como o mesmo Pai procede, ser misericordioso como o Pai (Lc 6,36).

Na lógica da palavra dos profetas a vida de fé em YHWH implica atuar em correspondência a Ele, não com ações dirigidas a Ele (culto sacrificial), mas reproduzindo para com os outros a atitude de Deus para conosco. Portanto, a vida de fé é compromisso ético. Um fiel que se esqueça de cultivar uma vida agradável a Deus, marcará sua vida com pecado, injustiça e morte. A vida do fiel tem de reproduzir a imagem do Deus no qual acredita, do qual é sua própria imagem (Gn 1,26), não atuar desta forma é incorrer em idolatria.

1.1 PROFETISMO BÍBLICO EM CHAVE ECOLÓGICA

A crise ecológica e seus apelos a uma conversão radical nos movem a revisitar o profetismo bíblico para encontrar nele critérios que nos ajudem no discernimento de nosso tempo. No profetismo bíblico, identificamos explicitamente as temáticas constantes do desvelamento da idolatria e da demanda de justiça social. Não obstante, a pergunta que nos fazemos é se, no profetismo bíblico, é possível encontrar algum vínculo entre as demandas dos profetas e o cuidado da terra. Somos conscientes de que no contexto bíblico não se evidencia nenhuma crise ambiental, mas não excluimos a possibilidade de que a injustiça social tivesse consequências na criação, ou o fato de que o rumo que marca Deus para a humanidade inclua não só o bem-estar do homem, mas também o da natureza. Portanto, nos propomos a fazer uma leitura ecológica dos profetas para tentar descobrir esses vínculos. Tal tarefa a empreenderemos a partir do estudo dos profetas Amós e Miqueias que, por ser de origem camponesa, intuimos sejam mais próximos ao cuidado da terra.

2 AMÓS E MIQUEIAS, PROFETAS CAMPONESES

Amós era originário de Técuá (Am 1,1), do Reino de Judá, se estima que viveu na primeira metade do século VIII a.C. Exerceu sua atividade profética no Reino de Israel (Am 7,15), entre os anos 760-750 a.C., nas cidades da Samaria, Guilgal e Betel nos santuários reais de Israel, antes da queda de sua capital Samaria, em 722 a.C. Miqueias era natural de Morastigad (Mq 1,1), Reino de Judá, se estima que viveu na segunda metade do século VII a.C. Exerceu seu ministério no Reino de Judá, na cidade de Jerusalém, entre os anos 727-701 a.C., iniciando pouco antes da queda da Samaria (Mq 1,2-7), portanto posterior a Amós. Ambos eram camponeses de Judá, lavradores, provavelmente tinham uma pequena propriedade familiar para o cultivo e a criação de gado como fonte de renda (QUÍÑONES; LÓPEZ, 1993, p.

21-22; 24; 36). Eram homens fieis a YHWH, sua pregação se caracterizou pela denúncia fêrrea do direito, por isso, são conhecidos como os “profetas da justiça de Deus” (QUIÑONES; LÓPEZ, 1993, p. 19).

Amós e Miqueias nos oferecem uma imagem de conjunto da situação na Palestina do século VIII. Na maior parte desse século, ambos os reinos vivem tempos de paz, progresso na agricultura e prosperidade comercial (ASURMENDI, 1988, p. 29). Os grandes impérios da época se encontram enfraquecidos ou em reestruturação, de modo que os pequenos reinados podem se desenvolver com liberdade, recuperam territórios e suas economias de base agrária se veem fortalecidas. Samaria e Jerusalém, capitais dos reinos são os centros econômicos por excelência, nelas se percebe a abundância de dinheiro e o luxo (QUIÑONES; LÓPEZ, 1993, p. 30). Mas não podemos esquecer que toda essa prosperidade era acompanhada de corrupção, injustiça, fraude e exploração, geradas a partir do pagamento de altas taxas de impostos ao rei, do fortalecimento das classes econômicas dominantes associadas à monarquia, que tinham nos pobres o motor de geração de renda. Portanto, o aparente bem-estar era também causa de exploração do pobre, em especial do camponês (QUIÑONES; LÓPEZ, 1993, p. 26). Os profetas exerceram seu ministério num contexto onde a sociedade se encontrava dividida em dois grandes blocos: o da monarquia, das autoridades civis e militares, dos proprietários da terra, juizes, sacerdotes e falsos profetas; e, do outro lado, o dos pobres, do povo vítima da injustiça (SICRE, 2008, p. 278). Os comerciantes aproveitam para incrementar suas propriedades, os juizes são subornados, os chefes religiosos encobrem a injustiça. A situação dos pobres foi ficando cada vez mais crítica e o Estado, que devia garantir a justiça, não faz nada por remediar a situação.

A partir de 745 a.C., Assíria se apresenta no âmbito exterior como ameaça, ao assumir uma política de expansão e domínio sobre outros povos, aos quais impõe o pagamento de altas taxas de imposto, sob ameaça de exílio ou erradicação no caso de resistência ou levantamento (QUIÑONES; LÓPEZ, 1993, p. 26). A pressão exterior a Israel e Judá exacerba a injustiça “os pobres são marginalizados e oprimidos. Os humildes são desprezados. Abusa-se dos fracos. Não há misericórdia nos empréstimos feitos aos pobres. Há desvio de verbas e corrupção em relação aos impostos” (QUIÑONES; LÓPEZ, 1993, p. 44). Na abundância, as instituições de justiça, de governo e de religião se corromperam e as decisões políticas inadequadas são a causa do sofrimento do povo da terra. Esse drama político e social acabara com o Reino do Norte em 722 a.C. e, posteriormente, com o Reino do Sul em 587 a.C.

Ante esta realidade de dominação, exploração depredadora que se dá entre os membros do povo eleito (Israel e Judá) e das nações estrangeiras (Assíria), Amós e Miqueias aparecem no panorama, discernindo e falando em nome de YHWH, representando a voz dos últimos, dos explorados. Suas ações podem focalizá-las em três eixos principais: desmascarar a idolatria como origem das calamidades; denunciar a injustiça; e apontar rumos de esperanças para o povo. É nestes três eixos que trataremos de identificar algumas ressonâncias ecológicas.

2.1 DESMASCARAMENTO DA IDOLATRIA

A idolatria pode ser compreendida como o ato infiel de dar culto a outros deuses. Historicamente, a condenação da idolatria aparece como um preceito religioso usado por Israel no combate ao influxo pagão no culto único de YHWH, a partir do século VIII a.C. Na denúncia de idolatria, é possível descobrir o trânsito de uma fé monolátrica, que dá culto a YHWH e admite a existência de outras divindades; ao monoteísmo, que afirma YHWH como único Senhor e criador. Como preceito, encontra-se fundamentado biblicamente em Ex 20,4 e Dt 5,8, em que se proíbe fazer qualquer representação cultural de YHWH. No fundo, este mandato do povo de Israel resgata o modo como Deus se lhes deu a conhecer: mediante sua palavra (Dt 4,12) e não por imagens.

A idolatria é uma das acusações mais fortes dos profetas, para eles é fonte de iniquidade e perversão. A falta que se comete na idolatria não está meramente no culto de imagens ou estátuas tidas como divinas, ou representações da divindade. Essas imagens foram reconhecidas pela tradição profética como obras das mãos humanas (Am 2,4; 5,26. Is 2,8) sem nenhuma outra realidade detrás delas. A gravidade da idolatria encontra-se na substituição do referente absoluto Deus por outra coisa-criatura, que não é capaz de transmitir vida em si. Portanto, o ídolo, ao não estar referido à vida, se vincula à morte. A morte é a atitude que se segue de cultuar o ídolo, nele não existe uma exigência ética para com os outros e com a criação.

Os profetas denunciaram a idolatria como uma perversão porque, em vez de adorar ao Criador, a criatura adora sua própria criação (WIÉNER, 1972, p. 420). No ídolo acontece uma inversão dos papéis, o homem que é imagem de Deus modela para si um ídolo que se lhe assemelha, faz um deus a sua medida, reflexo das limitações humanas (Sb 15,11.16s) (GILBERT, 2014, p. 852). A idolatria é a renúncia ao poder divino para depositar a confiança no humano, substituindo Deus por outra realidade diferente, absolutizando-a (SICRE, 2008, p. 341-342).

Amós e Miqueias fazem uma denúncia aberta contra a idolatria (Am 5,26; Mq 1,2-7) e vaticina sua destruição (Mq 5,9-13), nela se presta um culto que gera falsa segurança religiosa (Am 4,4-5; 6,1) “que este permite que seus participantes convençam-se de estar em uma relação certa com Deus e, assim, os incentiva a manter suas práticas perversas” (JENSEN, 2009, p. 121). O culto a YHWH se há pervertido, associando-o aos ídolos, ao poder, à autossatisfação. Os profetas acusam Samaria e Jerusalém de ser o lugar alto de Israel e Judá (Mq 1,5), seus templos se transformaram em local de adoração de ídolos e das divindades associadas à fertilidade da terra, onde a prostituição era o rito central (BALANCIN; STORNILO, 1990, p. 14). O povo eleito não se confia em YHWH e assume elementos de outras tradições religiosas que cultuavam o deus da fertilidade Baal, deus da natureza que concede a chuva, a fecundidade da terra e a abundância de frutos (SICRE, 2008, p. 348). Este deus da natureza e da fecundidade era cultuado com ritos sexuais, conhecidos como prostituição sagrada, mediante a qual se procurava alcançar simpatia, excitar e manipular o deus para atrair os atributos produtivos que ele concede (JENSEN, 2009, p. 136-137).

Lembremos que tanto Israel como Judá eram sociedades fundamentalmente agrárias, composta por pastores e agricultores, é lógico que eles adotaram rituais das religiões de seus vizinhos que “lhes permita manipular o divino” em prol de melhores colheitas. Nesta aparente perversão do culto, é possível identificar o trânsito do povo eleito de ser um povo nômade, de pastores, do qual YHWH é senhor, a uma sociedade sedentária de agricultores, portanto duvidam sobre a efetividade de seu Deus em assunto de cultivos da terra. Mas, os profetas vêm radicalizar a confiança e experiência de Deus ao afirmar que YHWH é criador e Senhor da natureza (Am 4,14; 5,8-9; 9,5-6). Com o qual se descarta a necessidade de acudir a outros deuses ou ritos.

A ação dos profetas não fica na denúncia de um culto a outra divindade, senão que desmascara os verdadeiros interesses que estão por trás daqueles que oferecem oferendas exuberantes que resultam repugnantes aos olhos de Deus (Am 5,21-23). Detrás do esplendor da oferenda, esses fiéis só esperam que o ser divino os recompense, que seu luxo cresça. A denúncia é a transformação do culto de louvor e ação de graça a Deus em ritos de manipulação do divino, numa aproximação interesseira, fazendo da relação com YHWH semelhante ao trato com Baal. Mas Ele é o Deus que se comprometeu com seu povo, que os libertou de Egito (Am 2,10), Deus criador Senhor da natureza (Am 4,14; 5,8-9; 9,5-6); que fica insatisfeito com a estafa (Mq 6, 9-11), a injustiça e os opressores (Mq 2,1-2), que escuta os oprimidos (Mq 7,7); por isso exige o direito e justiça como culto (Am 5,24), que chama a amar a bondade (Mq 6,8); que não precisa de sacrifícios, nem deseja ser manipulado com oferendas (Am 5,25).

No fundo da idolatria, não estão em jogo só ritos cultuais, mas “a questão das exigências morais. As divindades da fertilidade não faziam nenhuma, mas YHWH as fazia” (JENSEN, 2009, p. 137). No seguimento de YHWH a fé se encontra vinculada à vida, aos comportamentos cotidianos. Deus mesmo se encontra vinculado à vida humana e à criação. O culto não é só um compromisso com Deus, é compromisso com os outros, os semelhantes e tudo aquilo do que Deus mesmo cuida, que tem sua expressão na justiça e no direito nas relações, se inquieta ante o sofrimento e gesta compromisso com os pequenos, com os últimos.

A idolatraria encobre interesses particulares que levam à morte, porque não se importa com a justiça nem com o direito, os outros são meios para alcançar seus fins particulares, por isso insensibiliza ante a dor e o sofrimento. Os fiéis ficam delatados de sua insensibilidade ao oferecer cultos exuberantes, mas se esqueciam da justiça e do direito. Indiferentes aos irmãos, não era a YHWH que oferecia culto, mas a si mesmos (Am 4,4-5). Deus desejava o direito e a justiça (Am 5,21-24).

Aqueles que tratam a Deus como Baal, que tentam manipulá-lo esperando recompensa, têm por trás o ídolo da cobiça, da riqueza, que na tradição bíblica é conhecido como *Mammon* e de diversas formas ele exerce seu poder.

Manda nos povos, decide nos reinos, ordena guerras, compra mercenários, vende o sangue, causa morte, destrói cidades, submete povos, assedia fortalezas, humilha os cidadãos, preside os tribunais, suprime o direito, confunde o justo e o injusto, e, firme até a morte, põe

em crise a fé, vela a verdade, dissipa a honradez, rompe os vínculos do afeto, destrói a inocência, enterra a piedade, desgarra o carinho, acaba com a amizade. Que mais? Este é *Mammon*, senhor de iniquidade, que domina iniquamente tanto o corpo como o espírito dos homens (Pedro Crisólogo. In: SICRE, 2008, p. 348-349).

Amós e Miqueias desmascaram o ídolo da cobiça, é ela que os conduz à destruição, a ela se remetem os comportamentos injustos dos governantes, a fraude dos comerciantes, a distorção do direito dos juízes, o culto pervertido dos sacerdotes e o encobrimento dos falsos profetas a indiferença dos fiéis.

Uma leitura ecológica do desmascaramento da idolatria nos permite descobrir que nos profetas Amós e Miqueias o culto idolátrico se encontra a serviço de interesses particulares, ao desejo da cobiça de uns poucos que desejam multiplicar seus lucros a todo custo e por todos os meios (religiosos, políticos, judiciais, econômicos, militares, etc.), não se detém ante a injustiça, e fazem do domínio e da exploração do outro sua forma de relação, seus frutos são de morte. Em contrapartida, Deus se apresenta como Senhor da vida, criador, libertador, que cuida de seu povo, e opta pelos sofredores, e exige uma atitude ética em nós (Am 5,24; Mq 6,8), que espelhe seu agir misericordioso, atento e cuidadoso. Se bem, tal atitude ética se encontra nos profetas explicitamente referida às relações com nossos semelhantes. Se assumimos que YHWH é Deus da vida, criador, Senhor da natureza, espelhá-lo com uma atitude ética com a criação não resulta uma dedução forçada, ao fim das contas, o bem-estar da humanidade não vai além do bem-estar da terra na qual vive. Mas o que exprimem Amós e Miqueias em suas exortações é que a infidelidade e o esquecimento do Deus da vida vêm acompanhada da injustiça. Onde há injustiça provavelmente encontraremos no fundo idolatrias.

2.2 DENÚNCIA DA INJUSTIÇA

Justiça e injustiça têm a ver no contexto bíblico com ação e comportamento, a favor ou contra a vontade divina, dos fracos e pobres (BALANCIN; STORNILO, 1990, p. 24). Na bíblia, geralmente se traduz por justiça o termo *mishpat*, que pode significar o cumprimento de prescrições da Lei, de costumes ou a ordem adequada que deve ser respeitada. Geralmente vem acompanhada do termo *qedâqâh*, equidade, direito, retidão (PORTER, 2014, p. 968), e tem a ver com viver e agir de uma maneira apropriada em uma relação (SAKENFELD, Katherine. Em JENSEN, 2009, p. 102). Ademais, o comportamento justo é aquele que se corresponde com a vontade de Deus expressa na Lei, e se assume porque ele ecoa o agir misericordioso de Deus no cuidado dos pequenos, no modo delicado de dirigir o universo (DECAMPS, 1972, p. 500). Portanto, a justiça é tida como uma exigência na relação com Deus para todos, uma atitude mais frequentemente demandada aos mais fortes da sociedade, àqueles que detêm o poder político, militar, judicial, econômico ou religioso, Estes devem zelar pelo direito, receber ao mais fraco com vontade, e agir em seu cuidado reestabelecendo as relações (PEDERSEN. Em JENSEN, 2009, p. 102). Consequentemente, a vida justa evidencia um trato adequado entre

os homens. O contrário à justiça seria toda relação que desconsidera o outro, que mantém a desigualdade, agride, violenta e priva de liberdade.

Amós e Miqueias são conhecidos como profetas da justiça de Deus. Denunciam o esquecimento da Aliança (Am 2,4.10); a corrupção dos chefes (Am 6,12; Mq 3, 1-3.9-11); o engano e a fraude (Am 2,6-8; Mq 6,9-11); uma situação de injustiça generalizada (Am 7,7-9; 8,4-6; Mq 7,1-6) e de indiferença (Am 6,6). Sua autoridade para denunciar lhes vem do discernimento do agir divino na história (Am 2,10) e de sua implicação com a vida dos sofredores de seu tempo, em particular com os camponeses grupo ao qual pertenciam. Eles falam desde os oprimidos do povo, representam a voz dos que suportam o peso do sistema, os abusos e as consequências das políticas dos dirigentes. Falam desde os explorados sobre os que recai o pagamento dos impostos; que perdem suas colheitas por pragas; eles são os que perdem suas propriedades por dívidas; a eles despojam os latifundiários; quem se vende como escravos; são os recrutados para ir à guerra; os que perdem suas terras e colheitas com as invasões militares estrangeiras; suas mulheres e filhos ficam sozinhos; deles são as viúvas e órfãos; os que terminam como povo despossuído das periferias do campo e nas cidades; com cujo sangue se construíram as cidades injustas (Mq 3,10). É por isso que sua fala é dura e direta, porque falam desde os que sofrem a violência dos poderosos, aqueles que lhes têm arrancado a pele e carne e têm quebrado seus osso (Mq 3,2-3).

Os profetas conheciam bem a realidade dos pequenos proprietários, que dependiam das colheitas para subsistir, aos que uma safra ruim lhes obrigaria a tomar empréstimos para enfrentar a fome e plantar novamente, mas que no caso de um fracasso consecutivo os levaria a perder suas propriedades ou vender-se a si mesmos ou os membros de sua família como forma de saldar as dívidas (JENSEN, 2009, p. 107). A injustiça dos poderosos se encontra em que se apoderam das terras e das pessoas de forma “legal” pelo mecanismo dos empréstimos. Ante essa realidade, Amós e Miqueias defendem a parcialidade de Deus pelo pobre, o fraco, o necessitado contra os poderosos, como fez com Israel ao livrá-lo dos egípcios. Deus pede que os poderosos de Israel sigam seu exemplo e que não oprimam seus irmãos, seu próprio povo (JENSEN, 2009, p. 110). De fundo se encontra a exigência de não fazer da terra prometida e do povo eleito outra terra e povo de escravidão (Am 2,9-11). Deus não se mostra conforme com que a humanidade e a terra sejam escravizadas pelos interesses de uns poucos.

Como se o mecanismo das dívidas não fosse pouco, os poderosos esmagavam mais ainda o povo subornando os juízes e outras autoridades com o propósito de que suas reivindicações não fossem atendidas, obter julgamentos viciados e destituir dos fracos de qualquer outro de seus direitos (JENSEN, 2009, p. 96). Não há quem faça justiça ao oprimido (Am 5, 7.10-12; Mq 3,11). No fundo toda esta injustiça tem como meta a erradicação do camponês pobre, para apoderar-se de suas terras e criar latifúndios (SICRE, 2008, p. 363). Ante a impunidade, os poderosos se aproveitam, os que dominam o comércio por meio de transações fraudulentas e medidas falsificadas (Am 8,4-6; Mq 6,9-11) eles procuram tirar tudo dos pobres para se enriquecer.

Diante da generalização da injustiça, os pobres não têm a quem recorrer, sua última apelação é à religião, mas esta também se corrompeu, se converteu na religião dos dominadores. Os sacerdotes e profetas têm feito dos lugares de encontro com Deus - os templos - e das celebrações que louvavam o Deus da vida, encontros e ritos idolátricos, que encobrem a injustiça, que defendem os interesses dos poderosos (Am 7, 12-13). A religião aliada ao poder econômico e político legitima o sistema opressor. A cobiça se apodera de todos, é o absoluto que desloca a YHWH, e sua exigência ética. Sacerdotes e falsos profetas são indiferentes à injustiça, a aceitam, e com isso justificam uma situação contrária à vontade de Deus, colocando a religião ao serviço da cobiça dos opressores, ao ídolo do dinheiro (SICRE, 2008, p. 368).

A partir de uma leitura ecológica da denúncia da injustiça feita pelos profetas camponeses, é possível resgatar que se toda ação justa tem como fundamento a imitação do agir divino em seu modo de tratar à humanidade, de dirigir e cuidar o universo, é possível estender o trato justo aos vínculos que estabelecemos com a natureza, pois Deus cuida de toda a criação, das pessoas e das relações entre elas, mas também de todas as criaturas. É possível legitimar a justiça socioambiental de nossos dias a partir da imitação do agir divino. Estamos chamados a ser justos entre nós e com o meio ambiente porque Deus é justo com toda sua criação.

A experiência de Amós e Miqueias agudizam nossos sentidos para suspeitar que por trás de todo estado de abundância, luxo e indiferenciada, é provável encontrar relações de injustiças, dominação e exploração, alguém paga com seu sangue o bem-estar dos outros. Exploração que geralmente se articula pervertidamente, de modo que onde se visibiliza exploração é possível detectar um conjunto de injustiças: impunidade, fraude, corrupção, manipulação, cumplicidade institucional - inclusive a religiosa.

A exploração do pobre se encontra intimamente ligada à exploração da terra, não em vão Amós e Miqueias denuncia ferreamente a cobiça dos latifundiários. A posse da terra ontem e hoje segue sendo a base de geração de renda, seja pela produção de bens e serviços a partir dela ou pela extração de bens preciosos dela. Os pobres são os que se encontram em relação mais próxima da terra, eles são os que a cultivam, eles são os que se vêm obrigados a explorá-la quando eles mesmos são explorados pela cobiça de uns poucos. Por isso a denúncia profética não só aponta a injustiça social: a exploração do pobre, sua escravidão e a redução de sua dignidade. Mas, resgata a tradição da promessa da terra, onde YHWH não só elege um povo, senão que lhes oferece uma terra onde mana leite e mel, uma terra onde a escravidão não tem nem lugar social nem territorial.

Uma última consideração é sobre o grau de exigência de justiça nas relações. Se bem a todos se pede espelhar o modo como Deus mesmo se relaciona em todo momento e circunstância, corresponde aos que detêm mais poder para manter com maior cuidado o trato nas relações, porque elas trazem mais repercussões. No apelo dos profetas camponeses, se aponta aos chefes do povo assumir com compromisso o trato justo e adequado nas relações, aos governantes se pede equidade, ao juiz retidão, aos comerciantes honradez, aos sacerdotes

e profetas cultivar a fidelidade a Deus, e a todos conservar a vida e a dignidade de todos e da criação.

2.3 RUMOS DE ESPERANÇA

Nos discursos de Amós e Miqueias, por mais duros e intransigentes que sejam ante a idolatria e a injustiça, suas exortações se encontram cheias de esperança. Eles são conscientes de que o querer de Deus é a conversão de seu povo ao bem, à justiça e ao direito (Am 5,14-15, Mq 6,8). A crise geral do povo eleito não é ocasião nem para que YHWH desista de seu povo, nem para que o povo desista de voltar a Deus, dado o caso é momento oportuno para refazer a relação. A esperança do povo eleito consiste em acreditar incondicionalmente em que a relação com Deus pode ser restabelecida, confiando-se em que Ele volverá a agir a favor deles, na história, como o fez em outrora (ASURMENDI, 1988, p. 94).

Ambos profetas chamam a um câmbio radical de atitudes e sentimentos, que todos se voltem ao bem e repelam o mal, que a cobiça não seja o absoluto que determine as relações, que na terra da promessa todos posam ter condiciones para viver dignamente. Pedem derrogar as instituições e relações construídas ao ponto que não fique nada delas, sem admitir remendos nem negociações (SICRE, 2008, p. 376-377). Trata-se de uma nova ordem, ou de recuperar a ordem perdida pelo mau comportamento do povo eleito ao quebrar a Aliança (COLLADO, 1972, p. 98). Essa ordem pode ser nomeada como ordem escatológica, não porque seja algo que os profetas anunciem para o fim dos tempos, mas como a finalidade a qual todo o cosmos deve atingir, porque nela fica evidente o cumprimento da vontade divina. Como finalidade, é um assunto que nos compete e compromete a todos desde agora e a futuro. A escatologia nos profetas está referida à historização da vontade de Deus.

Os profetas camponeses deixam em manifesto essa nova ordem mediante diversas alegorias ou imagens narrativas que ilustram o horizonte de esperança para o povo e a realidade tal como Deus deseja. Nestas imagens escatológicas se prefigura o mundo segundo a vontade de Deus. Mundo marcado pela restauração do povo eleito (Mq 2,12), integrado em uma sociedade justa, onde a terra prometida lhes é de volta em propriedade (Am 9, 11-15), marcada pela exuberância agrícola e pela paz (Am 9,13-14; Mq 4,3-4), onde a guerra não terá lugar, portanto se dará uma passagem da guerra à agricultura, transformando o material bélico em instrumentos para o cultivo (Mq 4,3). Onde se viva conforme o projeto de YHWH.

Nas imagens da nova ordem encontramos o fim da idolatria, a transformação benéfica da terra de Israel com abundância de água e de frutos, paz e alegria (COLLADO, 1972, p. 98). Uma sociedade justa, não idólatra, que se reflete em relações justas com a natureza, exuberantemente produtivas, onde o céu e a terra contribuem para o bem-estar do povo, o céu com chuvas (Mq 5,6) que asseguram a fertilidade da terra, a terra com seus produtos abundantes (Am 9,13). O povo comerá dos frutos da terra e ninguém se os arrebatará. Sem intervenção estrangeira (Mq 5,4), paz a todos os povos (Mq 4,3), tudo isto lembra a abundância do paraíso

perdido e a bênção que representa o triunfo da vontade de YHWH no cosmos (COLLADO, 1972, p. 251).

As imagens da nova ordem escatológicas marcam o rumo de esperança na visão dos profetas. Nelas encontramos uma ressonância ecológica muito rica, onde a justiça social se encontra diretamente associado ao bem-estar da terra. A não violência alcança a criação toda, “montanhas destilando mosto” (Am 9,13) traz à memória “a terra que mana leite e mel” (Ex 3,8; 33,3), sinal de bênção, do retorno ao termos da Aliança. Mas, estas imagens nos tencio-nam o desejo do fiel, que não é um ser meramente passivo ante a iniciativa divina, ele mesmo é convocado a construir, historizar, este horizonte de esperança.

3 CUIDADO DA TERRA EM CHAVE PROFÉTICA

Quando falamos do cuidado da Terra, o fazemos desde a perspectiva da ecoteologia cristã, onde o termo tem cobrado sentido como apelação a nos fazer cargo do cuidado do planeta, e dos seres que nele habitam, em especial daqueles que se encontram em estado de extrema vulnerabilidade por causa da ação humana desproporcionada sobre o meio ambien-te. A ecoteologia em sua “trilogia *Oikos-Theos-Logos* remete a um saber sobre as relações de Deus com a Casa” (CÁCERES, 2011, p. 51). Portanto, inspirado no agir de Deus, busca com-preender o modo como o ser humano tem de relacionar entre si e com as criaturas, e mo-bilizar um comportamento ético correspondente como implicação intrínseca da vida na fé. Com esse olhar no horizonte, a ecoteologia vai abrindo caminhos desde a fé, dialogando com outras disciplinas, discernindo o que nos corresponde fazer como humanidade em apoio ao Deus da vida, no cuidado de sua criação.

No apelo da ecoteologia ao cuidado da Terra, especialmente na encíclica *Laudato Si'* [LS], identificamos o Espírito do Deus da vida, revelando-se mais uma vez com ímpeto profé-tico para desmascarar a idolatria, denunciar a injustiça (em sua face socioambiental), advertir o rumo catastrófico ao qual estamos chegando, e nos chamar à conversão, a refazer nossa relação com Ele, os próximos e a criação, apontando rumos de esperança para todos na Casa Comum. Assumimos tais interpelações como uma nova forma de profetismo, que bebendo da mesma tradição bíblica procura acercar-nos a viver nos termos da Aliança, no horizonte do Reino. Desde esta perspectiva, faremos uma leitura da encíclica *Laiudato Si'* em chave do profetismo bíblico, apontando o modo como o discurso ecoteológico apresenta as temáticas proféticas do desvelamento da idolatria, a demanda de justiça e caminhos de esperança. Tudo isto sem perder de vista nosso desejo, que é o objetivo de nossa empresa, o vincular este ape-lo profético do Espírito com as novas formas ético-produtivas presente nos postulados da agroecologia.

3.1 DESMASCARAR A IDOLATRIA

A idolatria acompanha a realidade humana, ela não é uma atitude superada de uma vez por todas, ela renasce sob diversas formas, “desde que se cesse de servir ao Senhor vira-se escravo de toda espécie de senhores” (WIÉNER, 1972, p. 421). Qualquer realidade pode ser divinizada pelo homem (SICRE, 2008, p. 339). Dinheiro, vinho, cobiça - como vontade de domínio do próximo (Cl 3,5; Ef 5,5) -, poder político, prazer, inveja, ódio, pecado, até a observância material da Lei, “tudo isso leva à morte” (Fp 3,19), ao passo que o fruto do Espírito é vida (Rm 6,21s). Atrás desses vícios, que são idolatria, oculta-se um desconhecimento profundo do Deus único que, só ele, merece nossa confiança” (WIÉNER, 1972, p. 421).

Se a idolatria não é uma atitude superada pela humanidade, quais são as novas formas de idolatria hoje? Como descobri-la? Nós intuímos que a ecologia - em especial o discurso ecoteológico - se posiciona hoje como um discurso profético-sapiencial que deixa em evidência os ídolos de nossos dias. Porém, como vincular o discurso profético com a demanda ecológica de cuidado do meio ambiente? Temos que lembrar que os profetas, ao chamar a conversão, exprimiam que o seguimento de YHWH exigia um comportamento de acordo com Ele, um trato ético para com os semelhantes. Pelo contrário, onde há idolatria se segue a injustiça, o domínio, a escravidão, não só dos homens, é legítimo incluir a natureza como lugar onde a injustiça idolátrica se manifesta. Uma releitura de Oseias 4,1-3 nos pode ajudar a compreender que a idolatria não só é fonte de injustiça para os homens, mas também para a natureza.

¹YHWH abrirá um processo contra os habitantes da terra porque não há fidelidade nem amor, nem conhecimento de Deus na terra.² Mas perjúrio e mentira, assassinio e roubo, adultério e violência, e o sangue derramado soma-se ao sangue derramado.³ Por isso a terra se lamentará, desfalecerão todos os seus habitantes e desaparecerão os animais dos campos, as aves dos céus e até os peixes do mar.

Nesse texto judicial de aliança (*rîb*), o profeta exprime três aspectos: 1) *O que falta aos habitantes da terra*: fidelidade, amor e conhecimento de Deus; nisso se encontra a origem da idolatria, não responder a Deus como é devido, desconhecê-lo e colocar outro absoluto em seu lugar, ao qual corresponde com um comportamento imoral. 2) *Assinala os crimes*; os comportamentos imorais dão fruto de morte. 3) *Os efeitos de seus crimes*; a atitude idolátrica que desconhece Deus e inspira a imoralidade traz repercussões para todos os habitantes da terra, do ar, da água. A criação inteira ressentida as consequências da idolatria, da injustiça que incuba e cultiva (JENSEN, 2009, p. 132-133).

A injustiça que brota da idolatria se faz sentir nos homens e na criação, pode ser atualizada como injustiça socioambiental, onde o domínio do homem pelo homem é exercido mediante a exploração da natureza e seu domínio. Partindo da tradição profética, não é errado pensar que hoje as crises que combate a ecologia tenham de fundo alguns ídolos que o discurso ecoteológico desmascara.

A ecoteologia em perspectiva cristã é o discurso de fé que resgata a relação que Deus mantém com a criação e, a partir da revelação, inspira e orienta o trato adequado que nós devemos cultivar e sustentar com nossos semelhantes e as outras criaturas com as quais compartilhamos a existência. Por ser discurso de fé suscitado pelo Espírito, nele é possível identificar a presença de Deus da história e a atualização de sua palavra para nós hoje, diante de nossas circunstâncias: uma crescente injustiça socioambiental que torna insustentável a vida no planeta.

Como voz profética, é possível encontrar entre suas palavras a antiga denúncia - e sempre atual - da idolatria. De fato, detrás de toda injustiça, os profetas sempre identificaram um profundo desconhecimento do Deus da vida, o culto a um ídolo adorado com comportamentos antiéticos que levam à morte. Se a injustiça socioambiental se apresenta como “a injustiça de nosso tempo”, é relevante nos perguntar quais são os ídolos que estão detrás delas encubando morte? A carta encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco resulta iluminadora a esse respeito. Mesmo que o texto não se encontre escrito numa linguagem explícita de denúncia idolátrica, em suas palavras fica evidente o que detrás da crise se encontra: outro absoluto ocupando o lugar de Deus.

Ao tentar descobrir os ídolos por detrás da crise ecológica é preciso lembrar a capacidade humana de revestir qualquer realidade com o brilho do divino (KÖNIG in SICRE, 2008, p. 339). A razão humana, uma imagem perfeita de humanidade, ideias, sistemas políticos e econômicos não escapam da possibilidade de ser transformados em ídolos, e de ser estabelecida uma relação hierarquizada-panteísta entre eles. Tendo presente isso, identificamos que LS, ao falar da raiz da crise ecológica (LS 101-136), assinala três relações distorcidas, ou idolátricas, fundamentais que impulsionam a crise:

Antropocentrismo. A modernidade colaborou na compreensão e construção do homem como um ser cindido de seu referente, como sujeito diante de objetos. Esse sujeito começa a relacionar-se com o além dele (o objeto) como se fosse uma realidade informe, disponível e susceptível a ser manipulada, transformada e dominada (LS 106). O homem moderno se compreende como sujeito livre, capaz e com possibilidade de manipular a natureza-objeto mediante a técnica. O homem com sua razão e técnica se colocou no centro e acima da realidade (da natureza e dos outros seres) e começou a intervir nela sem importa-se por ela (LS 115). O homem se declarou autônomo, se constituiu como dominador absoluto, “em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza” (LS 117). Feito senhor do universo, cultua-se a si mesmo com uma atitude de domínio sobre os outros seres, para a sua própria satisfação, de seus interesses contingentes, tornando tudo relativo (LS 122), como se ele só tivesse valor absoluto e direito (esta atitude pode se catalogar de antropomonismo).

Tecnociência-tecnocracia. O homem moderno, sujeito manipulador, tem na tecnociência a obra de suas mãos, criatividade, razão, engenho e poder. Por uma parte, um bem inegável para a humanidade que tem colaborado na satisfação efetiva de numerosas necessidades

(LS 102). Mas a encíclica adverte que diante da tecnociência não se deve ser ingênuo, nela se encontra um poder que obedece mais a economia do que a princípios éticos. Este outro lado da tecnociência é o poder eficiente para manipular, transformar e dominar, carente de responsabilidade e valores conscientes (LS 105).

Como paradigma, a tecnociência foi assumida-imposta de forma homogênea e unidimensional (LS 106), e se converteu em forma de controlar a natureza e a existência humana (LS 108). “A vida passa a ser uma rendição às circunstâncias condicionadas pela técnica, entendida como o recurso principal para interpretar a existência” (LS 110). A tecnociência passa a exercer um poder sobre o homem. Como tecnocracia, o homem que fez a tecnociência termina sendo escravo dela. A exaltação da tecnocracia, que não reconhece valor próprio a outros seres, passa a negar qualquer valor peculiar ao ser humano (LS 118), ficando a técnica referida a si mesma e ao poder que a financia. A onipresença do paradigma tecnocientífico, e sua versão tecnocrática, se constituem em outro absoluto no lugar de Deus, pela técnica se vive, dela se recebe reconhecimento, status e visibilidade. Nesse ídolo, cultua-se a forma que faz eficaz a dominação e o poder humano sem limites, deposita-se a confiança nas armas de exploração, de exercício de poder. Não pagar o tributo a esse ídolo condena as pessoas à exclusão e marginalização de sua existência.

Capitalismo. Economia, mercado e grupos de poder. É preciso reconhecer que na encíclica não se encontra nenhuma menção explícita sobre o sistema capitalista seja em sua versão liberal ou de cunho sócio-comunista. Não obstante, a partir de nosso contexto econômico-social parece deixar exposto que não se fala de outro sistema. No texto se encontram algumas perguntas e afirmações substanciais: “Nas mãos de quem está e pode chegar a estar tanto poder [de domínio tecnocientífico]? [e complementa] “É tremendamente arriscado que resida numa pequena parte da humanidade” (LS 104). Em outras palavras, em favor de quem domina o homem moderno? Em favor de quem a tecnociência manipula e a tecnocracia exerce seu poder? Podemos responder que não é primeiramente em favor de todo homem e toda mulher, pois estes são dominados, instrumentalizados e em definitivo relegados por elas.

Outra afirmação sugere que “os produtos da técnica não são neutros, porque criam uma trama que acaba por condicionar os estilos de vida e orientam as possibilidades sociais na linha dos interesses de determinados grupos de poder” (LS 107). Mais a frente, continua a afirmar que “a economia assume todo o desenvolvimento tecnológico em função do lucro, sem prestar atenção a eventuais consequências negativas para o ser humano” (LS 109). Existe uma falsa esperança no sistema econômico que encobre interesses particulares e não resolve os problemas nem sociais, nem ambientais.

A encíclica é clara ao dizer que o poder da técnica se encontra a serviço do poder econômico, que o exerce sobre o conjunto do gênero humano e do mundo inteiro (LS 104). É em favor do lucro, do consumo, do capital que opera o homem dominador a tecnociência e a tecnocracia. Mas o capital não subsiste por si mesmo, mas como fruto dos interesses de grupos de poder e sua cobiça. Estamos diante da divinização da riqueza “quando os bens terrenos

constituem a orientação fundamental da vida, o único ponto de apoio, a única meta” (SICRE, 2008, p. 347-348). O capital como nova forma de nomear a riqueza é um ídolo que compete com Deus no coração do homem. O ídolo criado por grupos de poder induz o domínio até a morte, a ponto de satisfazer seu apetite desmedido de lucro, de posse.

3.2 DENÚNCIA DA INJUSTIÇA SOCIOAMBIENTAL

Os ídolos por trás da crise ecológica inspiram relações injustas que se fazem sentir nos homens e na criação. Tal forma de injustiça se conhece como injustiça socioambiental. A encíclica, ao falar da injustiça, o faz vinculando a ela a vida dos últimos da sociedade, os pobres, com a sorte da natureza. Posto que a crise ecológica global não é só uma crise ambiental, nela se encobre uma relação inapropriada também da sociedade. Portanto, indica que a abordagem ecológica da crise tem que se dar nos termos da justiça, e nos tem que levar a ouvir “o clamor da terra como o clamor dos pobres” (LS 49). Nesses clamores por justiça é possível identificar que a exploração e o domínio da Terra pelo homem, e do homem sobre o homem por meio da Terra são duas faces da mesma moeda, por isso se fala de justiça socioambiental. Terra e homem gemem desde as margens do mundo, clamam justiça, pedem que cesse a violência. Os sofrendores do mundo demandam de nós um câmbio de rumo, onde seja possível a vida digna para todos, sem prejudicar as gerações futuras nem as condições e que permitam a subsistência da vida no planeta (LS 53).

A apelação ética que surge dos ecossistemas naturais e sociais vulneráveis nos chama a compreender a dinâmica da vida como uma equação onde o bem-estar do homem se deve ao bem-estar das espécies e do meio ambiente. Tal apelo se corresponde com a tradição bíblica que assinala que quando as corretas relações entre o homem com seus semelhantes são negligenciadas, as relações com Deus e com a terra também se veem afetadas, ao ponto que coloca toda a vida em perigo (LS 70).

A fonte da injustiça, a encíclica a identifica no paradigma tecno-econômico (LS 53), regulado pelas ideias de progresso e crescimento ilimitados, que só geram a satisfação de uns limitados grupos de poder, que em contraparte geram miséria para grande parte da humanidade, que é explorada de diversas formas. Detrás deste paradigma existem serias considerações intelectivas que sustentam o direito de domínio do ser humano sobre os outros seres vivos e elementos físicos, reduzindo-os a objetos disponíveis para só satisfazer o lucro e os interesses humanos (LS 82). Esses pensamentos se legitimam no predomínio do mais fortes, na violência e no poder, que não se restringem à modelagem do trato com a natureza, mas se transpõem da mesma forma nas relações sociais, resultando que as atitudes que fere à criação, ferem também a dignidade humana (LS 92). Tais atitudes centradas na dominação resultam contrária aos valores evangélicos que propõe a fraternidade e o serviço recíproco e desinteressado como forma ativa de vida e relação.

As atitudes que regulam a injustiça também adquirem corpo e representação dentro dos diversos níveis e contextos sociais e institucionais, que vão do intradomiciliar, traspassa ao local e chegam a repercutir a nível global (LS 142). A atitude de domínio está presente nas pessoas, nas relações familiares, nas instituições civis e estatais, nas corporações econômicas e nas mesmas culturas. Portanto, é preciso uma intervenção integral para regular e orientar as relações sociais e meio ambientais, que possibilite a vida digna para todos os que habitamos a terra.

A encíclica exprime enfaticamente o nexos entre a injustiça padecida pela natureza e pelas sociedades humanas menos favorecidas, como parte de uma mesma relação perversa pelos ídolos da cobiça, a tecnociência e seu verso tecnocrático e o antropocentrismo exacerbado. E, por outra parte, chama a um redimensionamento relacional, a partir do compromisso ético que cure a incisão entre a humanidade e a natureza e entre os homens causadas pela atitude de domínio e exploração ao serviço da cobiça.

3.3 RUMOS DE ESPERANÇA

A ação profética do discurso ecoteológico não estaria completa se só exaltássemos o desmascaramento dos ídolos e a denúncia da injustiça. Por isso, é preciso enfatizar o chamado à conversão e o caminho de esperança que prega para nós. A ecoteologia, a partir das advertências que emergem das ciências ecológicas (sobre a mudança climática, a extinção de espécies, o índice de poluição etc.), não se conforma com o rumo catastrófico que estas apresentam, mas inspira uma senda de esperança, retoma o sentido originário do homem para reconstruir suas relações e o mundo conforme o querer de Deus. Portanto, não alenta soluções parciais, ou reformar as relações perversas, mas vai às raízes humanas do problema e desde ali pede nossa conversão.

Ante as três relações idolátricas assinaladas, a ecoteologia propõe o redimensionamento das mesmas para religar o homem e as outras criaturas ao único absoluto: Deus Senhor da vida e da história. Ante o antropocentrismo exacerbado ou antropomonismo, a encíclica propõe ao ser humano redescobrir o valor intrínseco de todas as criaturas como dom de Deus e assumir seu lugar no mundo como administrador responsável (LS 116), colaborador na obra criadora (LS 117) e cuidador amoroso dela. O que implicaria que a humanidade redirecione todo seu poder e potencialidade a serviço e cuidado dos outros, dos semelhantes das outras criaturas.

Esta virada recoloca a tecnociência como meio – e não fim –, do bem estar, da satisfação das necessidades. Para isso, a técnica tem de estar acompanhada de uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade, que lhe ponham limites e a mantenham dentro dum lúcido domínio de si (LS 106). Na técnica se expressa a vocação humana de ajudar comprometidamente a resolver os problemas concretos dos outros, possibilitar uma vida digna para todos, aliviando toda classe de sofrimento (LS 112). Na técnica reside um potencial criativo que

deve ser colocado ao serviço da reversão dos danos ecológicos causados em toda a criação, portanto é uma aliada prática do restabelecimento da justiça socioambiental.

A economia, o mercado, e o capital têm de voltar a ser meios que possibilitem a vida dos homens, a serviço da vida, tendo como parâmetro a distribuição adequada e suficiente dos bens deste mundo, para satisfazer as necessidades da comunidade de vida, seguindo a lógica dos administradores responsáveis. Nenhum interesse particular deve sobrepor-se à dignidade humana e à vida.

Como nos chamados dos profetas bíblicos, na ecoteologia a volta ao Deus da vida é a volta ao direito e à justiça, ao trato ético que Deus mesmo inspira. Portanto, o retorno a Deus como absoluto de nossas vidas desencadeia um processo de conversão, que tem de ser integral, a todos os níveis e de consequências intergeracionais (LS 159), que expresse justiça e retome o projeto de Deus para toda a criação. Tal processo de conversão, mesmo que seja inspirado em Deus e suscitado pelo Espírito, tem que movimentar nossas forças criativas e intelectuais para sua historização. Mediante ele temos que nos fazer capasses de: criar e promover a cultura necessária para enfrentar a crise ecológica; gestar o câmbio político; construir um código ético normativo que regule o trato adequado na sociedade e com a natureza, que resguarde as condições ecossistêmicas suficientes para que as gerações futuras possam desfrutar de uma vida digna, justo com todos outros seres que fazem parte do planeta (LS 53).

A encíclica insiste em que o mal, a injustiça, é reversível (LS 74), primeiramente porque Deus não se conforma com ela. Isso é possível se rejeitamos o domínio e a exploração, se passamos a nos relacionar desde as atitudes fundamentais do serviço ao outro, a solicitude e o cuidado. *Laudato Si'* não desiste no fato de que a sorte da humanidade e da criação se encontram ligadas e tentá-las de separar é cair em formas de reducionismo que não dá conta da realidade e do complexo de relações que liga cada uma de suas partes (LS 92).

O rumo marcado é o da conversão ecológica, que dede nosso encontro com Jesus, deixe brotar novas relações com nossos semelhantes e com a criação, onde possamos retomar e viver nossa vocação de guardiões da obra de Deus, como uma virtude de nosso ser cristão (LS 217). Tal conversão tem de comportar quatro atitudes fundamentais: *gratidão e gratuidade*, como capacidade de entrar na lógica de Deus Pai que cria e dá o mundo como dom amoroso, fato que deve inspirar e nós mover ao mesmo sentimento de generosidade em nossas relações. Passar-nos a compreender em *comunhão universal* com as outras criaturas, relacionados interdependentemente com elas. Integrando todas nossas capacidades como *criatividade serviçal*, desde que possamos colaborar na resolução dos dramas do mundo. Em *corresponsabilidade*, assumindo-nos como parte e colaboradores da obra criadora de Deus, portanto, movidos pela fé a comprometer-nos no mundo (LS 220).

O rumo de esperança que emana da encíclica ecoteológica é a certeza que mais uma vez Deus não se conforma com a injustiça, não quer uma terra de escravidão, domínio e exploração, mas de fraternidade, onde a vida digna, sustentável, relacionalmente equilibrada seja possível. Para isso, se requiere um processo de conversão das estruturas sociais, políticas

e econômicas. Tal conversão deve iniciar no redimensionamento de nosso modo de amar, valorar e pensar, de forma que nos habilitemos criativamente para viver de outro modo em nossa Casa Comum.

4. RESSONÂNCIAS NA ATIVIDADE AGRÍCOLA DESDE OS APELOS DO PROFETISMO BÍBLICO CAMPONÊS E ECOTEOLÓGICO

No profetismo de tradição bíblica que chega até nós, e atualiza a palavra de Deus em nosso contexto, é possível identificar no chamado à conversão ao Deus da vida uma ressonância direta na atividade agrícola, atividade que vale destacar que acompanha a humanidade por dez mil anos. Não em vão toda a tradição bíblica fala de algum modo do paraíso, da terra prometida, da terra fecunda que mana leite e mel, do reino de Deus, como um lugar ofertado por Deus onde a abundância de frutos agrícolas será suficiente para saciar a humanidade e todos os seres vivos, sem avidez, de forma não violenta, sem minguar o esplendor da criação, sem depredação, exibindo plenitude e equilíbrio, céu novo e terra nova de justiça e paz (Gn 1,29-31; 12, 1-2. 7; Ex 3, 8; 33,3; Is 11,6-9; Lc 6,21; Ap 21, 1.4; 22,1-2).

A partir desta tradição da terra de graça, nos perguntamos pelas práticas agrícolas sugeridas nos textos proféticos dos profetas camponeses em diálogo com a encíclica *Laudato Si'*. O fazemos não para encontrar técnicas de cultivo e cuidado animal, mas para descobrir as linhas inspiradoras que emanam da vivência da fé e levam ao compromisso com os semelhantes e a terra, passando pela mediação agrícola. Rastreamos os apelos que orientam relações ético-produtivas que manifestem cuidado pela terra nos termos de justiça socioambiental.

Nos profetas camponeses se encontra uma demanda explícita de relações sociais justas para com os camponeses, que na época eram explorados e objeto da injustiça das classes governantes, comerciantes e latifundiários que dominavam e exploravam os camponeses pelo mecanismo das dívidas, ao ponto de não só tirar deles as terras, mas de reduzi-los a escravos, a eles e suas famílias. Os profetas levantaram a voz pelos camponeses e deixaram em evidência que a custo de seu sangue se construía o esplendor das cidades, cidades onde moravam seus dominadores, onde o direito para eles era distorcido, onde se tomavam as decisões políticas que repercutiam fortemente na classe camponesa (por exemplo incrementar a arrecadação de impostos ou ir à guerra). No fundo dessas relações de injustiça os profetas desmascararam a idolatria dos governantes, juízes, ministros religiosos e comerciantes, que não serviam ao Deus da vida, mas ao senhor da cobiça, à riqueza, e que converteram a terra da promessa em uma nova terra de escravidão.

O discurso ecoteológico da *Laudato Si'* nos atualiza as novas formas de dominação e exploração de que padece a humanidade, e que curiosamente se correspondem a uma idolatria de fundo, a cobiça, a ânsia de riqueza dos poderosos, que nas novas fórmulas de interesses econômicos e financeiros submetem regiões e o mundo todo, e que peculiarmente têm nas cidades e capitais internacionais suas sedes de poder, que como no passado mostram seu luxo,

indiferentes e injustos aos custos socioambientais que as fazem possível. A atividade agrícola não escapa de seus interesses e se tem apoderado dela mediante uma alta intervenção técnica (LS 34), desenvolvendo maquinarias mais efetivas para a expansão e trabalho agrícola, criando compostos químicos (agrotóxicos) que garantem a produção, repelindo pragas, inclusive manipulando geneticamente as espécies logrando obter novas espécies de características homogêneas adaptadas ao mercado, mas que atentam contra a diversidade ecossistêmica ao promover monoculturas, gerar ciclos fechados de dependências agrárias (chamados pacotes tecnológicos), que somete aos pequenos produtores tradicionais e inclusive faz inviável sua subsistência.

O controle dos mercados (LS 129) é outra forma de domínio da atividade agrícola, mediante confabulações entre governos e grupos de poder, conhecidas como agronegócio. Não poucas vezes, há interesses latifundiários (LS 134) para a implantação de projetos agrícolas de larga escala, que acabam com a diversidade, e fazem incompetentes formas de produção tradicionais adaptadas e respeitadas com a natureza. Forçam-se (direta e indiretamente) ou deslocam-se camponeses às periferias urbanas em busca de outros modos de subsistências, carreando não só a perda de seus territórios, mas a perda de culturas originárias, e criando novas problemáticas sociais nos aglomerados urbanos.

A encíclica atualiza a denúncia do domínio e exploração de grupos de poder sobre o sector agrícola, se antes era mediante os mecanismos das dívidas mediante o qual os camponeses perdiam suas propriedades, agora este mecanismo se tem se aperfeiçoado mediante mecanismo de dependência tecnológica, manipulação do mercado e anulação competitiva que faz inviável a subsistência do camponês. Até agora, todo o dito se corresponde com uma denúncia de injustiça social. Mas a novidade que incorpora o discurso ecoteológico é a incorporação de denúncia ambiental ao deixar em evidência que as práticas agrícolas convencionais desenvolvidas na modernidade têm contribuído para a poluição do meio ambiente e se conta entre as variáveis antropogênicas que têm induzido a mudanças climática.

Na *Laudato Si'* encontramos referências diretas que assinalam a agricultura convencional e as práticas associadas, como agentes que agravam a crises ambiental. O primeiro dos indicados são os agrotóxicos (LS 20). Fertilizantes, inseticidas, fungicidas, pesticidas e outros insumos são empregados nas práticas agrícolas da indústria de produção de alimentos que são causa direta de poluição, afetam a vida e saúde do planeta e das pessoas, e se encontram diretamente vinculados à esterilização da terra, à acidificação do solo e dos mares (LS 41), e em última instância à mudança climática. Outra prática associada à crise ecológica é o desmatamento, para ampliar as zonas de produção agrícola (LS 23) e para a implantação de monoculturas (LS 39), que tem repercutido na extinção de espécies animais, vegetais e microrganismos ao serem destruídos seus habitats (LS 34), carregando como consequência a perda de biodiversidade.

Outro ponto é o questionamento do alto grau de intervenção e manipulação da natureza com fins de satisfação de interesses humanos, que se bem procura solucionar problemas,

ao não compreender suficientemente as dinâmicas ecossistêmicas, termina produzindo outros problemas, que parecem ir requerendo uma contínua manipulação para resolver os problemas criados por nós mesmos (LS 34). Tal manipulação contínua prolonga em realidade o uso imprudente e irresponsável da técnica. A encíclica assinala que semelhantes precauções de uso responsável da técnica devem ser consideradas na manipulação genética das espécies (LS 131), e recomenda a prudência que seria o estabelecimento de limites éticos à capacidade humana de intervir e manipular outras espécies.

Por último, a mesma encíclica destaca o paradoxo da crise ecológica, que é induzida pelos interesses econômicos de grupos de poder - que já gera injustiça social -, que mediante o uso irracional da técnica em função da exploração da terra tem gerado afecções no ciclo natural, as mudanças naturais terminam afetando e gerando mais injustiça social nos setores menos favorecidos que não tem como se adaptar à mudança climática (LS 25). O paradoxo é que, sendo a crise ecológica induzida pela injustiça social, gera injustiça ambiental, em última instância acrescenta a justiça social.

Até agora temos abordado os apelos acusativos de como não tem que ser as relações produtivas agrárias, que não devem gerar injustiça nem sociais, nem ambientais. Mas, como positivo, a tradição profética apela a uma relação diferencial nas relações sociais, e no cuidado da terra. Esse cuidado reflete em relações socioprodutivas amáveis com a criação, nos limites da Aliança, estabelecendo trato digno entre as partes. Essas relações implicariam para nós o retomar ou criar práticas agrícolas de menor intervenção e impacto nos ecossistemas (LS 164), que preservem a diversidade biológica e cultural, e que permitam a vida digna e sustentável dos moradores da Casa Comum (LS 180).

5. AGROECOLOGIA RESPOSTA ÉTICA PRODUTIVA PARA O CUIDADO DA TERRA

O próprio da tradição profética tem sido desmascarar, denunciar, e assinalar rumos de esperança. É tarefa humana apropriar-nos dos chamados e usar nossa criatividade para construir as soluções e historizar a vontade divina. No caso dos apelos por uma agricultura diferenciada, socioambientalmente justa e solidária, ética e comprometida com os moradores de nossa Casa Comum, não é diferente. Corresponde a nós como humanidade construir os caminhos alternativos, buscar as soluções à crise ecológica, reverter os danos que as práticas agrícolas convencionais têm causado, retomar práticas ancestrais adequadas, criar métodos e práticas sustentáveis, apreender a conviver com a natureza, recriar nossas técnicas para o serviço responsável, limitar nossa ação para que todos os seres tenham lugar.

Nessa lógica de recobrar e inovar nossas práticas agrícolas, os postulados da agroecologia são próximos aos rumos e demandas proféticas. De fato é nossa intenção integrá-la como aliada ao discurso ecoteológico cristão, como uma alternativa técnico-prática-sapiential digna de ser considerada como proposta ético-produtiva ao serviço do cuidado da Casa Comum.

A agroecologia é definida como “um enfoque integrado que aplica simultaneamente conceitos e princípios ecológicos e sociais ao desenho e à gestão dos sistemas alimentários e agrícolas” (FAO, 2018, p. 1). Nela se procura compreender e avaliar de forma holística os efeitos das tecnologias sobre os sistemas agrícolas e a sociedade (ALTIERI, 2008, p. 23). Sua unidade de estudo são os agroecossistemas, entendidos como “uma construção social produto da coevolução entre as sociedades humanas e a natureza” (CASADO et al. In CALDART et al., 2012, p. 60). E tem por objetivo “otimizar as interações entre as plantas, os animais, os seres humanos e o meio ambiente, tendo em conta, ao mesmo tempo, os aspetos sociais que devem conseguir um sistema alimentar justo e sustentável” (FAO, 2018, p. 1). Portanto, suas práticas se encontram orientadas a restabelecer o equilíbrio homeostático dos agroecossistemas, de modo que não aborda as problemáticas agrícolas de forma isolada. Mas, desde uma perspectiva restaurativa das relações sinérgicas entre os agentes, tais práticas interagem no sistema, de modo que possam ser fortalecidas as interações e melhorar a resiliência dos agroecossistemas como um todo (ALTIERI, 2008, p. 24).

Como proposta de manejo e produção agrícola, a agroecologia se caracteriza pelo diálogo de saberes científicos, tradicionais e interculturais entre as partes. Sua abordagem e elaboração de propostas são contextualizadas, produzidas e adaptada aos fatores bióticos e abióticos que interagem em seu entorno. Os programas de trabalho transcendem o imediatismo e procuram gerar processos relacionais-produtivos nos parâmetros da sustentabilidade, onde os agroecossistemas sejam capazes de recuperar-se, produzir alimentos saudáveis, resistir as mudanças climáticas, onde se faça uso racional dos recursos, sem impactar negativamente no ambiente nem na sociedade. A FAO (2018, p. 2-12) destaca dez elementos característicos da agroecologia, agrupando-os em três conjuntos:

a. Características comuns, práticas básicas e critérios de inovação.

1. Diversidade.
2. Sinergia.
3. Eficiência.
4. Resiliência.
5. Reciclagem.
6. Criação conjunta e intercâmbio de conhecimentos.

Neste grupo encontramos os princípios ecológicos que enquadram a proposta (1-5) e uma orientação metodológica (6). Estes primeiros elementos recolhem o caráter técnico-científico e prático-tradicional da proposta. Mediante estes elementos se pretende construir agroecossistemas que preservem a prestação de serviços ecossistêmicos; gerar associações entre espécies para uma melhor adaptação; conseguir fazer uso racional dos recursos, cerrando os ciclos biológicos, diminuindo o desperdício e os custos ambientais; alcançar uma

maior capacidade de resistência e recuperação diante a mudança climática e as perturbações externas.

b. Aspectos contextuais.

7. Valores humanos e sociais.

8. Cultura e tradições alimentares.

Estes elementos apontam para o caráter ético-socioambiental da agroecologia em perspectiva intercultural. Postulando que o valor das práticas agrícolas têm que corresponder com o cuidado das pessoas e devem orientar a melhorar sua qualidade de vida. Tem-se presente que a forma de se realizar a existência humana se dá de forma plural, e que tal pluralidade se expressa em relações, valores e atitudes que favorecem a conservação das condições de vida digna para as pessoas e os bens naturais que as possibilita. Desse modo, integra-se o bem-estar humano ao bem-estar natural, pois nenhum equilíbrio pode ser alcançado sem garantir o cuidado de todas as partes implicadas.

c. Entorno favorável.

9. Economia circular e solidária.

10. Governança responsável.

Os elementos de entorno favorável, destacam que a construção de um sistema alternativo ético-produtivo para o cuidado da terra só conseguirá o alcance desejado se é respaldado por uma mudança consequente no paradigma de produção e consumo, do paradigma ilimitado a um sistema de usos eficientes e racionais dos recursos ajustados aos limites de nosso planeta. Mas, como indica ALTIERI, “a produção estável somente pode acontecer no contexto de uma organização social que proteja a integridade dos recursos naturais e estimule a interação harmônica entre os seres humanos, o agroecossistema e o ambiente” (2008, p. 27). Portanto, se faz necessária a implementação de políticas de respaldo e proteção das pessoas que empreendam o caminho de transição.

Até agora, apresentamos a proposta da agroecologia em si mesma. Mas uma leitura atenta disto que temos mencionado nos permite associar esta alternativa ético-produtiva às boas práticas que podemos assumir os cristãos desde os apelos ecoteológicos de nosso tempo, que nos impele converter nossa forma de viver e conviver na sociedade e com a natureza de um modo alternativo e sustentável.

Desde a perspectiva das práticas e relações agrícolas, a agroecologia se encontra formulada nos parâmetros relacionais da justiça socioambiental. Parte do reconhecimento de que as práticas agrícolas convencionais afetam e poluem o meio ambiente. Consequentemente, assume o desafio de construir agroecossistemas capazes de reverter o dano caudado no ambiente. Compromete-se com o uso de tecnologias e práticas produtivas responsáveis, que contribuam na solução dos problemas sem gerar outros. É consciente da complexidade das

relações que se estabelecem nos ecossistemas, por isso suas respostas são contextualizadas e ajustadas aos entornos socioambientais.

Em suas práticas, a agroecologia aplica tecnologias pertinentes, em primeiro lugar porque reabilita o acervo agrícola-cultural da humanidade presente nas sábias práticas de povos ancestrais. Neste sentido, a agroecologia nos lembra que praticamente cada cultura-povo desenvolveu modos particulares de relacionar-se com a terra, e a maioria deles o fizeram existosamente sem deteriorar a terra. Recuperando as tradições agrárias, a agroecologia faz um diferencial atenuando o empobrecimento da agricultura e pecuária local, e os danos causados pelos sistemas convencionais de produção monocultural intensiva e em grande escala.

Ao reabilitar as práticas agrícolas ancestrais, a agroecologia possibilita a reabilitação das culturas-povos, permitindo a subsistência dos pequenos produtores e dos povos originários, a conservação de seus territórios, mitigando sua marginalização, prática ideológica de desprezo que geralmente acompanha os empreendimentos de tecnificação do campo nos parâmetros da agricultura convencional.

A agroecologia tem em vista o cuidado da sociedade e o cuidado do meio ambiente, otimizando o uso dos recursos, fomentando a rotação e associação de culturas, a biodiversidade, com o qual também diversifica a oferta de alimentos como fontes nutricionais. A agroecologia assume o desafio de gerar uma agricultura alternativa, e o faz pela via da integração de diversos atores, pois a conversão tem que atingir todas progressivamente o maior número de pessoas, para, em consequência, atingir a transformação do maior número de instituições e conseguir restituir o equilíbrio homeostático do planeta.

A agroecologia é uma resposta a ser construída, que mobiliza nosso compromisso ético a favor de relações socioambientalmente justas. Por isso, no plano da ecoteologia olhamos que ela pode colaborar na historização do chamado a procurar estilos de vida, produção e consumo solidárias com o meio ambiente, que expressem amabilidade e cuidado por nossa Casa Comum. Acreditamos que propostas como estas fazem que a terra prometida, o paraíso, seja a terra toda, sempre que a cultivemos nos parâmetros da Aliança, nos limites da justiça socioambiental. Assim, esta manará leite e mel.

REFERÊNCIAS

ALTIERI, M. *Agroecologia*. 5ª ed. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

AMSLER, S; ASURMENDI, J; AUNEAU, J; MARTIN-ACHARD, R. *Os profetas e os livros proféticos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

ASURMENDI, J. *O profetismo*. Das origens à época moderna. São Paulo: Paulinas, 1988.

BALANCIN, E.; STORNILOLO, I. *Como ler o livro de Miquéias: um profeta contra o latifúndio*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1990.

_____; _____. *Como ler o livro de Amós: A denúncia da Injustiça social*. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 11ª impr. São Paulo: Paulus, 2016.

CÁCERES, Alirio. Entre ecologia e ecosofia: passos para uma hermenêutica ecoteológica. In: SUSIN, Luiz; MARÇAL, Joe (Orgs.). *Nosso Planeta, Nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 41-68.

CALDART, R; PEREIRA, I; ALENTEJANO, P; FRIGOTTO, G (Orgs.). *Dicionário da educação do campo*. 2ª ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012, p. 60-65.

COLLADO, V. *Escatologias de los profetas*. Valencia: Soler, 1972.

De FRAINE. Justiça. In VAM DEN BORN, A. (Red). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 858-861.

DECAMPS, A. Justiça. In LÉON-DUFOUR, X (Dir). *Vocabulario de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 499-507.

FAO. *Los 10 elementos de la Agroecologia*. Roma: FAO, 2018. Disponível em: <www.fao.org> Acessado em 21 de mai 2018.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Disponível em: <www.vatican.va>. Acessado em: 6 jul 2018.

GILBERT, M. Idolatria. In: LACOSTE, J (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. 2ª ed. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2014, p. 850-852.

JENSEN, J. *Dimensões éticas dos profetas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 132-134.

LEON-DUFOUR. *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 825.

PORTER, J. Justiça. In LACOSTE, J (Dir). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2014, p. 968-971.

QUIÑONES, Alejo e LÓPEZ, Fernando. *Amós e Miquéias, dois profetas lavradores*. São Paulo: Ediciones Paulina, 1993.

SICRE, J. Profetismo em Israel. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

TABORDA, F. *A Igreja e seus ministros: Uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2012.

WIÉNER, C. Idolatria. In LÉON-DUFOUR. *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 419-421.

A natureza e as implicações morais do agir econômico em Adam Smith

Daniel Vítor de Souza Paschoal¹

Resumo: Nosso trabalho de pesquisa teve por objetivo compreender e explicitar, primeiramente, a concepção precipitada e errônea do pensamento smithiano sobre o agir econômico, o que muitas vezes ocorre por causa de uma leitura superficial – e unilateral – da *Riqueza das Nações*, e em seguida apresentar o pensamento moral de Smith em seus conceitos básicos. Por fim, desejamos refletir, à luz de *A teoria dos sentimentos morais*, ainda que introdutoriamente, o que seria a conduta moral-econômica do agente, tal como refletida na obra deste notável pensador escocês.

Palavras-chave: Ética. Economia. Autointeresse. Espectador imparcial. Adam Smith.

Abstract: This article aimed to understand and explain, first, the hurried and erroneous conception of Smithian thought about economic action, which often occurs because of a superficial - and unilateral - reading of the work *Wealth of Nations*, and then to present Smith's moral thinking in its basic concepts. Finally, we wish to reflect, in the light of *The Theory of Moral Sentiments*, albeit introductively, what the agent's moral-economic conduct would be, as reflected in the work of this remarkable Scottish thinker.

Keywords: Ethics. Economics. Self-interest. Impartial Spectator. Adam Smith.

INTRODUÇÃO

Adam Smith, nascido no ano de 1723, foi um filósofo e economista escocês, considerado por muitos como o pai da economia moderna, devido ao grande reconhecimento de sua obra intitulada “Uma Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações”. A importância e influência de Smith se faz presente em diversos autores, influenciando o pensamento de personalidades como David Ricardo, Karl Marx, John Maynard Keynes, John Kenneth Galbraith, Amartya Sen e diversos outros. Smith é sempre tomado como um grande clássico, tanto como ponto de partida para novas teorias econômicas, ou reaparecendo em uma nova roupagem e reformulações realizadas por autores que se influenciaram por sua teoria.

Mas o que muitos não sabem, ou muitas vezes se abstrai, é que Smith, anteriormente, foi professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow – o que o ajudou a desenvolver

¹ Daniel Vítor de Souza Paschoal foi orientando do Prof. Dr. Édil Guedes em sua iniciação científica, realizada entre 2017 e 2018, como estudante de Filosofia e como bolsista do CNPq. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “Fundamentos filosóficos da relação entre Ética e Economia”, dentro da linha de pesquisa Ética. Daniel concluiu a sua Graduação em Filosofia (Licenciatura) pela FAJE em 2018. E-mail do autor: danielvitor2009@gmail.com

a sua obra moral intitulada “A teoria dos sentimentos morais” –, e que ele projetava compor uma trilogia sobre a vida social humana, plano anunciado em 1790, e que não pôde ser concretizado em razão de seu falecimento neste mesmo ano.

O EQUÍVOCO INTERPRETATIVO SOBRE A AMORALIDADE DO AGIR ECONÔMICO EM SMITH

Adam Smith foi sem dúvida um dos grandes expoentes do pensamento econômico do século XVIII. Em sua obra “Riqueza das Nações”, o autor realiza uma cuidadosa análise sobre as questões relacionadas à divisão do trabalho, ao funcionamento das sociedades comerciais, além de diversos outros conceitos, que caracterizam sua forma de entender a sociedade alicerçada no âmbito econômico.

Um dos grandes problemas que envolvem o pensamento smithiano, que nem se apresenta como algo relacionado à sua teoria em si, é o grande equívoco cometido por muitos na interpretação do pensamento econômico do autor, muitas vezes deliberadamente afastada da consideração de sua obra anterior, a partir da suposição, tantas vezes difundida, de que os dois trabalhos de Smith não são compatíveis entre si.

E, partindo dessas leituras, digamos, apressadas, surgiu uma forte visão caricata do agente econômico smithiano, como um indivíduo que se apresenta como um agente amoral, visando unicamente à sua satisfação pessoal ou ao seu *autointeresse*, expressão que será melhor trabalhada no decorrer do nosso texto, e que por muitas vezes é entendida como equivalente a *egoísmo*.

Grande parte dessa visão caricata do agente econômico parece fundamentar-se por uma passagem da Riqueza das Nações, muito citada, presente no segundo capítulo do primeiro livro, que diz:

O homem, entretanto, tem necessidade quase constante da ajuda dos semelhantes, e é inútil esperar esta ajuda simplesmente da benevolência alheia. Ele terá maior probabilidade de obter o que quer, se conseguir interessar a seu favor a autoestima dos outros, mostrando-lhes que é vantajoso para eles fazer-lhe ou dar-lhe aquilo de que ele precisa. E isto o que faz toda pessoa que propõe um negócio a outra. Dê-me aquilo que eu quero, e você terá isto aqui, que você quer - esse é o significado de qualquer oferta desse tipo; e é dessa forma que obtemos uns dos outros a grande maioria dos serviços de que necessitamos. Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua autoestima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles. (SMITH, 1983, p. 50)

A partir de uma leitura descontextualizada, esse indivíduo é interpretado como alguém que só realiza uma ação levando em conta apenas o interesse próprio, e ignora qualquer outra motivação, princípio ou critério associado às categorias fundamentais do pensamento moral do filósofo. Mas o indivíduo para Smith pouco se assemelha com aquele presente em outras concepções, como a de Thomas Hobbes, por exemplo, que afirmava que o indivíduo é naturalmente insociável, não propenso por natureza à relação e ao intercâmbio.

Smith, no início do segundo capítulo de “A Riqueza das Nações”, afirma o contrário: o ser humano tem uma inclinação inata ao intercâmbio, à troca, e esta característica decorre de sua natureza racional e comunicativa, decorre do fato de sermos dotados de capacidades como falar e raciocinar, e do modo como nos relacionamos com os outros, o que ocorre por meio da razão e da palavra.

Mas Smith não pensa no contrato social como um pacto, como fundador da sociedade civil, o autor o vê como uma conquista mais progressiva, ele entende o contrato como um desenvolvimento da relação própria entre os agentes que, por meio do desenvolvimento desta relação que é conforme à sua natureza, vai civilizando-se.

O agente racional para o economista, vincula-se ao outro pela palavra e pelo acordo, como um comércio de ideias – aspecto importante na visão de Smith –, que é essa relação mercantil que não se apresenta como estritamente material. Muito pelo contrário, o desenvolvimento dessas relações materiais se dá envolvido por essa lógica da comunicação, própria dessa troca característica do agir humano.

Outro aspecto que se apresenta na difusão caricata da obra smithiana, tomada novamente de forma até mesmo contrária ao pensamento original do autor, relaciona-se à figura da *mão invisível*, assumida como um conceito e que aparenta, na perspectiva do leitor desatento, como um processo mágico que regula completamente o egoísmo presente nesses agentes econômicos, levando as suas ações no final do processo ao bem público, à realização do interesse de toda a sociedade.

Como se não bastasse, recorrem a Bernard de Mandeville, autor do livro “A fábula das abelhas”, como um autor fortemente influente do pensamento de Adam Smith. Muitos chegam a confundir a perspectiva de Smith com a de Mandeville, e consideram que, para o filósofo escocês, os vícios privados resultam nos benefícios públicos, como concluíra Mandeville em sua *Fábula da Abelhas*.

Mas, na verdade, Smith se mostra um grande crítico de Mandeville, e apresenta, de forma inequívoca, sua dura visão sobre tal pensamento, como podemos ver nessa passagem da obra “Teoria dos Sentimentos Morais”:

Há, contudo, um outro sistema que parece remover toda a distinção entre vício e virtude, e cuja tendência é, por isso, totalmente perniciosa. Falo do sistema do Dr. Mandeville. Embora as noções desse autor sejam errôneas em quase todos os aspectos, há uma natureza

humana, todavia, algumas manifestações que, quando vistas de certa maneira, parece à primeira vista favorecê-las. Estas, descritas e exageradas pela eloquência viva e bem-humorada, posto que vulgar e rústica do Dr. Mandeville, lançaram sobre suas doutrinas um ar de verdade e probabilidade, muito capaz de lograr os poucos versados. O Dr. Mandeville considera que tudo o que se faz por senso de propriedade, por respeito ao que é recomendável e louvável se faz por senso de propriedade, por respeito ao que é recomendável e louvável, se faz por amor ao louvor e à aprovação, ou como ele diz, por vaidade. Observa que o homem naturalmente está muito mais interessado em sua própria felicidade do que na de outros, e que é impossível, em seu foro íntimo, preferir realmente a prosperidade destes à sua própria. (SMITH, 2002, p. 457)

Smith defende que, nesse plano das relações econômicas, o interesse privado acaba levando a um bom resultado coletivo de fato, mas isso não significa que se defenda a pertinência de um interesse privado que se motive de forma absoluta e cega. Isto significa que o agente deve buscar aquilo que lhe interesse, e lhe cabe, mas dentro de um mundo de leis e de forma moralmente condicionada, não em um contexto alheio à consciência moral. O ser humano não se abstrai de si mesmo nesse momento, no sentido de ignorar os seus sentimentos e juízos morais, nem mesmo as leis da sociedade onde ele está inserido.

Um indivíduo que realize uma ação autointeressada, realiza uma ação que para Smith é uma ação comum, e que deve ser ponderada com as ferramentas morais que estejam polidas por um espectador imparcial amadurecido – conceito este que será adiante elucidado – podendo ser considerada em grande parcela das ocasiões uma ação própria ou justa.

Com relação à *mão invisível*, observe-se que o filósofo escocês usa esta expressão apenas três vezes ao longo de todas as suas obras. A primeira citação foi em um tratado de astronomia que não chegou a publicar. Nesse texto, ele está se referindo a uma certa espontaneidade da vida natural, uma lei que ordena as coisas. Segundo ele, os antigos e pagãos, com visão geralmente politeísta, achavam que aquilo era da propriedade das coisas, por exemplo; um objeto cai por que possui um determinado peso, não se pensava numa lei gravitacional; e isso se contrasta com essa visão nova, que enxerga essa lei como uma “mão invisível”, que ordena e regula, enquanto os antigos achavam que essa “ação divina” só aparecia em eventos irregulares da natureza, vulcão, eclipse, maremoto, dentre outros. Eles tinham uma ideia de que nessa hora algum deus estaria agindo, e essa seria a mão invisível para eles.

Adam Smith traz essa expressão mais outras duas vezes, uma delas na “Teoria dos Sentimentos Morais”, já relacionada com o tema da economia. Dessa vez ele a associa a uma Providência, como se fosse a mão invisível do autor da natureza, dispondo as coisas de um tal modo que elas no final se justifiquem. De fato, ele fala sobre o egoísmo, mas os leitores costumam interpretar de forma invertida. Ele cita os ricos e poderosos de fato, mas o modo

que essa vida comercial, que é a forma mais natural que o ser humano se desenvolve, exige que aquele excedente dos recursos dos bem afortunados financeiramente tenha que circular, por que é da lógica desse movimento econômico, e essa lógica é a mão invisível, essa lei da economia, essa forma como ela está organizada.

Na verdade, ele não afirma que isto ocorre *por causa do egoísmo* desses agentes as coisas ficariam boas, mas sim, *apesar do egoísmo* que reduz a sensibilidade e a consciência moral desses agentes. Quando se dão as suas ações no plano econômico, os resultados dessas ações favorecem também aos mais simples – voltamos a ressaltar – pela necessidade de aquele excedente circular, apesar de o egoísmo existir, não que a partir dele a lógica econômica irá se desenvolver. Ela, de certo modo, limita os seus efeitos e induz o indivíduo egoísta a estender aos demais os benefícios da sua busca por enriquecimento.

Esse indivíduo egoísta, querendo ou não, precisa fazer esse excedente passar para outras mãos, caso queira chegar aos seus interesses pessoais, porque isso é da lógica do comércio. Mas, na *Teoria dos Sentimentos Morais*, Smith associa isso ainda, em última instância, a uma providência divina: ele permitiu essa disposição dos elementos da vida social, pois, mesmo que ela pareça muito injusta e terrível, as coisas se encaminham para o bem. Ele não está defendendo o egoísmo como o que move tudo, mas dizendo que existe uma lógica que o limita, que o regula e o faz voltar-se à realização do bem coletivo, como podemos perceber nessa citação presente na seção quatro da Teoria dos Sentimentos Morais”:

Os ricos apenas escolhem no monte o que é mais precioso e mais agradável. Consomem pouco mais do que os pobres; e a despeito de seu natural egoísmo e rapacidade, embora pensem tão-somente em sua própria comodidade, embora a única finalidade que buscam, ao empregar os trabalhos de muitos, sejam satisfazer seus próprios desejos vãos e insaciáveis, apesar disso dividem com os pobres o produto de todas as suas melhorias. São conduzidos por uma mão invisível a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que teria sido feita, caso a terra fosse dividida em porções iguais entre todos os seus moradores; e assim. Sem intenção, sem saber, promovem os interesses da sociedade, e oferecem meios para multiplicar a espécie. (SMITH, 2002, p. 226)

Em *A Riqueza das Nações*, Smith aparentemente elimina esse elemento explicitamente moral e religioso. Ele não fala mais de uma *providência*, mas sim, mais claramente, de uma *lógica* na Riqueza das Nações. A expressão é usada em uma passagem presente no livro quarto, em que Smith fala do mercado exterior, como podemos ver:

Portanto, já que cada indivíduo procura, na medida do possível, empregar seu capital em fomentar a atividade nacional e dirigir de tal maneira essa atividade que seu produto tenha o máximo valor possível, cada indivíduo necessariamente se esforça por aumentar ao

máximo possível a renda anual da sociedade. Geralmente, na realidade, ele não tenciona promover o interesse público nem sabe até que ponto o está promovendo. Ao preferir fomentar a atividade do país e não de outros países ele tem em vista apenas sua própria segurança; e orientando sua atividade de tal maneira que sua produção possa ser de maior valor, visa apenas a seu próprio ganho e, neste, como em muitos outros casos, é levado como que por mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções. Aliás, nem sempre é pior para a sociedade que esse objetivo não faça parte das intenções do indivíduo. Ao perseguir seus próprios interesses, o indivíduo muitas vezes promove o interesse da sociedade muito mais eficazmente do que quando tenciona realmente promovê-lo. (SMITH, 1983, p. 379)

As pessoas preferem produzir em sua terra do que lá fora, mas por quê? Não é imediato o porquê desse pressuposto. Elas assim o preferem, por que aqui a produção está perto dos olhos de quem é o dono dela, porque, como ele diz, a pessoa conhece melhor os processos e os controla melhor, nesse sentido está preocupado com seu interesse, mas ele acaba produzindo na sua localidade, e gerando riqueza para sua terra e conseqüentemente aos seus cidadãos.

Portanto, ele prefere estabelecer contratos na sua proximidade, lidar com pessoas e colaboradores da redondeza, porque ele julga conhece-los melhor. Julga assim poder conhecer melhor o *caráter* dessas pessoas. Ele prefere se relacionar com pessoas em quem ele pode confiar, também em sob leis e em um regime jurídico que ele conhece e no qual sabe como proceder, inclusive se e quando for enganado. Assim, se ele acredita que é preferível agir assim, em comparação a um lugar desconhecido, com pessoas mais desconhecidas, leis desconhecidas – então não se trata de um processo automático.

Smith pressupõe uma moralidade antecessora desse processo mercantil local, pois a base do lucro desse agente eventualmente egoísta está fundamentalmente relacionada com a interação com os outros indivíduos ali presentes, demonstrando assim um certo nível de preocupação com essas outras pessoas. E ainda se diga que esta condição mais egoísta não identifica ou define todo agente humano; ela é sempre referida aos ricos e poderosos na obra de Smith.

Ele está preocupado, é claro, em ter uma melhor condição de produção, mas ele não está necessariamente descuidado em relação às pessoas com quem ele escolhe se relacionar, embora ele esteja motivado pelo interesse próprio, ele acaba realizando coisas que vão ao encontro do interesse de outros.

Também está preocupado com sua segurança, sua segurança jurídica, por que ele pode ser enganado por alguém de forma injusta, e em sua terra, ele conhece o estado de direito, ele conhece a lei e sabe como buscar reparação melhor que em outro lugar, quando Smith fala da mão invisível, ele fala de como curiosamente uma pessoa, mesmo buscando *apenas* ao

interesse próprio – que é o que normalmente ocorre com alguns indivíduos nessa sociedade comercial – o faz por canais que regulam e limitam a sua ação, e que podem levá-la a benefícios coletivos. Mas o filósofo não diz que tudo se resolverá dessa forma; essa mão invisível é uma metáfora para falar de certa espontaneidade que essas relações adquirem dentro dessa lógica social comercial. Não se diz que isso resolva tudo, que o ser humano sempre vai agir de forma autointeressada, ou ainda egoísta, e que tudo vai resultar numa forma harmônica e bonita de sociedade para todos.

IMPLICAÇÕES MORAIS NO AGIR ECONÔMICO

Depois de buscar elucidar parte dos problemas interpretativos que rodeiam a compreensão dos elementos presentes na concepção econômica de Smith, podemos afirmar que, para compreendermos qual é a natureza do agir econômico, e como suas motivações podem ser vistas em um quadro mais amplo, é necessário trabalhar sua obra econômica à luz da sua obra moral, visto que, em “A Teoria dos Sentimentos Morais”, o autor desenvolve todo um pensamento a respeito de categorias básicas com as quais podemos compreender a sua visão mais abrangente do agente humano e de seu agir.

Uma dessas categorias, que se revela de enorme importância em sua obra, é a *simpatia*, o primeiro tema que Smith busca elucidar em sua obra moral.

Smith pressupõe uma disposição natural do indivíduo a se interessar pela sorte alheia. Mesmo que essa ação não lhe traga nenhuma recompensa, ou que não se associe à conveniência de seus interesses particulares, o ser humano está propenso a se interessar pela situação dos que estão ao seu redor – de modo geral, a felicidade dos outros se torna necessária para si mesmo.

Dessa forma, a simpatia para o filósofo não é uma boa vontade, não é uma disposição benevolente em sua mais completa definição, a simpatia não ela própria é um sentimento moral, mas sim uma característica natural do agente, definindo-se como uma condição para qualquer sentimento moral. A simpatia é a capacidade inata que temos, é o recurso natural que possuímos que significa a disposição e a capacidade de nos colocarmos, pela imaginação, no lugar do outro.

O autor deixa claro que, mesmo sendo esta uma propensão natural, podemos aprender a exercitar a simpatia, no sentido de desenvolvê-la, e a forma apresentada para isso é enxergando com mais elementos e com mais profundidade essa dinâmica de se colocar no lugar do outro. Uma pessoa mais embrutecida, que não consegue enxergar com mais elementos e que não é capaz de ver a situação do outro com uma riqueza de nuances e detalhes, demonstra possuir essa sensibilidade menos desenvolvida. Mesmo havendo tal disposição, exige-se o esforço de desenvolvê-la e realmente tentar entender, com mais profundidade, a condição do outro.

A simpatia é também uma condição do agente humano. Mesmo um indivíduo muito egoísta, reflete Smith, tem a capacidade, e ele não é completamente indiferente a sorte alheia, sendo capaz de se imaginar no lugar do outro, utilizando-se disso como uma maneira de saber avaliar e julgar a ação alheia.

Mas a simpatia tem outro sentido, uma reflexividade que não significa apenas como o espectador sabe se colocar no lugar do agente. Somos também introduzidos em sua obra ao conceito de *espectador imparcial*. Podemos observar esta breve introdução smithiana ao conceito:

Da mesma maneira, a insolência e a brutalidade da ira quando persistimos sua fúria sem controlar ou restringi-la, é o mais detestável dos objetos. Mas admiramos aquele ressentimento nobre e generoso, que governa a reparação das grandes ofensas, não pela raiva que podem despertar no peito dos sofredores, mas pela indignação que naturalmente provocam no espectador imparcial; que não permite que nenhuma palavra ou gesto lhe escape para além do que esse sentimento mais equitativo ditaria; que nunca, nem mesmo em pensamento, intenta maior vingança, nem deseja infligir nenhum castigo maior do que aquela cuja execução qualquer pessoa indiferente veria agrado. (SMITH, 2002, p. 25-26)

Para constituirmos um espectador completo, como sugere Smith, temos que nos representar agindo, como se fôssemos a pessoa da ação, mas quando agimos, só atuamos moralmente quando nos vemos de fora, não do ponto de vista do ator imediato, mas do ponto de vista do juiz imparcial, que eu já tenho elaborado, pois tenho uma vivência e uma reflexão do que é o humanamente esperado, do que a humanidade gostaria de ver, como se houvesse uma figura que representasse a melhor imagem do humano em mim que eu possa ter, é aquilo que a humanidade espera de mim, mas não o que alguém se quem eu possa obter algum benefício espera de mim, porque não é, de forma alguma, um agir por conveniência.

Não é, portanto, um agir para se apresentar bem para o outro e obter dessa forma alguma vantagem ou aprovação, mas é um agir para ficar bem com essa referência de humanidade presente à própria consciência moral, e essa referência só pode ser desenvolvida na experiência, utilizando as ações dos outros como matéria-prima da nossa sensibilidade e da nossa reflexão:

Se fosse possível que uma criatura humana vivesse em algum lugar solitário até alcançar a idade madura, sem qualquer comunicação com sua própria espécie, não poderia pensar em seu próprio caráter, a conveniência ou demérito de seus próprios sentimentos e conduta, a beleza ou deformidade de seu próprio espírito, mais do que na beleza e deformidade de seu próprio rosto. Todos esses são objetos que não pode facilmente ver, para os quais naturalmente olha, e com relação

aos quais carece de espelho que sirva para apresentá-los à sua vista. É colocado ante o semblante e comportamento daqueles com quem vive – que sempre registram quando compartilham ou desaprovam seus sentimentos –, é aí que pela primeira vez verá a propriedade ou impropriedade de suas próprias paixões, a beleza ou deformidade de seu espírito. (SMITH, 2002, p. 140)

Há os espelhos que a sociedade nos dá, por um lado, mas, por outro, necessita-se da elaboração do agente também; não é uma condição passiva, pois esse indivíduo será melhor formado moralmente, quanto melhor for por ele elaborada essa referência e quanto mais refinada se tornar a sua sensibilidade.

Diante de todos esses conceitos, chegamos a uma grande questão fundamental para o desfecho do trabalho: de que maneira esse agente moral se relaciona com a economia? Como Smith, em suas obras, pensa na relação entre essas duas esferas da vida? Tais esferas possuem de fato uma relação? Ou podemos pensar um indivíduo ora moral, ora movido estritamente pela conveniência econômica?

Analisando o pensamento smithiano, fica evidente em diversas ocasiões que o agir econômico tem completa relação com o aspecto moral, pois a relação econômica é uma relação livre, é um contrato estabelecido por duas figuras, que para poder estabelecerem uma relação, precisam saber avaliar se é justa a demanda apresentada, se um indivíduo, pondo-se no lugar do outro, por intermédio da simpatia, estaria do mesmo modo satisfeito, se aquilo que me pede ou oferece é devido, categoria essa mediada pelo espectador imparcial, que quando se faz uma referência bem cultivada, nos oferece elementos sensatos e justos de avaliação. Com efeito, essa justa medida exige que eu saiba me colocar no lugar do outro.

É evidente que somos movidos por um interesse próprio, precisamos primeiramente oferecer a nós mesmos certos elementos fundamentais para nossa sobrevivência e bem viver, necessitamos de nos alimentar, de possuir um abrigo, que nos conforte tanto nos dias quentes quanto nos frios, necessitamos de intervir pelos outros indivíduos com os quais cultivamos relações de afeto. É fundamental o autointeresse, entendido como o interesse pelo que diz respeito à minha própria sorte. E ele constitui a manifestação natural daquelas paixões de que o indivíduo é dotado que têm a si mesmo como objeto.

Na “Teoria dos Sentimentos Morais”, essas paixões egoístas (*selfish passions*), apresentadas no final da segunda seção, podem ser mal interpretadas, pois se costuma tomar *selfish* em um sentido apenas negativo. Mas o sentido original é mais neutro, significando aquilo que diz respeito a si mesmo, numa tradução mais precisa. Para Smith, é bom salientar, não há paixões boas ou más em si mesmas. É na ação que elas se tornam boas ou más, dependendo da *propriedade* de sua manifestação.

De fato, a existência das paixões egoístas não exclui a minha preocupação com o outro; se excluísse, os indivíduos estariam pouco se importando pelo outro, não haveria a

possibilidade de uma troca deliberada, livre e entendida como justa. Essa relação mercantil seria mais o que se espera na relação de troca: dada a condição de que ela é livre, esperamos que a pessoa faça algo que pressupomos ser justo, e o outro agente pressuponha o mesmo da nossa parte. O que ambos esperam que se ajuste ali é a troca como uma conciliação de propósitos e interesses.

Podemos também analisar o outro como apenas um indivíduo movido pelo seu interesse privado: se ele estivesse movido unicamente por esse propósito, e apenas a ele atento, buscaria por outros caminhos, usar de calúnia, roubo ou cometer qualquer ato imoral.

Mas o indivíduo participa do propósito de estabelecer um acordo com o outro, de oferecer algo que possa lhe beneficiar também. Se analisarmos sob essa ótica, qualquer relação econômica entre indivíduos, se bem estabelecida, pressupõe um caráter moral envolvido no próprio ato do intercâmbio.

Então, se as relações econômicas acontecem da melhor maneira como Smith enxergava, da forma mais civilizada, tentando buscar nosso interesse, é normal que busquemos o próprio interesse, e a economia trata disso, mesmo quando realizada de forma mais tradicional, como em uma economia de subsistência apenas.

Mas não a realizamos dessa maneira na sociedade moderna. Valemo-nos do mercado e da especialização produtiva, e se só confecciono sapato e o outro o pão, é necessário trocar o excedente, e será preciso que esses agentes se coloquem no lugar do outro, saibam julgar se a motivação é adequada.

Uma ação autointeressada não é necessariamente amoral ou imoral. Porque ela é uma ação, então está relacionada ao outro, portanto o agir autointeressado pode ser reconhecido no outro como adequado, como justo e correto, como próprio para aquela situação.

O resultado de todo esse processo, para o Smith economista, pode ser o caminho da prosperidade. Isto não significa que ele pense que essa ação autointeressada não resulte em um bem-estar coletivo, mas ele não toma isso como uma justificativa para imoralidade e o vício. Como vimos, o indivíduo para Smith não é esse puro agente egoísta, e apenas os indivíduos mais bem formados moralmente são capazes de construir uma boa cidade, um lugar justo onde os indivíduos possam se ajudar mais do que se atrapalhar, e que prezam pela justiça.

CONCLUSÃO

Fica-nos evidente, na obra do autor, tanto em seus escritos voltados para o âmbito moral, quanto naqueles voltados para o econômico, a grande preocupação com o aspecto moral do indivíduo, preocupação essa, muitas vezes não percebida por uma leitura descuidada.

Em seus textos, essa forte ligação da vida econômica com a vida moral se apresenta de uma forma nem sempre tão explícita, mas se revelam aspectos indissociáveis em uma leitura que busque uma compreensão satisfatória.

Esta relação se evidencia pela grande atenção do autor à sua obra moral, cuja preocupação em reeditá-la se manteve presente ao longo de toda sua vida, o que apenas reafirma o grande interesse que Smith possuía em tratar tal tema.

Smith foi um autor que teve muito o que dizer sobre o aspecto econômico da vida social no período em que viveu, e é um autor que também ofereceu grande contribuição no que diz respeito à moralidade. Estudá-lo hoje, ao nosso ver, faz-se indispensável para uma boa compreensão das relações entre moral e economia na sociedade moderna.

REFERÊNCIAS

SMITH, Adam. Teoria dos sentimentos morais, ou, Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos: acrescida de uma Dissertação sobre a origem das línguas. Trad. Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. A riqueza das nações. Investigação sobre sua natureza e suas causas. Trad. Luiz Joao Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Economistas, Livro I)

BIANCHI, Ana Maria. A pré-história da economia. De Maquiavel a Adam Smith. São Paulo: Hucitec, 1988.

BIANCHI, Ana Maria e SANTOS, Antônio T. L. Araújo dos. Adam Smith: filósofo e economista. Revista IHU, ano 3 - nº 35 - 2005 - 1679-0316.

OLIVEIRA, Júlio Ferreira. Ethos e politeia. Os fundamentos da concepção marxiana da economia. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

SEN, Amartya Kumar. Sobre ética e economia. Trad. L. T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

A originalidade do cristianismo: em torno da identidade cristã

Andre Herculano Samalambo¹

Resumo: Nossa pesquisa consistiu em tomar consciência do que é constitutivo da identidade e da práxis cristãs, identificando os sintomas e as causas principais que estão a exigir de nós hoje uma maior compreensão de nós mesmos enquanto cristãos que querem contribuir, com lucidez, coragem e generosidade, para com o anúncio do Evangelho. Assim, em torno de cinco pontos procurámos expor o resultado de nossa pesquisa.

Palavras-chave : Cristianismo. Práxis cristã. Identidade cristã. Evangelho.

Abstract: Our research consisted of becoming aware of what constitutes Christian identity and praxis, identifying the symptoms and as the main ones that are demanding from us today a greater understanding of ourselves as Christians who want to contribute, with lucidity, courage and generosity, to the proclamation of the Gospel. Thus, around five points we try to expose the results of our research.

Keywords: Christianity. Christian praxis. Christian identity. Gospel.

Para respondermos à pergunta acerca do que é constitutivo da identidade cristã haveremos de entrar numa reflexão essencialmente cristológica: que ou quem faz cristão?

1. QUEM FAZ CRISTÃO?

Inicialmente, pensamos ser de fundamental importância apresentarmos uma clarificação etimológica para melhor entendermos a problemática que queremos desenvolver.

A pergunta versa sobre o significado do adjetivo “cristão”. A palavra “cristão” deriva da palavra grega (Χριστός), que significa literalmente: “alguém que foi ungido” (LOUW; NIDA, 2013, p. 484). No Novo Testamento, (Χριστός), é tradução de (Μεσσίας) (em hebraico), é

¹ Andre Herculano Samalambo foi orientando do Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki em sua iniciação científica como estudante de Teologia, que realizou entre 2018 e 2019 como voluntário,. Seu plano de trabalho vinculou-se ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “A nomeação cristã de Deus”, que integra a Linha de Pesquisa “Interpretação da tradição cristã no horizonte atual”, do PPG em Teologia da FAJE. André concluiu a sua Graduação em Teologia pela FAJE em 2019, e é também Graduado em Filosofia na Faculdade Jesuíta São Pedro Canísio, Kinshasa-República Democrática do Congo (2011-2015). E-mail do autor: andreherculano143@gmail.com

um “título de Jesus” (LOUW; NIDA, 2013, p. 484). Nesta perspectiva, (Χριστός) (Cristo), nos remete à Jesus, crucificado, morto e ressuscitado. Jon Sobrino ressalta que só se entende “o adjetivo ‘cristão’ enquanto remonta a Jesus” (SOBRINO, 1983, p. 129). O cristão não se compreende fora do homem Jesus Cristo, ou seja, é ele quem faz cristão. Inclusive o movimento iniciado por ele denominado ‘cristianismo’, só se entende a partir dele próprio. Hans Kung sublinha que:

el cristianismo sólo sigue siendo cristiano cuando se mantiene expresamente vinculado al único Cristo. Y este Cristo no es un principio cualquier, ni una intencionalidad, ni una actitud, ni el punto final de una evolución. Es, por el contrario, una persona bien definida, inconfundible, insustituible, con nombre propio. [...]. Lo distintivo del cristianismo es Cristo mismo (KÜNG, 1975, p. 19).

Jesus Cristo é quem realmente faz alguém cristão. Cristãos são, pois, os que procuram identificar-se com a pessoa e a causa de Jesus, o Cristo. O cristão só é cristão na referência a Jesus Cristo. Mas, quem é o Jesus Cristo? Quem é aquele que faz cristão?

1.1 QUEM É O CRISTO?

Sabemos que Cristo diz respeito a Jesus de Nazaré ou ao nazareno, como era chamado pelos seus contemporâneos. É a forma transliterada do grego Χριστός, em hebraico *Měxī ā* (Messias). Seu significado, em algumas línguas, é “o escolhido de Deus ou aquele que é esperado, alguém do qual todos esperavam receber ajuda e libertação” (LOUW; NIDA, 2013, p. 484). Nas palavras de Hans Küng: “Cristo no es otro que el historico Jesús de Nazaret: ni sacerdote, ni revolucionario político; ni monje asceta; ni moralista piadoso; sino provocador en todos los sentidos” (KÜNG, 1975, p. 27).

Küng faz ver que “Cristo” se diz do Jesus de Nazaré histórico. Deste modo, ele elimina possíveis aplicações do título a outras personalidades do âmbito religioso e/ou sociopolítico. Longe de ser um sacerdote, como os que haviam em seu tempo, Jesus foi leigo e iniciador de um movimento de leigos. Longe de ser um revolucionário político, Jesus pregou a não violência e o amor aos inimigos (cf. KÜNG, 1975, p. 28). Ademais, Jesus não foi monge, “nunca se retirou do mundo, nem ele mesmo se apartou do mundo ou enviou a alguém que quisesse ser perfeito ao mosteiro de Qumrân” (KÜNG, 1975, p. 28). Küng sublinha que Jesus é manifestadamente mais próximo a Deus do que os sacerdotes, mais livre frente ao mundo que os ascetas, mais moral que os moralistas, mais revolucionário que os revolucionários (cf. KÜNG, 1975, p. 28).

E, assim, devemos dizer que Cristo é o Jesus de Nazaré, homem enviado de Deus e esperado pelo povo de Israel. Ele foi verdadeiramente homem, um leigo que não se identificou com as estruturas sociorreligiosas e políticas de seu tempo. Uma vez respondida a pergunta

sobre quem é Cristo, quem é aquele que faz cristão, surge a questão sobre quem é o Cristão, quem é aquele que recebe o seu ser “cristão” de Jesus Cristo.

1.2. QUEM É O CRISTÃO?

Depois de mostrarmos que a vida cristã só se compreende em referência a Jesus Cristo, podemos agora indagar a respeito de quem é o cristão. A priori, trata-se de uma pergunta essencialmente antropológica, cujo fundamento deverá ser o próprio Jesus, o Cristo. Para Küng, “cristão é antes de tudo, e somente, o que procura viver sua humanidade, socialidade e religiosidade a partir de Cristo” (KÜNG, 1975, p. 17). Nesta perspectiva, entende-se que o cristão é um ser humano, social e religioso, cuja particularidade está em viver suas dimensões a partir de Cristo. O cristão procura viver seu ser pessoa plenamente conectado com a sociedade, contribuindo com a promoção da justiça social. Sua referência é Cristo, ou seja, Cristo é o princípio e o fundamento de sua vida. Mais adiante, Küng dirá que:

ser cristiano significa vivir, obrar, sufrir e morir como verdadero hombre siguiendo a Cristo en este mundo de hoy: sostenido por Dios y presto a ayudar a los hombres en la dicha como en la desgracia, en la vida como en la muerte (KÜNG, 1975, p. 17).

Em síntese, o cristão é aquele que vive a sua existência a partir de Cristo, seguindo a Cristo, que é a totalidade de sua vida.

Sabemos, entretanto, que a identidade cristã carrega consigo o paradoxo de se formar a partir da profissão de fé em Jesus Cristo como verdadeiramente divino e verdadeiramente humano. Quando o paradoxo deixa de ser paradoxo, o cristianismo se desloca para um de seus polos. A identidade entra em crise, um mal-estar é experimentado. A Igreja cristã vive esse mal-estar atualmente. É preciso tentar buscar as causas, as raízes do mesmo.

2. AS RAÍZES DA ATUAL CRISE RELIGIOSA

Para falarmos das raízes da atual crise religiosa, gostaríamos de dialogar com os autores Victor Codina e Carlos Palácio. De fato, eles estão de acordo de que a identificação do cristianismo com a cultura ocidental é uma das causas da crise religiosa cristã. Nesta perspectiva, vamos apresentar o ponto de vista de cada um deles.

a. Victor Codina

No seu artigo “*Desocidentalizar o cristianismo*”, Codina apresenta um rápido percurso histórico para contextualizar sua afirmação. Mostra que a Igreja primitiva, desde o seu nascimento, teve que fazer esforços de passagem da circuncisão ao batismo e abrir-se ao

mundo greco-latino. A enculturação da fé cristã ao mundo helênico influenciou os Padres da Igreja. O platonismo e o neoplatonismo exerceram grande influência na teologia dos mesmos. No entanto, com a ruptura entre a Igreja oriental e a Igreja romana, em 1054, esta última “acentuou ainda mais seus aspectos ocidentais latinos (jurisdicção, moralismo, centralização, racionalismo, essencialismo ...) junto com elementos das culturas dos povos germânicos” (CODINA, 2008, p. 11). Codina vai mostrar que a razão ocidental está em crise pelo fato de se tornar instrumental, isto é,

unidimensional, funcional, a serviço dos grandes impérios coloniais do passado e do presente, e desembarcou no capitalismo neoliberal de nossos dias, discriminador das maiorias da humanidade. O cristianismo ocidental aparece diante do mundo como identificado com esta razão ocidental hoje em crise” (CODINA, 2008, p. 12).

Diante deste quadro, Codina apresenta algumas consequências negativas dessa ocidentalização do cristianismo. São elas: intelectualismo, dualismo, predomínio de Deus todo-poderoso sobre o Deus amor, imperturbabilidade e insensibilidade diante do sofrimento humano. Vejamos brevemente cada uma delas:

A respeito do intelectualismo do Ocidente, escreve Codina:

O cristianismo ocidental converteu-se mais numa doutrina do que numa mística, mais em teoria do que em vida, mais em ideologia do que a práxis do seguimento de Jesus. A teologia é, sobretudo, inteligência da fé (*intellectus fidei*) mais do que reflexão sobre o amor (*intellectus amoris* de J. Sobrino). A fé é mais resplendor da verdade (*splendor veritatis*) do que revelação do amor de Deus (*splendor amoris*).

A conhecida frase de K. Rahner de que o cristão do futuro ou será místico ou não será cristão responde à mesma inquietude. Não se trata de cair no anti-intelectualismo, nem de opor a fé à razão, nem de negar o saber da razão de nossa esperança, mas de não converter a fé em algo puramente intelectual e racional (CODINA, 2008, p. 13).

Acerca do dualismo no pensamento ocidental nos diz Codina que o neoplatonismo, com sua visão negativa da matéria, marcou profundamente a teologia ocidental e que a influência de Agostinho no mundo latino ocidental contribuiu para uma visão pessimista da sexualidade. Também a história da salvação foi marcada profundamente por este dualismo entre história profana e história sagrada, entre plano da criação e o plano da salvação, entre o natural e o sobrenatural, entre a história e a escatologia sem repercussões históricas (cf. CODINA, 2008, p. 14). “Esta concepção está muito longe da visão antropológica unitária bíblica semita, onde o ser humano, homem e mulher, é imagem de Deus, o corpo, a sexualidade e o matrimônio são dons de Deus a serviço do amor” (CODINA, 2008, p. 14). É preciso notar

que existe unidade entre criação e redenção, que a glória de Deus é a vida da pessoa humana (Irineu), que o ser humano é caminho para a Igreja, que o Reino começa na história e que seu cume é a participação na vida divina, participação esta que os Padres orientais chamam de divinização do cristão (cf. CODINA, 2008, p. 14-15).

Referente à terceira consequência, a saber, o predomínio de Deus todo-poderoso sobre o Deus amor, Codina nos diz que a visão ocidental aplica a Jesus a imagem de Deus todo-poderoso da filosofia grega em vez de chegar à imagem de Deus a partir da revelação de Jesus. Por causa disso, a vida histórica de Jesus de Nazaré é, em grande parte, desvalorizada no Ocidente. Sua pobreza, debilidade, humilhação e kenosis são esquecidas. Além disso, observa Codina que há um esquecimento do Espírito no Ocidente, e, conseqüentemente, um cristomonismo, que leva a ressaltar as dimensões visíveis e exteriores da Igreja instituição (hierarquia, autoridade, poder, sacramentos, direito, magistério, leis morais, organização...), deixando ofuscadas as dimensões mais profundas, como experiência espiritual, carisma, profecia, comunhão, serviço, caindo-se no eclesiocentrismo (cf. CODINA, 2008, p. 16).

Por fim, Codina, para falar da imperturbabilidade e insensibilidade diante do sofrimento humano, recorda-nos a diferença entre o Deus cristão influenciado pela cultura grega, e o Deus cristão da cultura bíblica, entre o cristianismo ocidental e o cristianismo bíblico. Para ele, os deuses no Olimpo são insensíveis aos problemas e sofrimentos humanos, enquanto o Deus da bíblia liberta o povo da escravidão, está atento aos problemas do povo. Para Codina, o cristianismo ocidental é mais moralista, enquanto que o cristianismo bíblico é mais centrado no amor de Deus manifestado em Jesus Cristo.

b. Carlos Palácio

Carlos Palácio, no seu artigo “*A identidade problemática (em torno do mal-estar cristão)*”, reconhece a existência de uma mal-estar na Igreja. Neste artigo, ele apresenta cinco sintomas desse mal-estar na Igreja. São eles: o reducionismo institucional (eclesial), a privatização do cristianismo (individual), a desintegração da linguagem comum, a primazia da práxis frente à mística, e a transposição religiosa e sociopolítica. Vejamos brevemente cada um deles.

O primeiro sintoma concerne à visibilidade da Igreja, à sua face institucional. Palácio nos mostra que há insistência e preocupação com o funcionamento administrativo da instituição. Há uma separação entre o “aparato eclesiástico” e a comunidade cristã como experiência de fé.

A propósito escreve:

À força de insistir no hierárquico, no jurídico, na autoridade do magistério, na centralização romana etc., surge inevitável a pergunta: a “exterioridade” assim reforçada pode ser ainda expressão do Espírito que deve vivificar a Igreja?” (PALACIO, 1989, p. 155).

O segundo sintoma está relacionado com o que o autor chama de privatização do cristianismo. Trata-se de uma tendência retrativa para a interioridade, isto é, para o âmbito do privado, do individualista da vivência da experiência da fé. À título de exemplo, Palácio reconhece haver uma certa rejeição do Magistério, sobretudo, no campo da moral sexual. Por isso é que, diz ele:

O magistério eclesial pode multiplicar as suas palavras neste domínio. Nada impede que a prática concreta dos cristãos seja cada vez mais autônoma e distante das orientações oficiais. A Igreja, na sua dimensão hierárquica, não aparece mais como “corpo de sentido”, como mediação normativa capaz de inspirar um agir coerente com o evangelho (PALÁCIO, 1989, p. 156).

O terceiro sintoma é a desintegração da linguagem comum. Palácio sublinha o fato de haver uma “multiplicação e diversificação de linguagens” onde a linguagem tradicional não diz mais nada. Para desenvolver este sintoma, ele dialoga com dois autores: o teólogo C. Geffré e o filósofo H. C. de Lima VAZ. Citando Geffré, Palácio vai mostrar que “entre o desabamento de um “universo” ordenado teologicamente e o radical antropocentrismo da moderna concepção do mundo se abre uma nova era” (PALÁCIO, 1989, p. 156). Logo, não há mais um universo cristão onde havia lugar para as “Sumas teológicas”. Neste contexto, a teologia se faz de maneira hesitante e, diante da razão operacional que fragmenta o universo cultural, se torna teologias do genitivo. Citando Lima Vaz, Palácio faz ver que a teologia tomou de uma “linguagem de empréstimo” (PALÁCIO, 1989, p. 157) pelo fato de ver desprovida de sua linguagem própria. Consequência desta orfandade da linguagem da teologia se observa, por exemplo, na liturgia, que “oscila entre o hieratismo intimista e anacrônico dos textos oficiais e a vontade de fazer entrar na liturgia o contexto da vida, com todas as conotações ideológicas da realidade social” (PALÁCIO, 1989, p.157). Para Palácio, mesmo que se use uma linguagem mais engajada, ainda é preciso “que ela chegue a expressar a novidade da experiência cristã (PALÁCIO, 1989, p. 157).

O quarto sintoma é a primazia da práxis ou a inversão da “mística” tradicional (a substituição da contemplação pela ação). Palácio sublinha que o predomínio da razão técnica, da sua lógica instrumental é o fato cultural que está na base dessa inversão (cf. PALÁCIO, 1989, p.157). Com efeito, “a conhecida tese XI de Marx sobre Feuerbach soube traduzir com felicidade esta inversão: ‘os filósofos, até agora, nada mais fizeram do que interpretar (teoria, contemplação) o mundo; o importante, porém, é transformá-lo’” (PALÁCIO, 1989, p. 158). No cristianismo, esta nova sensibilidade moderna encontra ressonância ao ser “traduzida em termos de luta e de compromisso com as grandes “causas” do homem e da sociedade” (PALÁCIO, 1989, p. 158). Em consequência, aconteceu uma quebra das antigas expressões da vida espiritual, incapazes de manter a unidade dos cristãos. Neste contexto, portanto, há uma ascensão da práxis. O mundo não se autocompreende mais como religioso, muito menos como cristão. “Face à desagregação da espiritualidade tradicional, como interpretar essa

atração irresistível que exerce a práxis sobre os cristãos? A ação, a luta, o compromisso seriam a única maneira de polarizar as energias do dinamismo cristão?” (PALÁCIO, 1989, p. 158).

A transposição religiosa e a sócio-política do cristianismo constituem o quinto sintoma. Apresenta-se como a tendência de, por um lado, encerrar-se no *ad intra Ecclesia*, fechar-se ao profano em nome do sagrado, subir a montanha e recusar descer ao vale, e de, por outro lado, perder-se no *ad extra Ecclesia*, na revolução social e política, na implantação do reino de Deus na terra.

Percebe-se que as abordagens de Codina e Palácio se aproximam em vários pontos. O intelectualismo apontado por Codina possui relação com a desintegração da linguagem comum dos cristãos cuja base era a experiência, não o raciocínio. O dualismo nunca foi superado no pensamento teológico e criou uma dicotomia entre o sagrado e o profano, o celeste e o terrestre, o divino e o humano. Palácio nos diz que a identidade cristã é dialética, não dualista. Quanto ao predomínio do Deus todo-poderoso sobre o Deus amor, mencionado por Codina, encontramos o predomínio da instituição sobre a pessoa, do pragmático frente ao místico, em Palácio. Este não menciona a insensibilidade diante do sofrimento humano, como o faz Codina, mas lembra que a transposição sociopolítica do cristianismo, que volta sua atenção aos problemas sociais pode gerar outras formas de insensibilidade, como por exemplo, a insensibilidade à ação do Espírito, o exaurir-se da dimensão contemplativa da vida.

Em todo caso, necessitamos reaver nossa identidade e repensar nossas atitudes centrando-nos em Jesus Cristo e seu projeto do reino de Deus. Precisamos “voltar a Jesus Cristo”.

3. VOLTAR À JESUS CRISTO

Para podermos abordar esta volta à Jesus, nos basearemos em José António Pagola, no seu livro: *Voltar a Jesus, para a renovação das paróquias e comunidades*. Especialmente no capítulo 4, Pagola explica com mais profundidade em que consiste esta volta. Cinco subcapítulos são abordados: a necessidade de convertermo-nos a Jesus (a), para configurar uma nova relação com Jesus (b), introduzindo a verdade de Jesus em nosso cristianismo (c), e, assim, recuperar a identidade de discípulos e seguidores de Jesus (d) e experimentar o reavivamento da esperança em Cristo ressuscitado por Deus (e).

a. Converter-nos a Jesus Cristo

Pagola abre este ponto explicitando o desejo do Papa Francisco em fazer um *aggiornamento* no seio da Igreja para que ela responda aos desafios da sociedade atual. De fato, este *aggiornamento* passa por um processo de conversão, a saber, voltar à Jesus Cristo e recuperar a originalidade do Evangelho. Isto significa “voltar à única coisa que é a fonte e a origem da Igreja, a única coisa que justifica sua presença no mundo e na história” (PAGOLA, 2016, p.

46). Nesta perspectiva, Pagola insiste que esta conversão, dadas as mudanças socioculturais sem precedentes, não pode significar somente mudanças ou reformas na estrutura externa da Igreja e de seu governo. Trata-se mais bem de uma conversão desde dentro, isto é, trata-se de recuperar o Espírito de Jesus e suas atitudes mais essenciais para a vida da Igreja. Isso implica

promover um seguimento mais fiel de sua pessoa, recuperar seu projeto do reino de Deus como tarefa principal das comunidades cristãs, introduzir a compaixão como princípio de atuação em todos os níveis da Igreja, buscar entre todos uma Igreja pobre e dos pobres que não tenha medo de sair às periferias (PAGOLA, 2016, p. 47).

Este processo de conversão é um desafio para as nossas paróquias e comunidades chamadas a fazer este caminho de mudança, que passa pela renovação da qualidade de relação com Jesus. Aprofundemos mais este ponto no seguinte subtítulo.

b. Uma nova relação com Jesus

Para evitar que a palavra conversão se torne muito abstrata, Pagola sublinha que tal conversão a Jesus significa uma renovação da qualidade de nossa relação com Jesus, a fim de que as paróquias e comunidade possam conhecê-lo e, conhecendo-o, possam deixar-se seduzir e tocar por ele. Caso contrário, a Igreja morrerá. Assim, afirma Pagola que:

voltar a Jesus é reavivar nossa relação com Ele. Deixar-nos alcançar por sua pessoa. Deixar-nos seduzir não só por uma causa, um ideal, uma missão, uma religião, mas pela pessoa de Jesus, pelo Deus vivo nele encarnado. Deixar-nos transformar pouco a pouco por este Deus apaixonado por uma vida mais digna, mais humana e feliz para todos, a começar pelos últimos, os mais pequenos, indefesos e excluídos (PAGOLA, 2016, p. 47).

Para se começar a viver esta nova relação com Cristo, Pagola vai ressaltar a necessidade de “iniciar processos simples para melhor conhecer Jesus” (PAGOLA, 2016, p. 48), quer dizer, que as paróquias e comunidades possam conhecer o mais importante de nossa fé e de nossa missão evangelizadora. O conhecimento de Jesus é fundamental para iniciar um processo de purificação do nosso cristianismo, que o torne mais cristão e assuma, de fato, o rosto e o modo de Jesus. Entretanto, o rosto e o ser de Jesus só vão sendo recuperados autenticamente ao longo de um processo de exame de consciência, ao reconhecermos, como diz o Papa Francisco, as “formas desvirtuadas do cristianismo”. Eis a questão que abordaremos no ponto seguinte.

c. Introduzir a verdade de Jesus em nosso cristianismo

Pagola abre a reflexão reconhecendo que há cristãos muito bons, praticantes da religião, mas que não são verdadeiros seguidores de Jesus, ou seja, que não mantêm uma relação vital com Jesus. Este são

cristãos que conhecem o cumprimento de suas obrigações religiosas, mas não a experiência viva de seguir Jesus; cristãos que buscam instintivamente segurança e vivem do que encontram ao seu alcance para satisfazer suas necessidades religiosas, mas permanecem alheios ao projeto do reino de Deus. Em sua imensa maioria, estes cristãos não são culpados por este estado de coisas, mas vítimas. Ninguém os ajudou a encontrar-se vitalmente com Jesus (PAGOLA, 2016, p. 49).

Por esta razão, Pagola insiste na necessidade, ao nível pessoal e comunitário, de discernir sobre o que há de verdade e de mentira em nossas vidas e no cristianismo. Este discernimento se estende a todos os níveis da vida das paróquias. Em outras palavras, indagar pela verdade e mentira de nossas vidas e do cristianismo implica iniciar um processo de exame de consciência no seio da Igreja para que sinais de conversão possam ressurgir. Por isso é que Pagola se interroga: “não precisamos ir separando a escória acumulada durante séculos para extrair o que há de melhor no coração do cristianismo?” (PAGOLA, 2016, p. 49). Um tal processo exige reconhecer que todos nós precisamos nos converter, pois que, o pecado da Igreja “está em nossos corações e em nossas estruturas, em nossas vidas e em nossas teologias. Todos nós somos chamados à conversão” (PAGOLA, 2016, p. 50). Só assim, com efeito, poder-se-á dar início à uma nova etapa de evangelização. Nesta mesma linha de pensamento, Pagola chama atenção do perigo das falsas seguranças, a saber, a consciência de pertença à Igreja santa de Jesus sem antes fazer um exame de consciência sobre o grau de fidelidade a ela, a “segurança inconsciente de que estamos proclamando Jesus talvez sem sermos uma Igreja “ouvinte da Palavra” ou que podemos ser “mestres de humanidade” sem sermos seguidores fiéis de seu Evangelho” (PAGOLA, 2016, p. 50). Estas falsas seguranças servem de obstáculo ao processo de conversão. Daí surge a exigência de recuperar a identidade de discípulos de Jesus. A seguinte sessão tratará deste ponto.

d. Recuperar a identidade de discípulo e seguidores de Jesus

Nesta sessão, Pagola parte da realidade segundo a qual a fé, vivida em nossas comunidades, longe de suscitar discípulos de Jesus, faz surgir adeptos da religião, preocupados em cumprir as suas obrigações. Este fato está relacionado com a prioridade aos aspectos institucionais do que a Jesus e ao seu projeto. Por isso é que “a insistência na adesão doutrinal, os apelos urgentes à ordem moral e a exortação à prática religiosa vão ocupando praticamente todo o espaço vital dos cristãos” (PAGOLA, 2016, p. 51). Entretanto, esta experiência religiosa

não conduz muitos a ter a experiência de se sentir discípulos de Jesus e de colaboradores do seu projeto de reino de Deus.

Para Pagola, dar prioridade à experiência do religioso sobre a experiência de encontro com a pessoa de Jesus cria uma situação de mediocridade espiritual, uma “maneira empobrecida de entender e de viver a fé em Jesus Cristo” (PAGOLA, 2016, p. 52). A falta de encontro pessoal com Jesus leva, não poucas vezes, a estruturar a fé dos cristãos a partir de crenças, práticas morais e sacramentos. Ademais, reduz-se o trabalho pastoral à atividade, ao planejamento e à organização, sem uma vinculação à pessoa de Jesus Cristo, e assim distancia-se do núcleo essencial da fé para se focalizar no secundário.

Pagola indica a preocupação vigente de sustentar e alimentar um cristianismo convencional, isto é, suas tradições religiosas empobrecidas, verdades doutrinárias e princípios morais ameaçadores, ao invés de se investir na relação vital com Jesus Cristo. Por esta razão, ele se pergunta: “mas será que é isto que Jesus esperava de seus discípulos quando os chamava para anunciar a proximidade do reino de Deus cuidando da vida e aliviando os sofrimentos?” (PAGOLA, 2016, p. 53). Nesta perspectiva, fica claro o fato de haver uma grande deficiência na maneira de entender e viver a fé em Jesus, impedindo de segui-lo mais fielmente. “Faltamos a adesão vital a Cristo que nos transforma em seus discípulos e seguidores” (PAGOLA, 2016, p. 53), nos haver com a luz da experiência dos primeiros discípulos que, no encontro com o Ressuscitado, foram transformados. Diante desta realidade, as nossas paróquias e comunidades são chamadas a iniciar processos de conversão a Jesus Cristo para que, ouvindo o seu chamado, como os primeiros discípulos, se convertam em seus discípulos e seguidores. Por isso, é vital manter sempre a esperança em Cristo, ou seja, fixar sempre os olhos nele ao longo do caminho cristão. Eis o ponto que gostaríamos de aprofundar na sessão seguinte.

e. Reavivar a esperança em Cristo, ressuscitado por Deus

Pagola enfatiza aqui, para as nossas comunidades e paróquias, a necessidade de cultivar a esperança, a confiança como preparação para novos tempos. Esta esperança passa pelo cultivo da “força da ressurreição”. Assim como Cristo foi ressuscitado por Deus, o Pai continuará seu projeto salvífico para a Igreja e para a história. À Igreja se lhe pede a promoção da conversão a Jesus Cristo, quer dizer, um recomeçar tudo a partir dele como etapa fundamental e princípio de novos tempos na Igreja. Nesta perspectiva, é muito significativo o que afirma Pagola:

Deus é sempre novo e insondável, sempre maior do que o esperado. Grandes surpresas ainda aguardam a Igreja. Os vinte séculos de história cristã não são a melhor versão da Igreja. Jesus ainda não deu o melhor (PAGOLA, 2016, p. 53).

Para que esta nova fase se materialize, Pagola indica que não pode haver a pretensão de sugerir receitas concretas. Pelo contrário, trata-se de promover novos dinamismos nos

quais novas testemunhas de Jesus podem surgir no seio da Igreja introduzindo o seu Espírito. Então, as comunidades poderão levar os cristãos à um nível de qualidade de vida humana e cristã muito mais autêntica. Pagola reconhece que à Igreja, pelo fato de estar a viver momentos de graça e conversão, se exige novos estilos de vida cristã e atitudes adequadas. Nesta linha de pensamento, ele sublinha duas atitudes:

Em primeiro lugar, precisamos aprender a viver mudando. Isto significa aprender a “despedir” o que já não evangeliza nem abre caminhos ao reino de Deus, como talvez o tenha feito em outros tempos, e aprender a esboçar e abrir caminhos novos ao Evangelho de Jesus. Não ter medo de despedir o que está morrendo, mas promover o que está germinando. O que se nos pede, além disso, é que demos forma concreta à mudança. Será cada vez mais difícil tomar como referência válidas situações passadas, que já não ocorrem entre nós. Por isso, precisamos dedicar menos tempo à análise das deficiências, à escassez de meios ou às dificuldades, e muito mais tempo, mais oração, mais atenção e energia a descobrir apelos novos, carismas novos e caminhos de conversão inovadora (PAGOLA, 2016, p. 55).

Em conclusão à exposição da reflexão de Pagola sobre a necessidade de voltar à Jesus, gostaríamos de enfatizar o apelo mais frequente: iniciar processos de conversão a Jesus Cristo. Processos estes que avivam a urgência de voltar a Jesus. Em outro texto, Pagola se debruçará sobre a questão de recuperar a Espiritualidade de Jesus como a forma mais excelente de se voltar a Jesus. Exporemos, pois, a seguir os traços fundamentais da espiritualidade de Jesus.

4. A ESPIRITUALIDADE DE JESUS

Jesus viveu e agiu com Espírito, o que nos leva a perguntar pela espiritualidade de Jesus. Cada espiritualidade imprime um determinado espírito, uma forma específica de ser. Jesus, com efeito, vivia a sua espiritualidade na relação com o seu Abbá, Deus-Pai. Jesus era animado pelo amor filial. Vejamos quais são os traços centrais da espiritualidade de Jesus. Para tanto, tomaremos os aportes de José Antonio Pagola, tal como encontramos em seu artigo, *Recuperar la espiritualidad de Jesús*. Trata-se, pois, de uma espiritualidade enraizada na paixão profética (a), centrada no Reino de Deus (b), a serviço de uma vida mais humana (c), animada pela compaixão (d), e ainda uma espiritualidade curadora, terapêutica (e).

a. Espiritualidade enraizada na experiência dos profetas de Israel

Como os profetas de Israel, a vida de Jesus está animada pelo Espírito de Deus que impele o profeta a denunciar as injustiças e apelar o povo à conversão. Dessa espiritualidade

baseada na paixão profética, se manifestam três traços: a presença alternativa, a indignação profética e abertura à esperança.

Primeiramente precisamos situar Jesus no contexto da sociedade da época. Galileia é um lugar marcado por várias formas de injustiça, proveniente do regime político romano, que oprime o povo, e da elite religiosa: fariseus, saduceus, escribas, mestres da lei, que estão mais preocupados com a observância da Lei, os ritos de sacrificiais, a observância do sábado, entre outros. Trata-se de uma sociedade, cuja elite é indiferente à situação dos pobres. No meio dessa realidade “aparece o profeta, surge uma forma alternativa de entender e viver a partir da verdade a compaixão de Deus e os desejos de justiça de Deus. Começa a viver a partir de outro lugar do que vive a sociedade” (PAGOLA, 2015, p. 4). A presença alternativa de Jesus aparece como profeta que lê a realidade a partir de Deus. Em uma sociedade indiferente, Jesus reage pelo fato de ela não ser como Deus quer.

A indignação é uma marca da atitude profética contra aos abusos infligidos aos pobres e inocentes. O profeta reage indignado em favor das vítimas. Esta indignação é importante para manter sempre acesa a confiança e a esperança em Deus.

Em uma sociedade que não permite mudanças, sobretudo para os mais pobres, a presença profética de Jesus vai contra a indiferença e o ascetismo e abre caminhos de esperança. De fato, a “indignação de Jesus se converte em imaginação criativa e em gestos de bondade. Realiza gestos de vida porque crê em um Deus amigo da vida” (PAGOLA, 2015, p. 6). Jesus, com efeito, abre caminhos do Reino de Deus e sua justiça.

b. Espiritualidade centrada no Reino de Deus

Jesus apresenta uma nova imagem de Deus, um Deus próximo e que deseja entrar na vida de cada ser humano de modo que ela seja mais humana. Eis a Boa Nova que Jesus trás, um reino de justiça. Jesus fala de um outro Reino, que não é o Cesar, mas o de Deus. E o Reino de Deus é Deus agindo, reinando com justiça, promovendo a vida.

- Buscar o Reino de Deus e a sua justiça

No centro da Espiritualidade de Jesus está o Reino de Deus, um Reino que coloca Deus em relação com o mundo, isto é, com a histórias do ser humano, a fim de abrir caminhos de humanização da vida para todos, especialmente dos mais pobres. De fato, a presença do Reino de Deus é uma boa notícia, pois ela cura, salva. Assim, deve-se buscar o Reino com a sua justiça e não buscar Deus de maneira geral.

- Os caminhos desse reino de Deus

Jesus pertence à humanidade e não somente aos cristãos. Por isso, não se pode reduzir a acolhida do Reino à acolhida de crenças e ritos de uma religião. Pelo contrário, acolher o Reino de Deus é vivenciar uma nova experiência de Deus, a saber, uma experiência que

humaniza o ser humano e, por consequência, implica construir o mundo de um modo diferente e novo. Nesta perspectiva, não se pode esperar o Reino de Deus nas coisas espetaculares, porque Deus se revela na simplicidade do viver cotidiano. À pergunta, como virá o Reino, Jesus responde dizendo que “o Reino está no meio de vós” e, em outro momento, que está “dentro de vós”. Com isso podemos aferir que não se trata tão somente de uma estrutura externa às pessoas, tampouco de um subjetivismo individualizante. O Reino deve ser acolhido no coração, mas tem que abarcar toda a vida do ser humano, donde se inclui a dimensão intersubjetiva, comunitária, social.

- A oração do que busca o reino de Deus

A oração do Pai Nosso revela muito da espiritualidade de Jesus. Deve ser também a oração daqueles que seguem a Jesus. Trata-se da oração que brota do coração transformado pelo amor do Pai e que, portanto, nos faz filhos e filhas. Ao dizermos “santificado seja o vosso nome”, expressamos o desejo de que o nome de Deus (Pai) não seja denegrido pela violência e exploração dos seus filhos. Ao dizermos “venha o teu Reino”, pedimos que não seja o reino dos ricos e opressores. “Seja feita a tua vontade, tanto na terra como no céu” expressa a confiança de que se realize em toda a criação a vontade do Pai. Em seguida pedimos “o pão de cada dia”, não o conforto e a luxúria, mas aquilo que o Pai bom faz pelos seus filhos, os alimenta. Pedimos o “perdão das nossas dívidas” porque estamos em falta com Deus ao não respondermos como filhos ao projeto de amor do Pai. “Não nos deixe cair em tentação” manifesta o desejo de que não nos apartemos do Reino de Deus, o Pai. “Livra-nos do mal” porque não queremos sucumbir à estrutura opressora vigente na sociedade (cf. PAGOLA, 2015, p. 9-10).

c. Espiritualidade ao serviço de uma vida mais humana

Pagola sublinha que o projeto de Deus visa, no fundo, tornar a vida mais humana. É um projeto humanizante e humanizador. Nesta perspectiva, colocar-se no seguimento de Jesus significa trabalhar para que a vida seja mais humana. Pagola apresenta três pontos, para abordar esta dimensão.

O primeiro diz respeito à paixão por Deus, amigo da vida. Enquanto os fariseus, escribas e os sacerdotes estão preocupados em viver a sua religião mediante os sacrifícios, a observância da Lei, os dízimos e o sábado, Jesus está mais preocupada com a vida. Ele quer e, realmente, dá vida às pessoas, uma vida que é mais humana. Jesus restabelece a dignidade da pessoa, a sua vocação à filiação divina. Dar vida mais humana passa pelo acolhimento dos pecadores, dos publicanos e das prostitutas, ou seja, daqueles para os quais a vida está diminuída. (cf. PAGOLA, 2015, p. 11). “Vim para que todos tenham vida, e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

O segundo aspecto dessa humanização da vida diz respeito aos pobres. Pagola coloca em realce o fato de os pobres serem os primeiros a experimentar a vida mais humana que Jesus trás. O Espírito impele Jesus a ir ter com os últimos (cf. PAGOLA, 2015, p. 11). “O

Espírito do Senhor está sobre mim, me ungiu e me enviou para anunciar a boa nova aos pobres, para sarar os contritos de coração, para abrir os olhos aos cegos, para anunciar aos cativos a liberdade, para proclamar o ano da graça do Senhor” (cf. Lc 4). Aqui percebemos a preocupação espiritual de Jesus, que não se deve reduzir ao direito, ao bem-estar material, mas, situa-se desde baixo para dar vida à muita gente. Quem vive a espiritualidade de Jesus se aproxima dos pobres (cf. PAGOLA, 2015, p. 12).

O terceiro aspecto diz respeito à luta contra os ídolos que matam. Contra o mal, o sofrimento e a morte, Jesus experimenta a presença de um Deus bom, que bendiz a vida, que luta contra tudo aquilo que faz mal. O Deus de Jesus não é um Deus que se deleita com o sofrimento do ser humano. Pelo contrário, ele permanece ao lado do que sofre. Para nos santificarmos, ele não exige que nos sacrifiquemos, mas que nos tornemos mais humanos. No caminho de humanização, dois ídolos se introduzem: o dinheiro e o poder. Não é possível entrar no Reino de Deus e ao mesmo tempo buscar o poder e servir ao dinheiro (cf. PAGOLA, 2015, p. 13).

d. Espiritualidade animada pela compaixão

A primeira observação a fazer aqui é que a compaixão é o princípio da atuação de Jesus, é o princípio de sua ação, que nasce de um olhar diferente, mas que se traduz por meio de gestos de bondade. De fato:

la compasión no es una virtud más, sino es la única manera de mirar a la vida, las personas, los acontecimientos, desde una actitud más parecida a la de Dios. Es la única manera de ser humanos. Hay que ponerla en el centro de la espiritualidad, de la Iglesia, para humanizarnos (PAGOLA, p. 14).

A compaixão está, pois, no centro da espiritualidade de Jesus. E assim, Pagola destaca o olhar compassivo de Jesus. Ao se aproximar das pessoas, Jesus se sensibilizava ao observar os seus sofrimentos e necessidades. Jesus olha as pessoas com compaixão. Esta não brota da observação da Lei nem do sábado. Pelo contrário, ela brota de suas entranhas, depois de se deixar afetar mediante o olhar que chega a reconhecer no rosto do outro o seu sofrimento e sua fragilidade. Os sinóticos narram várias cenas nas quais Jesus, ao ver as pessoas, se compece e faz algo por elas. Portanto, recuperar a espiritualidade de Jesus é cultivar um olhar diferente, que se fixa sobre as pessoas.

A terceira observação destaca os gestos de bondade. A compaixão por si só não é suficiente para humanizar a vida. Com efeito, Jesus vai além do simples fato de sentir compaixão pelas pessoas. Ele reage com bondade e seus gestos humanizam a vida, sobretudo dos mais frágeis. Nesta perspectiva, a parábola do bom Samaritano é o exemplo paradigmático para compreender os gestos de bondade de Jesus. Os evangelhos testemunham vários gestos humanizadores de bondades de Jesus em favor dos pecadores, publicanos e prostitutas. Daí se

segue que recuperar a espiritualidade de Jesus é olhar as pessoas com compaixão e agir com bondade (cf. PAGOLA, 2015, p. 15).

e. Espiritualidade curadora

A chave com a qual Jesus trabalha não é a preocupação pelo pecado, realidade esta que representa bem o profetismo de João Batista. Todavia, a Jesus lhe preocupa mais o sofrimento das pessoas, ou seja, tudo aquilo que não promove a vida. Por isso é que Jesus se dedica a curar os doentes, ou seja, a dar vida. Recuperar a espiritualidade de Jesus é recuperar a sua dimensão terapêutica (cf. PAGOLA, 2015, p. 17).

Os que mais se aproximam de Jesus são os doentes, os pecadores, os surdos, mudos, ou seja, os mais marginalizados de sua sociedade. A eles não é permitido participar da vida social, isto é, do Templo e das festas públicas. De fato, eles se sentiam esquecidos por Deus. Jesus, ao curá-los, vai além do físico, quer dizer, ele oferece uma cura integral. A cura que Jesus oferece leva os enfermos a fazerem uma dupla experiência de passagem: da morta à vida e da exclusão social à inclusão na convivência social (cf. PAGOLA, 2015, p. 19).

Todos os gestos de bondade de Jesus, por meio dos quais ele humanizava as pessoas, visavam curar a sociedade. Sua missão porta uma atividade terapêutica. Ao curar, Jesus libertava as pessoas de muitas formas de escravidão, inclusive a da servidão imposta pela religião. As pessoas tornavam-se livres em relação à Lei e se relacionavam melhor com Deus. Por consequência, elas se tornavam mais humanas. Jesus envia seus discípulos a proclamar o Reino de Deus e acrescenta o mandato de curar as pessoas. Portanto, recuperar a espiritualidade de Jesus é trabalhar para que a sociedade seja curada de seus inúmeros males (cf. PAGOLA, 2015, p. 19).

Em síntese, a espiritualidade de Jesus se mostra com aquela paixão dos profetas. Essa paixão profética está centrada no Reino de Deus. No centro do Reino de Deus está a compaixão de Deus, o Pai para com todos. Essa compaixão leva a promover a vida. Na promoção da vida os últimos deverão ser os primeiros a serem atendidos em suas necessidades. Estas necessidades reclamam a dimensão curadora, terapêutica. E, assim, a espiritualidade de Jesus é integral, pois ela não deixa nenhuma dimensão humana de fora. Como espiritualidade está relacionada com o Espírito de Deus, cuja ação transformadora e vivificante Jesus chama de Reino de Deus. O modo desse agir divino que inspira o agir humano é o da compaixão. Os destinatários são primeiramente os últimos da sociedade. Como é o Espírito quem dá a vida, essa espiritualidade é curadora da vida. E assim, Deus, a pessoa, a sociedade e o mundo estão incluídos na espiritualidade de Jesus, que deve ser também a espiritualidade dos cristãos.

Recuperar o Espírito de Jesus não é uma experiência que se dá de uma vez por todas, ou seja, não se trata de uma experiência mágica ou de simples imitação de Jesus Cristo. Pelo contrário, recuperamos o Espírito de Jesus Cristo nas experiências de encontro e de reencontros com Ele. Por isso é que “todos os cristãos, em qualquer lugar e situação em que se

encontrem, estão convidados a renovar hoje mesmo o seu encontro pessoal com Jesus Cristo, ou pelo menos, a tomar a decisão de se deixar encontrar por Ele, de procurá-Lo dia a dia, sem cessar” (PAPA FRANCISCO, 2013, nº 3). Estes encontros com a Pessoa de Jesus Cristo levam a ir percebendo e conhecendo a sua consciência, o seu coração e o que mais movia o seu interior e, sobretudo, os seus critérios de discernimento de ação. Permite também acompanhá-lo para ir vendo e conhecendo os lugares onde Jesus de Nazaré frequentava mais e à que tipo de categoria social de pessoas Ele se relacionava mais. Tudo isto exige voltar constantemente à Jesus de Nazaré. Por outro lado, os encontros com a Pessoa de Jesus Cristo não só nos levam a recuperar o Seu Espírito, como também nos conduzem a recuperar a dimensão trinitária da nossa fé cristã, para não cairmos no cristomonismo. Com efeito, é importante recuperarmos também esta dimensão importante da nossa fé. Eis o ponto no qual gostaríamos de desembocar ao terminarmos esta pesquisa.

5. ENCONTRAR-SE COM JESUS CRISTO É ENCONTRAR-SE COM A TRINDADE-AMOR

Ao lermos e meditarmos os Evangelhos vemos que Jesus de Nazaré “não faz de si mesmo o centro de sua pregação e missão. Jesus se sabia, vivia e trabalhava a partir de algo e para algo distinto de si mesmo” (SOBRINO, 1996, p. 105). Isto mostra que Jesus de Nazaré estava sempre referido à uma outra realidade, isto é, o seu Pai-Abba e seu reino. Isto é verdade pelo fato de que “o central na vida de Jesus aparece nos evangelhos expresso com dois termos: reino de Deus e Pai” (SOBRINO, 1996, p. 105). Aqui nos interessa mais nos focalizarmos sobre a realidade de Deus como Pai. Se Deus é Pai, surge a pergunta sobre a origem de Jesus.

No seu prólogo, o evangelista João escreve: “*no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus ... E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único*” (Jo 1,1.14). Jesus Cristo é o Verbo de Deus feito carne, quer dizer, Ele é a Palavra de Deus, por meio da qual Deus realizou sua criação (cf. Jo 1,2). A obra da criação continua por meio da Palavra-feita-carne em Jesus Cristo. Ele é a personificação da Palavra de Deus que entra na história humana. Esta Palavra é enviada ao mundo para salvá-lo (cf. Jo 3,17). Portanto, toda ação salvífica de Jesus Cristo encontra a sua origem em Deus-Pai, pois que, Jesus Cristo é o Logos de Deus-feito-carne. Entretanto, o Logos é o Filho unigênito de Deus (cf. Jo 1,18).

Nos seus relatos sobre o batismo de Jesus de Nazaré, os evangelhos sinóticos narram a investidura e a revelação filial de Jesus da parte de Deus Pai (cf. Mt 3,16-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22). Jesus recebe o Espírito Santo e sua Filiação. Ele é o Filho amado e querido por Deus, ou seja, Ele é o Messias-Filho em quem Deus-Pai se compraz. Jesus de Nazaré tem uma consciência filial com a qual ele realiza a missão salvífica, com a força do Espírito Santo (cf. Mt 4,1; Mc 1,12; Lc 4,1.14.18). Assim, no batismo de Jesus, que marca o início de sua vida pública, está em ação toda comunidade trinitária, isto é, o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

No batismo, é Deus quem revela a existência filial de Jesus. Por outro lado, é Jesus que, ao longo de sua vida histórica, vai revelando a identidade de Deus-Pai, e à Ele se dirige como Pai. Por isso, ao ensinar os primeiros discípulos a rezar, Jesus lhes diz o seguinte: “*portanto, orai desta maneira: Pai nosso que estás nos céus...*” (Mt 6, 9); na profissão de fé de Pedro, Jesus lhe diz: “*Bem-aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foi a carne ou o sangue que te revelaram isto, e sim meu Pai que está nos céus*” (Mt 16,17); ao responder à pergunta de Felipe, Jesus lhe responde: “*... quem me vê, vê o Pai. Como podes dizer: ‘Mostra-nos o Pai!’? Não crês que estou no Pai e o Pai está em mim? ... Crede-me: eu estou no Pai e o Pai está em mim*” (Jo 14, 9-11). Isto indica que Jesus não só revela Deus-Pai como também está unido à Ele. Por outro lado, “a razão profunda da possibilidade de ver Deus quando se vê Jesus se encontra na união consubstancial do Pai e do Filho no seu mútuo “ser-um-no-outro” (BEUTLE, 2013, p. 347). Ademais, na sua aparição aos discípulos na Galileia, Jesus os envia em missão dizendo: “*ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo...*” (Mt 28,19). Isto indica que, pelo batismo, os novos discípulos serão introduzidos no amor trinitário, ou seja, “a experiência batismal é o ponto de início de toda espiritualidade cristã que se funda na Trindade” (DOCUMENTO DE APARECIDA (DA), 2007, nº 240).

Depois de mostrarmos que Jesus Cristo é o Logos de Deus-feito-carne no Filho e enviado para salvar a humanidade, pela força do Espírito Santo, podemos afirmar que o encontro com a Pessoa de Jesus Cristo é o encontro com o Pai, de quem procedem, o Filho e o Espírito Santo. Em outros termos, nos encontros com Jesus Cristo, o cristão é introduzido no amor trinitário. Deste modo, “uma autêntica proposta de encontro com Jesus Cristo deve estabelecer-se sobre o sólido fundamento da Trindade-amor” (DA, 2007, nº 240). Este fundamento é importante para aprendermos do amor que une as três Pessoas, mediante o qual, elas salvam a humanidade. Esta unidade revela uma dimensão essencial no cristianismo: a comunhão. Portanto, o egoísmo e o individualismo são anticristãos. No projeto de salvação da humanidade pelo contrário, cada Pessoa da comunidade trinitária desempenha um papel, ou seja, “é Deus Pai quem nos atrai por meio da entrega eucarística de seu Filho (cf. Jo 6,44), dom de amor com o qual saiu ao encontro de seus filhos, para que, renovados pela força do Espírito, possamos chama-lo de Pai” (DA, 2007, nº 241).

Fica claro que encontrar-se com Jesus Cristo é encontrar-se com a Trindade-amor. No entanto, falta-nos, agora, indagar sobre a especificidade deste encontro e suas implicações para a vida cristã. Eis a questão que vamos procurar responder no ponto seguinte.

5.1. O ENCONTRO COM JESUS CRISTO

A tradição neotestamentária narra vários encontros de Jesus de Nazaré com diferentes pessoas. Estes encontros se dão de várias maneiras. Com efeito, o encontro com Jesus de Nazaré é sempre um convite a segui-lo (cf. Mt 4, 18-22). Neste sentido, o encontro se dá em forma de chamamento, cuja iniciativa é tomada por Ele: “*depois subiu à montanha, e*

chamou a si os que ele queria, e eles foram até Ele. E constituiu Doze, para que ficassem com ele, para enviá-los a pregar...” (Mc 3, 13-14). Por isso é que Jesus diz à Simão: “*não tenhas medo! Doravante serás pescadores de homens*” (Lc 5, 10). Resulta que o encontro com Jesus de Nazaré é um encontro que muda qualitativamente a vida da pessoa: de pescadores de peixes à pescadores de homens. Portanto, há uma mudança de sentido da vida.

Os que se encontram com Jesus de Nazaré fazem a experiências da proximidade amorosa e libertadora de Deus e de seu projeto de construir o Seu Reino em nossa história. Por esta razão é que Jesus responde aos discípulos de João Batista: “*ide contar a João o que ouvís e vedes: os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados*” (Mt 11, 4-5). Por outro lado, o encontro com a Pessoa de Jesus Cristo é um encontro que mata a nossa sede existencial e faz de nossa vida uma nova fonte de água viva. Um exemplo eloquente encontramos no encontro de Jesus com a samaritana à quem Jesus diz: “*aquele que beber desta água terá sede novamente; mas quem beber da água que lhe darei, nunca mais terá sede. Pois a água que eu lhe der tornar-se-á nele fonte de água jorrando para a vida eterna. Disse-lhe a mulher: “Senhor, dá-me dessa água, para que eu não tenha mais sede, nem tenha de vir mais aqui para tirá-la”* (cf. Jo 4, 13-15), que ilumina a nossa vida de maneira que encontremos o caminho certo (cf. Jo 9, 1-7) e, finalmente, é um encontro que nos recria e faz de nós novas criaturas (Jo 11, 40-44). Neste sentido, vale a pena recordar a profunda frase do Papa Bento XVI: “ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (PAPA BENTO XVI, 2005, nº 1). Por outro lado, podemos sublinhar que:

a própria natureza do cristianismo consiste, portanto, em reconhecer a presença de Jesus Cristo, e segui-lo. Essa foi a maravilhosa experiência daqueles primeiros discípulos que, encontrando Jesus, ficaram fascinados e cheios de assombros frente à excepcionalidade de quem lhes falava, diante da maneira como os tratava, coincidindo com a fome e sede de vida que havia em seus corações. O evangelista João nos deixou plasmado o impacto que a pessoa de Jesus produziu nos primeiros discípulos que o encontraram, João e André...” (DA, 2007, nº 244).

Respondendo à nossa indagação, podemos afirmar que o encontro com Jesus Cristo consiste em encontrar-se com uma Pessoa que transforma a vida do cristão para o melhor, porque Jesus Cristo é a manifestação histórica do amor de Deus, um amor que nos faz sair de nós-mesmo para comunica-los aos outros.

Somente graça a esse encontro – ou reencontro – com o amor de Deus, que se converte em amizade feliz, é que somos resgatados da nossa consciência isolada e da autorreferencialidade. Chegamos a ser plenamente humanos quando somos mais que humanos, quando

permitimos a Deus que nos conduza para além de nós mesmos a fim de alcançarmos o nosso ser mais verdadeiro. Aqui está a fonte da ação evangelizadora. Se alguém acolheu esse amor que lhe devolve o sentido da vida, como pode conter o desejo de comunica-lo aos outros?” (PAPA FRANCISCO, 2013, nº 8).

Somos resgatados de nossa consciência isolada e de nossa autorreferencialidade porque no encontro com a Pessoa de Jesus Cristo não só fazemos a experiência do amor libertador de Deus, mas também ouvimos a verdade de nossa própria existência cristã, pois que, Jesus Cristo é autocomunicação de Deus para nós. Em outros termos, “em Jesus, a comunicação gratuita de Deus ao homem e sua interpretação categorial na dimensão do corporalmente tangível e do social chegaram a um só tempo ao seu ponto mais alto, à revelação por excelência” (RAHNER, 1989, p. 212). Assim, fica claro que em Jesus Cristo, Deus se autocomunica absolutamente para os seres humanos. Trata-se de uma autocomunicação historicamente humana e “se volta para a intercomunicação entre os homens, porque somente nela e através dela pode vir a ser acolhida de maneira histórica” (RAHNER, 1989, p. 232). Portanto, no encontro com a Pessoa de Jesus Cristo, o cristão, ouvinte da Palavra, recebe a autocomunicação de Deus. Em que consiste esta autocomunicação historicamente humana? Respondamos à esta pergunta no ponto que segue.

5.2. ENCONTRO COM JESUS CRISTO: ENCONTRO COM A VERDADE DE DEUS PARA NÓS

Já dissemos que Jesus Cristo é o *Logos* de Deus encarnado, ou seja, é a Palavra-feito-carne na história de Jesus de Nazaré. A tradição veterotestamentária testemunha a autocomunicação de Deus ao povo de Israel por mediações naturais e humanas. As tradições patriarcal, profética, histórica e sapiencial foram os diferentes modos de Deus se dizer ao povo de Israel.

Com o cumprimento do tempo estabelecido (*kairós*) (cf. Mc 1,15), Deus se autocomunica definitivamente em Jesus Cristo, seu Filho, Verbo-encarnado, ou seja, Deus se autocomunica ao ser humano em Jesus de Nazaré, o Cristo. Por isso é que:

depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas, falou-nos Deus ultimamente, nestes nossos dias, por meio de seu Filho (Hb 1,1-2). Enviou o seu Filho, isto é, o Verbo eterno, que ilumina todos os homens, para habitar entre os homens e explicar-lhes os segredos de Deus (cf. Jo 1,1-18). Jesus Cristo, Verbo feito carne, enviado “como homem aos homens” “fala”, portanto, “as palavras de Deus” (Jo 3,34) e consuma a obra da salvação que o Pai lhe mandou realizar (cf. Jo 5,36; 17,4) (DEI VERBUM (DV), nº 4).

Neste sentido, o encontro com Jesus Cristo é o encontro com a “fala” humana de Deus, ou seja, encontramos-nos com a autocomunicação historicamente humana de Deus no Jesus

de Nazaré, o Cristo. Esta “fala” humana de Deus se dirige aos seres humanos e revela os segredos de Deus e a Verdade dos seres humanos. Em outros termos, o encontro com a Pessoa de Jesus Cristo é o encontro com a Palavra de Deus que revela “a verdade profunda, tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens” (DV, nº 2).

Como todo encontro pressupõe um lugar, com a Pessoa de Jesus Cristo não é diferente. De fato, existem vários lugares onde podemos encontrar Jesus Cristo. O primeiro lugar por excelência é a Sagrada Escritura, que é “Palavra de Deus enquanto foi escrita por inspiração do Espírito Santo” (DV, nº 9). Encontramos Jesus Cristo na Igreja que, pela pregação da Boa-Nova, a deu início (cf. LG, nº 5). Na sua Igreja, “encontramos Jesus Cristo, de modo admirável, na Sagrada Liturgia” (DA, nº 250), porque, “para realizar obras tão grandiosas, Cristo está sempre presente em sua Igreja, especialmente nas ações litúrgicas” (SC, nº 7). Encontramos igualmente Jesus Cristo nos mais pobres, nos marginalizados (cf. Mt 25,37-40). Estes nos evangelizam, porque para continuar a viver, eles são muito pacientes. Por outro lado,

o encontro com Jesus Cristo através dos pobres é uma dimensão constitutiva de nossa fé em Jesus Cristo. Da contemplação do rosto sofredor de Cristo neles e do encontro com ele nos aflitos e marginalizados, cuja imensa dignidade ele mesmo nos revela, surge nossa opção por eles. (Documentos de Aparecida, nº 257).

CONCLUSÃO

Fica aqui concluída a nossa pesquisa sobre o constitutivo da identidade cristã que, em última análise, é o próprio Jesus Cristo, *Logos* de Deus-feito-carne e Filho de Deus-Pai na unidade do Espírito Santo. De fato, iniciamos pela pergunta acerca de Cristo e, por conseguinte, acerca do Cristão. Vimos a crise da identidade cristã com Codina e Palácio. Propomos, com Pagola, uma volta a Jesus Cristo e seu Evangelho, o que nos fez abordar os traços específicos da espiritualidade de Jesus. Por fim, situamos o evento-Cristo na perspectiva trinitária, pois recuperar o Espírito e o Reino de Deus, o Pai, a partir do seguimento e da espiritualidade de Jesus não nos é possível fora da compreensão radicalmente trinitária da fé cristã.

BIBLIOGRAFIA

BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João*. Comentário. São Paulo: Loyola, 2016.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 11. impr. São Paulo: Paulus, 2016.

CODINA, Vitor. Desocidentalizar o Cristianismo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 40, p. 9-23. (2008)

DEI VERBUM, Concílio Vaticano II, *Constituição dogmática sobre a revelação divina*. Brasília: Edições CNBB, 2018.

DOCUMENTO DE APARECIDA. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: CNBB; Paulus; Paulinas, 2008.

KÜNG, Hans. *20 Tesis sobre el ser Cristiano*. 2ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento*. Baseado em domínios semânticos. São Paulo: Sociedade Bíblica Brasileira, 2013.

LUMEN GENTIUM, Concílio Vaticano II, *Constituição dogmática sobre a Igreja*. Brasília: Edições CNBB, 2018.

PAGOLA, José Antonio. Recuperar la espiritualidad de Jesús. Disponível em: https://www.bidean.net/documentos/laicado_formation/Recuperar_espiritualidad_Jesus.pdf. Acesso em: 10 de junho de 2019.

_____. *Voltar a Jesus*. Para a renovação das paróquias e comunidades. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

PALÁCIO, Carlos. A identidade problemática (em torno do mal-estar cristão). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 21, p. 151-177, (1989).

PAPA FRANCISCO. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, Loyola, 2013.

RAHNER, Karl. *CURSO FUNDAMENTAL DA FÉ*. São Paulo: Paulinas, 1989.

SACROSANCTUM CONCILIUM, Concílio Vaticano II, *Constituição sobre a Sagrada Liturgia*. Brasília: Edições CNBB, 2018. Brasília: Edições CNBB, 2018.

SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*. Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *Jesus, o libertador*. A história de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1996.

Empatia afetiva em Alvin Goldman e suas repercussões para a moralidade

Vitor Cruz Ferreira¹

Resumo: Este texto visa explorar a relação entre o conceito de empatia afetiva e a moralidade. Iremos inicialmente nos concentrar na importância da perspectiva dos agentes para moralidade. Em seguida será apresentada a teoria da simulação, tal como proposta pelo filósofo Alvin Goldman e o conceito de empatia afetiva. Por fim analisaremos a crítica do filósofo Jesse Prinz sobre a empatia afetiva como conceito relevante a moralidade, procurando esclarecer como o elemento cognitivo permite maior flexibilidade da empatia afetiva. Fazendo desta um conceito moral capaz de nortear relações entre os agentes morais.

Palavras-chaves: Empatia. Afetiva. Agente Moral. Moralidade. Similaridade.

Summary: This text aims to explore the relationship between the concept of affective empathy and morality. We will initially focus on the importance of the agents' perspective for morality. Next, the simulation theory will be presented, as proposed by the philosopher Alvin Goldman and the concept of affective empathy. Finally, we will analyze the critic of the philosopher Jesse Prinz on affective empathy as a concept relevant to morality, trying to clarify how the cognitive element allows greater flexibility of affective empathy. Making this a moral concept capable of guiding relationships between moral agents.

Keywords: Empathy. Affective. Moral Agent. Morality. Similarity.

1. A PERSPECTIVA DOS AGENTES MORAIS

Nosso primeiro passo será mostrar a relevância que uma pesquisa sobre cognição social pode ter para a compreensão do comportamento moral entre os agentes. Nos seus trabalhos sobre Ética, Peter Strawson argumenta a favor da ideia de um comprometimento natural dos humanos com as atitudes morais (STRAWSON, 1989). Esse comprometimento seria constitutivo das práticas interativas cotidianas, ou do que é exigido para uma participação estável em tais interações. Do ponto de vista de um participante dessas práticas interativas, justamente aquele que ocupamos como seres sociais, o comportamento humano aparece como um objeto próprio de reações e juízos morais, i.e., de censura ou de aprovação moral. É justamente no interior dessas interações que, tipicamente, os agentes compreendem-se mutuamente como pessoas detentoras de propriedades morais.

1 Vitor Cruz Ferreira fez a sua iniciação científica entre 2017 e 2018, como bolsista da FAPEMIG, enquanto cursava a Graduação em Filosofia na FAJE, concluída em 2018. Foi orientando do Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha, e teve seu plano de trabalho vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado "A ideia da empatia regulada". Este foi o seu segundo ciclo de iniciação científica na FAJE. E-mail do autor: vitor.cf@hotmail.com

Strawson procura contrastar esse ponto de vista interno à participação de um relacionamento interpessoal ao que ele mesmo denomina de “postura objetiva”. De um ponto de vista objetivo, externo às interações, o comportamento humano é concebido como um fenômeno físico como outro qualquer. Nesse caso, a atribuição de predicados morais ao comportamento dos outros tende a desaparecer - o ponto de vista objetivo acerca dos outros neutraliza o domínio da moralidade. Com efeito, o que simplesmente ocorre no mundo físico não pode ser objeto de aprovação ou de censura moral. Por certo, não adotamos a postura objetiva somente diante de objetos ou de seres desprovidos de mentes. Podemos adotá-la diante dos nossos co-específicos quando as condições de atribuição de responsabilidade moral estão ausentes, também por prudência ou por mera curiosidade intelectual. Entretanto, esse não é um ponto de vista acerca dos outros que podemos ocupar durante muito tempo. Segundo Strawson, a permanência nessa postura, que de resto é fechada às motivações de um agente humano, acarretaria um isolamento social insuportável. Dificilmente estaríamos dispostos a pagar o alto preço desse isolamento. Consequentemente, o ponto de vista de um participante de uma interação, no qual concebemos os outros como agentes morais, é, de certo modo, inevitável.

O que nos interessa nessa argumentação de Strawson é a ocasião de explorarmos as bases dessas atitudes morais. Considere-se que, para ser capaz de uma atitude moral em relação ao comportamento de outrem, o agente compreende o comportamento em questão como tendo certa polaridade, e.g., como justo ou injusto. Ora, essa compreensão parece exigir que o intérprete deva levar em conta as motivações que um agente tem para agir como agiu. Noutros termos, ele deve compreender a perspectiva do outro em uma determinada situação. Baseado nessa compreensão, ele se encontra em condições de reagir à ação do outro de modo apropriado. A ausência de sensibilidade acerca da perspectiva do outro pode explicar não somente falhas de juízo moral, mas também a dificuldade de aquisição de competências morais ao longo da ontogênese.

Enfim, esse ponto de Strawson enseja uma investigação sobre um conceito fundamental da tradição do pensamento moral, a saber, a empatia. A partir de uma investigação sobre a cognição social, nosso ponto será mostrar a fecundidade desse conceito para a moralidade.

2. A TEORIA DA SIMULAÇÃO

A teoria da simulação surge a partir de uma necessidade de se compreender a cognição social, ou seja, o modo comum pelo qual seres humanos acessam outras mentes. De acordo com essa abordagem, o agente simula as condições mentais dos outros a partir de seus próprios estados mentais, colocando-se no lugar deles para compreender suas crenças e motivações, assim como para prever seu comportamento. Em inglês tal fenômeno é descrito comumente pela expressão “*put yourself in another's shoes*”, ou seja, colocar-se nos sapatos de outros ou colocar-se figurativamente nas condições de outro. Segundo o filósofo Alvin Goldman, esta abordagem se dá pela projeção dos estados mentais do agente observador sobre aquele

que observa, ou seja, aquele ao qual ele pretende atribuir estados mentais (GOLDMAN, 2006). Tal processo não é outro senão um processo empático.

A simulação envolve uma compreensão da mente dos outros “a partir de dentro”. Esta expressão é central para o entendimento da abordagem simulacionismo e, de resto, esclarece porque podemos pensar a simulação em termos de empatia. Por certo, não podemos compreender essa expressão de forma fisiológica pois seria, em um sentido biológico, impossível a compreensão de um outro organismo nestes parâmetros. A expressão idiomática “a partir de dentro” refere-se a forma pela qual os adeptos da abordagem de simulação descrevem o processo de *mindreading*. De acordo com Goldman, o agente ao se colocar nas condições daquele ao qual pretende atribuir um estado mental, está movido pelo o que foi produzido no interior de seus processos mentais frente a uma determinada situação.

Enfim, a empatia constitui o meio pelo qual este processo de compreensão a partir de dentro se dá. Ela seria o elemento basilar da cognição social. Do ponto de vista ontogenético, a empatia antecede a uma compreensão teórica oriunda das leis e das observações externas, pelas quais podemos predizer o comportamento alheio. Os seres humanos seriam, então, empáticos a seus semelhantes e, por meio desta empatia, conseguiriam projetar-se nas condições alheias e observar em seu interior o que resulta destas condições, prevendo e, de certo modo, compreendendo os estados mentais de seus pares.

Compreendida desse modo, a teoria da simulação pode esclarecer a diferença postulada por Strawson entre a postura objetiva e a postura de um participante de interações. Como veremos abaixo, é justamente a compreensão a partir de dentro que, tipicamente, nos impede de assumir uma postura externa ou objetiva diante dos outros.

3. A EMPATIA AFETIVA

Com base nos esclarecimentos do tópico acima, podemos agora mostrar que a teoria da simulação permite esclarecer o acesso à perspectiva dos outros de modo relevante para a moralidade. Com efeito, ela satisfaz à demanda explicativa que decorre das considerações de Strawson acerca das interações normativas. A teoria da simulação faz justiça ao fato de que, frente a outra criatura dotada de mente, não estamos tratando de um ente comum da natureza, mas sim de um ser auto-consciente, capaz, portanto, de se importar com a sua própria vida. Com efeito, para os simulacionistas, o acesso aos estados mentais dos outros com base nos próprios estados mentais do intérprete inclui sentimentos e emoções. Ora, uma compreensão da mente dos outros sem nenhuma reação afetiva não causaria as reações e atitudes típicas da moralidade. O processo de empatia aqui descrito mostra que o acesso à mente do outro envolve as reações afetivas que o intérprete, ele mesmo, teria se estivesse na posição do outro. Por esse motivo, trata-se aqui de uma empatia afetiva relevante para a compreensão das interações morais.

A empatia afetiva está relacionada aos neurônios espelhos descobertos por um grupo de cientistas italianos liderados por Giancarlo Rizzollatti nos últimos anos do século XX. Este mecanismo do cérebro seria responsável por associar não somente emoções expressas na face, mas também comportamentos e associando-os a estados cognitivos e emocionais similares do observador. A empatia afetiva estaria então vinculada a este mecanismo de sociabilidade que permite reconhecer e assimilar práticas e emoções dos outros. Tal mecanismo nos leva a identificar em um indivíduo da mesma espécie um semelhante e a compreendê-lo a partir de dentro, por meio de nossos próprios estados cognitivos. Assim, ao vermos alguém em situação de extrema dor, de forma rápida e sem uma reflexão tendemos a reagir com um incômodo, contraindo partes de nosso corpo ou mesmo expressando algum gemido. Esse processo explica em parte nossa iniciativa de aliviar a dor do outro. Trata-se, portanto, de um processo empático que não necessita de um conhecimento expresso em sentido proposicional e que, portanto, difere da capacidade de teorização do agente.

A empatia afetiva desempenha papel vital no processo de simulação, tornando possível a compreensão de estados mentais primitivos, que dificilmente poderiam ser reconhecidos por agentes comuns a partir de uma compreensão teórica. Ademais o agente nestes casos não está ativamente envolvido no esforço cognitivo de compreender a mente do outro. Tal processo ocorre como uma reação aos *inputs* e caracteriza este tipo de empatia como algo que não requer muito mais do agente além de estar aberto às influências e a percepção do outro. Os conteúdos obtidos destas simulações não carecem de ser expressos de forma proposicional.

Tendo em vista essas considerações, podemos agora afirmar que a empatia afetiva, tal como proposta por Goldman, tem um bom alcance explicativo acerca do modo pelo qual os agentes acessam suas perspectivas recíprocas em contextos de interação moral. Tal empatia permite explicar não somente o caráter *sui generis* desse acesso, mas também as reações específicas que daí decorrem, vale dizer, reações tipicamente morais. Trata-se de um conceito que pode satisfazer à demanda explicativa que aparece em trabalhos como de Strawson.

4. LIMITES DA EMPATIA AFETIVA

Até aqui vimos que a empatia afetiva pode ser fecunda para esclarecer as interações morais. No entanto, é importante ter em mente uma importante objeção a essa ideia. Trata-se do argumento de que a empatia afetiva não consiste em um conceito relevante para a moralidade. Segundo Jesse Prinz (2011), o problema é que a empatia nas reações e juízos morais é vulnerável ao chamado “viés de similaridade.” A crítica consiste em afirmar, basicamente, que sentimos empatia por aqueles que são parecidos conosco. Aqui a empatia teria, por assim dizer, um viés fortemente amoral, dado que as reações empáticas seriam imunes a princípios gerais de justiça. Ainda de acordo com Jesse Prinz, mesmo nos casos em que sentimos empatia por indivíduos que estão fora do nosso grupo social, focamos nossa atenção nos aspectos que nos aproximam deles em detrimento daqueles aspectos que nos diferenciam.

De certo modo, essa crítica ecoa o influente modelo intuicionista de Jonathan Haidt (2001), segundo o qual, nossas respostas morais são concebidas como rápidas, automáticas e irrefletidas. De acordo com esse modelo, embora o raciocínio prático possa rever as intuições morais, ele aparece como uma tentativa posterior de justificar nossas reações emocionais prévias. No entanto, um problema é que esse modelo tende a minar a credibilidade e a autoridade normativa das nossas reações morais. Afinal, esperamos que tais reações tenham condições de correção, como também, que sejam justificadas. Esperamos que agentes morais maduros sejam capazes de sopesar diferentes motivações para suas ações e de escolherem aquela que julguem mais razoável. Em suma, esperamos que sejam responsáveis. Mas, para isso ocorrer, as reações morais devem estar abertas a razões que sejam internas ao domínio da moralidade. Noutros termos, parece correto afirmar que razões devem ter algum papel motivador no comportamento moral. Elas não podem figurar apenas como um mero epifenômeno. Aqui temos uma importante objeção, oriunda do cognitivismo moral, que exerce uma pressão sobre o papel da empatia afetiva na moralidade.

Enfim, o quadro que se nos apresenta é, então, o seguinte: por um lado, parece inegável o papel da empatia afetiva na moralidade. Afinal, sem afetos não seríamos sensíveis ao sofrimento de outrem. Por outro lado, sem a presença da cognição, pela qual podemos ampliar o espectro daqueles aos quais somos empáticos, a empatia afetiva fica à mercê do viés de similaridade. Assim, resta-nos mostrar de que modo a empatia afetiva pode estar aberta a uma influência cognitiva. Nosso problema consiste, em suma, em mostrar como a empatia afetiva pode ser permeada pelo domínio normativo.

5. A DIMENSÃO COGNITIVA DA EMPATIA

A crítica de Prinz baseia-se na compreensão de empatia afetiva enquanto uma capacidade encapsulada, ou seja, imune à uma modulação cognitiva. No entanto, essa compreensão não é obrigatória. De acordo com Goldman, pesquisas recentes sobre emoções e afetos têm apontado para o caráter flexível desses estados mentais (GOLDMAN, 2006). Considere-se, a propósito, a regulação das emoções. Trata-se de um processo de modular as emoções, ou seja, influenciar a intensidade e a duração delas. O agente seleciona ou modifica a situação para gerar ou alterar a emoção correspondente. Eisenberg (2000) explorou em suas pesquisas diferentes mecanismos para regular as nossas próprias emoções. Por exemplo, quando experienciamos uma emoção indesejável, podemos dirigir nossa atenção a um situação diferente, ou bem podemos, por meio de uma introspecção, explorar as suas causas correspondentes.

Essas situações mostram que, se não temos controle sobre o que sentimos, temos sim algum controle sobre o modo como experienciamos essas emoções. Por certo, algo pode gerar uma emoção sem que tenhamos controle sobre esse processo. Por outro lado, podemos reconhecer uma emoção, podemos imaginar, pensar sobre ela. Podemos nos esforçar para modular nossas reações emocionais. Nesses casos, temos um estado afetivo passível de mobilizado cognitivamente.

É importante notar que os casos de regulação citados acima ocorrem no nível intrapessoal. De que maneira podemos estender essa regulação para o domínio interpessoal, que é o que ocorre no domínio da empatia? De acordo com Antti Kaupinen (2014), de modo similar ao que ocorre no nível intrapessoal, há uma regulação da empatia afetiva no nível interpessoal. Segundo ele, diante daqueles que nos são, de algum modo, semelhantes não fazemos qualquer esforço para regular nossas reações empáticas. A regulação ocorre, por assim dizer, de baixo para cima. Já diante daqueles que nos são, de diferentes modos, dessemelhantes, podemos regular nossa empatia de cima para baixo. Nesse caso, a empatia é regulada a partir da imaginação de uma perspectiva geral. Aqui a imaginação está ajustada a padrões gerais de normatividade e, desse modo, permite um equilíbrio entre padrões gerais de normatividade e casos concretos. É justamente aqui que podemos nos empatizar por seres cujas práticas, hábitos e crenças são radicalmente distintas das nossas. Assim podemos nos sensibilizar a outros pontos de vista.

A partir desses esclarecimentos, podemos mostrar de que modo a empatia afetiva pode ser flexível o suficiente para ser permeada por princípios normativos. Lembremos que, segundo a crítica de Prinz, a empatia tida como meio pelo qual um agente pode entender o outro e atribuir a ele um estado mental esbarra na limitação afetiva, uma vez que nas relações com indivíduos, que não compartilhamos similaridades ou vínculos afetivos mais fortes, podemos não nos empatizar com suas causas, sentimentos e emoções. Contudo é preciso levantar que a empatia não se limita única e exclusivamente ao um âmbito afetivo. Ela se encontra permeada por um elemento cognitivo normativo.

Vimos que a empatia afetiva se caracteriza como um evento passivo, uma reação frente a outro no âmbito dos afetos. O nível cognitivo, diferentemente, consiste em um processo ativo, em que o agente se coloca voluntariamente nas condições do outro. Trata-se de uma construção racional e proposicional onde o agente analisa as condições do outro valendo-se de uma construção lógica para compreender seus estados mentais. Em que pese essa diferença, o ponto central é que esses dois níveis, quais sejam empatia afetiva e empatia cognitiva, não estão isolados. Como vimos, a ideia chave é que existem diferentes mecanismos de controle acerca da empatia, o que explica o seu caráter flexível. Tais mecanismos podem acomodar razões ou princípios de ordem prático-moral. Ao mesmo tempo, esse processo não chega a descaracterizar o aspecto afetivo das reações empáticas.

Há ainda outro modo de se mostrar que esses dois elementos da empatia estão relacionados. Trata-se de levar em conta, para efeito de contraste, aos casos atípicos do ponto de vista neurológico. Considere-se dois transtornos psíquicos tomados como opostos pela psiquiatria, a saber, determinadas psicopatias e o transtorno do espectro autista. No primeiro caso, o agente é desprovido de um nível afetivo da empatia, mas não do nível cognitivo. Ele pode compreender outras mentes com base em leis psicofísicas, ou mesmo em uma teoria comum da mente. No entanto, ele é incapaz de reagir de maneira afetiva ao outro. Por outro lado, sujeitos que se encaixam no espectro autista possuem empatia afetiva. Eles são emocionalmente contagiados pela dor ou pela alegria de outrem. No entanto, têm dificuldades

em compreender o outro em bases cognitivas. Em sujeitos neurotípicos, que são o foco do nosso artigo, não apenas os traços cognitivos e afetivos se fazem presentes, mas também estão intrinsecamente conectados. Desta forma, agentes neurotípicos podem ser compreendidos como capazes de simular os estados mentais dos outros nestes dois níveis. Daí a necessidade de se mostrar como o elemento afetivo quanto cognitivo na empatia culminam na construção da capacidade moral dos agentes.

Ora, como vimos, os elementos cognitivos e afetivos se complementam. O nível afetivo, por independer de nossa vontade consiste em um motivador primário em nossas relações e na percepção do outro como semelhante. Enquanto a dimensão cognitiva nos permite uma compreensão com maior riqueza de informações, nos permitindo analisar as condições e construções racionais que envolvem o outro, algo que inclui princípios morais de ordem geral.

A capacidade cognitiva de se transpor para o lugar de outro, diferentemente do processo afetivo, não se limita as similaridades que um agente possa compartilhar ou não com o outro. Assim, por meio de um raciocínio tanto com base em leis psicofísicas quanto em princípios morais, o agente pode estender sua solidariedade e compreender alguém que ultrapassa o seu círculo afetivo. Essa capacidade pode moldar a empatia mais básica, afetiva, ampliando o espectro dos agentes com os quais nos engajamos em interações morais.

CONCLUSÃO

A capacidade de vislumbrar a realidade a partir da perspectiva de outro é fundamental para a moralidade, em particular, as reações afetivas que se segue desse acesso. No entanto, a mera reação afetiva não é suficiente. É necessária uma construção cognitiva que estenda esta capacidade a indivíduos distantes. Os estudos no campo da cognição social abrem um entendimento dos processos pelos quais podemos compreender as motivações de outros indivíduos e, portanto, servem ao propósito de um raciocínio ético que considere uma responsabilidade moral dentro das relações. Tais estudos mostram, por fim, uma conexão estreita entre a dimensão cognitiva e a dimensão afetiva, de modo a promover uma ampliação das relações morais sem renunciar ao afeto.

BIBLIOGRAFIA

BARON-COHEN, Simon. *Mindblindness*. Mit Press, 2000

DAILEY, M. *Empath*: a neural network that categorizes facial expressions. In. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 2002 pp. 1158-1173

DAMASIO, A. *The feeling of what happens*. Oxford Press, 1995

DE JAEGHER. *Social understanding through direct perception? Yes, by interacting*. In *Consciousness and Cognition* 18, 2009, pp. 535-542.

DE VIGNEMONT, F.; HAGGARD, P. *Action observation and execution: What is shared?* In. Social Neuroscience, 2009, pp. 421 – 433.

EISENBERG, N. *Emotion, regulation, and moral development*. Annual Review of Psychology 51, 2000, pp. 665–697.

GOLDMAN, Alvin. *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*. Oxford University Press, Inc. 2006.

HAIDT, J. *The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment*. In. Psychological review, 2001, pp. 814-828.

HIRSCHFELD, Lawrence A. et al (Ed.); *Mapping the mind - domain specificity in cognition and culture*; Press Syndicate of the University of Cambridge, New York, 1994

KAUPPINEN, A. *Empathy, Emotion Regulation, and Moral Judgment*. In. Heidi Maibom (ed.), *Empathy and Morality*. Oxford University Press, 2014.

MAIBOM Heidi A. et al (Ed.); *The routledge handbook of philosophy of empathy*, Routledge, Abingdon, 2017

PREMACK Oawel, WOOLYFF Guy; *Does the chimpanzee have a theory of mind?*; The Behavioral and brain sciences, Estados Unidos da América, 1978, 4 515-526

RIZZOLATTI Giacomo, CRAIGHERO, Laila; *The mirror-neuron system*; Annual Review of neuroscience, 2004. 27:169–92

STRAWSON, P.F. *Freedom and Resentment*. Routledge, London, 1989.

PRINZ, J. *Is empathy necessary for morality?* In. *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford University Press, 2011

João Batista Libanio e o mundo juvenil pós-junho de 2013: aplicações teológicas sobre uma sociedade em ebulição

Alex Palmer Sampaio Ribeiro¹

Resumo: As Jornadas de Junho de 2013 marcaram um (re)despertar do interesse juvenil para com a política. Em que pese a violência encenada nalguns lugares, aqueles protestos deixaram fissuras e lições para a ação política. Passa-se da sociedade à religião com relativa fluidez e valores caros às gerações passadas perdem sua atração; a utopia de outrora desfalece e renasce sob figurino diverso. Assim, pensamos esse passado recente e seus efeitos, com os aportes deixados pelo saudoso teólogo João Batista Libanio.

Palavras-chave: Juventude. Pastoral. Utopia. Política. Junho de 2013.

Abstract: The June 2013 Days marked a (re)awakening of youth interest in politics. Despite the violence staged in some places, those protests left fissures and lessons for political action. From society to religion, with relative fluidity and values dear to past generations, they lose their attraction; the utopia of yesteryear faints and is re-born under a different form. Thus, we think about this recent past and its effects, with the contributions left by the eminent theologian João Batista Libanio.

Keywords: Youth. Pastoral. Utopia. Politics. June 2013.

INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa, busca-se relacionar os acontecimentos sociais que geraram, perpassam e ainda refletem as chamadas Jornadas de Junho de 2013, forte momento de contestação nacional, com a reflexão do teólogo mineiro João Batista Libanio (1932-2014)² sobre o protagonismo juvenil.

A dificuldade de se tratar sobre as Jornadas de Junho de 2013 e seus efeitos colaterais para o Brasil encontra-se no fato de que, quanto a esse tema, ainda nos encontramos em

1 Alex Palmer Sampaio Ribeiro foi bolsista da FAPEMIG e foi orientando do Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori em sua iniciação científica, concluída em 2019, como estudante de Teologia. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori, intitulado “Fé e contemporaneidade”. Alex concluiu o bacharelado a licenciatura e em Filosofia (2014) e o bacharelado em Teologia (2019) pela FAJE. E-mail do autor: palmerlike@gmail.com

2 Nascido em Belo Horizonte/MG, Libanio era presbítero Jesuíta, teólogo e escritor. Coursou filosofia em Nova Friburgo/RJ e Letras neolatinas pela PUC-Rio (1955). Em Frankfurt, fez estudos de teologia sistemática (1961) e, depois em Roma, obteve mestrado e doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (1968). Seu período em Roma coincidiu com a realização do Concílio Vaticano II, momento oportuno de diálogo com bispos e assessores. De volta ao Brasil, dedicou-se ao magistério e à pesquisa teológica por mais de trinta anos, na linha da teologia da libertação. É autor de cerca de 125 livros, sendo 36 de autoria própria e os demais em colaboração com outros autores. Em seu nome, ainda, são mais de 40 artigos publicados em periódicos especializados e outros inúmeros artigos em jornais e revistas (fonte: < <http://jblibanio.org.br/biografia>>).

terreno movediço, num cenário que contrapõe muitos teóricos. Decisivo é que aquele Junho mobilizou uma geração de jovens na expressão de seu desgosto quanto à sujeira na política. É verdade que os eventos lançaram novos protagonistas e questionaram o lugar-comum do fazer política. Porém, Junho de 2013 é, por vezes, apontado como o embrião de certo conservadorismo que vem ganhando espaço no país desde então. Em paralelo, no âmbito juvenil católico, verifica-se o fortalecimento de posturas neoconservadoras. Parece-nos, aqui, que as disposições em âmbito eclesial ecoam, em certa medida, tendências afloradas naqueles acontecimentos sociais.

Libanio muito se interessou sobre os jovens desde os anos 70, oferecendo-nos valiosa articulação teórica que brota de sua prática com a pastoral juvenil. Contudo, o que temos de Libanio sobre Junho de 2013 é pouco. Ele não escreveu livro sobre as Jornadas nem sabemos se tinha interesse em fazê-lo, mas algo de seu pensamento em torno delas ficou registrado em suas crônicas publicadas pelo jornal mineiro *O Tempo* naquele mesmo ano. Portanto, partiremos da reflexão de Libanio sobre juventude em suas principais obras destinadas a ela, procurando assimilar sua preocupação pastoral (primeira parte). Em seguida, iremos das análises de outros autores sobre Junho de 2013 a uma breve consideração do neoconservadorismo católico juvenil, evocando a reflexão disponível do teólogo sobre os acontecimentos, para perguntarmos, por fim, sobre sua principal contribuição para a nossa reflexão (primeira parte).

PRIMEIRA PARTE

1.1 O TEÓLOGO JOÃO BATISTA LIBANIO E O MUNDO JUVENIL

O interesse do teólogo João Batista Libanio para com a juventude está inscrito na sua história eclesial e acadêmica, no seu serviço a grupos juvenis e na autoria de vários títulos publicados. Para a finalidade desta pesquisa, debruçamo-nos sobre três obras principais de Libanio que dizem mais respeito ao intuito do nosso projeto: *O mundo dos jovens* (1978), *Jovens em tempo de pós-modernidade* (2004) e *Para onde vai a juventude?* (2012).

A mais recente das três obras é mais pastoralmente aplicável, por assim dizer, por sua forma de subsídio-manual para encontros de jovens, ao passo que as outras duas são mais densas e de cunho mais sistemático, embora não pouco pastorais. Metodologicamente, é expediente comum aos dois últimos livros: a descrição do jovem (seja por tipologia ou tendência) em seu ambiente vital e uma análise crítica da descrição apresentada, seguida de sugestões pastorais. Nessas obras, o autor traça, ainda, orientações para o trabalho pastoral com jovens, ora sugerindo dinâmicas grupais, ora propondo perguntas para aprofundamento do tema exposto.

Em cada um desses títulos, Libanio especifica a sua destinação: é para o auxílio de agentes em atividades voltadas para a Pastoral da Juventude, a qual é entendida, aqui, de forma ampla. No escrito de 2004, o autor esclarece que

toda a presença ativa de jovens, ligados à Igreja de maneira consciente, seja em atividades em seu interior, seja fora na sociedade, cai sob o verbete PJ. Fazem parte da PJ tanto os grupos e movimentos de jovens quanto aqueles que trabalham nas catequeses de crisma e de batismo, em atividades sociais paroquiais, em missões apostólicas, em colégios e universidades laicas ou religiosas. Eles se sentem Igreja, agem como Igreja, com maior ou menor organicidade. (LIBANIO, 2004, p. 12)

Sem distinguir juventude de adolescência, Libanio entende juventude como a fase entre a infância e a vida adulta, entre 14 e 25 anos. O fim da juventude, porém, determinar-se-ia mais por mudança na situação social que no processo psicobiológico (LIBANIO, 2004, p. 14). Embora a atual produção teórica sobre o mundo juvenil fale em *juventudes*, acentuando a pluralidade contra o prejuízo de expressões globalizantes, Libanio faz uso destas ainda “sob risco de se perder em afirmações vagas”, sem, contudo, justificar-se (LIBANIO, 2012, p. 5). No nosso trabalho, faremos eco à opção do autor.

1.2 LIBANIO, JUVENTUDE E JUNHO DE 2013: UM RECORTE QUE IMPELE À REFLEXÃO

Com nossa pesquisa, queremos fazer Libanio dialogar com uma situação político-social da qual ele testemunhou o que consideramos como o esboço mais importante do atual quadro de fragmentação da instituição político-democrática brasileira. Para tanto, lançamos mão de dados colhidos desde a leitura das obras apresentadas, bem como de crônicas do autor para sua coluna no jornal mineiro “O Tempo”³, em especial aquelas publicadas no decorrer das mobilizações de 2013. Com isto, pretendemos ver como Libanio nos ajuda a refletir o desencadeamento daqueles fatos na forma da atual conjuntura.

Em junho de 2013, sob a proclamação de “O gigante acordou!”, parte significativa da população brasileira entouou, nas ruas, a sua própria grandeza redescoberta. Ela sentia que tinha de tomar as rédeas dos rumos de sua nação, confiadas às mãos de uns poucos que em nada representavam os desejos do povo – enquanto enchiam os próprios bolsos. Daquele fenômeno de contestação à classe política, tornou-se emblemática a foto de manifestantes ocupando a cobertura do Congresso Nacional em Brasília, a projetarem compridas sombras contra a pretensa inatingibilidade da classe política⁴.

Assim, com alguns autores que pensam as Jornadas de Junho de 2013, entendemos que muito do que vivenciamos hoje, enquanto sociedade, vem se desdobrando desde aquele

3 Libanio escrevia, também, para o extinto *Jornal de Opinião*, da Arquidiocese de Belo Horizonte, e para o portal Dom Total, da Faculdade Dom Helder Câmara.

4 “Manifestantes invadem cobertura do Congresso Nacional”. G1, Distrito Federal, 17 jun. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2013/06/manifestantes-invadem-cobertura-do-congresso-nacional.html>>. Acesso em: 13 out. 2018.

momento específico. E é inegável o protagonismo juvenil nesse ainda recente levante popular que a história política do Brasil conhece. O uso das redes sociais foi caráter novo na organização: ela mobilizou, a princípio, jovens de grandes centros urbanos e a ideia se alastrou por onde quer que brotasse sede de mudança. Diante desse conjunto, a reflexão de Libanio sobre o jovem brasileiro desde os anos 70 e sobre o advento da pós-modernidade e sua influência na disposição do jovem com relação aos grandes ideais, ganham, no nosso trabalho, particular atenção. Com a leitura de Libanio, ousamos entrever a posição do teólogo frente aos desafios que o novo contexto político, social e eclesial impõe à vida em sociedade.

1.3 DE 1978 A 2012: A CAMINHADA PROCESSUAL DA REFLEXÃO DE LIBANIO SOBRE O MUNDO JUVENIL EM TRÊS GRANDES OBRAS

A principal novidade que se descortina em *Para onde vai a juventude?* (2012) com relação às obras anteriores, é sua opção em falar de tendências, não mais de tipologias. Isto fornece uma dinamicidade que as classificações tipológicas não dão conta. Na obra, ao analisar cada tendência, o autor traça um paralelo entre o jovem situado na chamada pré-modernidade e o jovem da pós-modernidade, abrindo um caminho maleável e sem nada restringir. Uma das mais fortes constatações de Libanio é a de que existe, na pós-modernidade, renúncia ao pensar e “preguiça de pensar a história, fixando-se no presente” (LIBANIO, 2012, p. 34). É frequente ainda, na sua obra, os acenos críticos ao prazer apregoado pelo presentismo, à perda de consciência histórica, ao individualismo e à dissolução da ética.

Na obra de 1978, *O mundo dos jovens*, Libanio ainda não falava em pós-modernidade, cenário recorrente nas duas obras posteriores. Ele falava das conquistas da modernidade, que são a emancipação do sujeito e valorização da historicidade, e do grau de desconfiança gerado nos jovens quanto a inversão desses valores (LIBANIO, 1978, p. 46). Ao mesmo tempo, o autor identificava, nos jovens universitários, o “desligamento dos interesses do povo pobre e simples” (LIBANIO, 1978, p. 48) e apontava a dificuldade de se definir o alvo contra o que eles protestavam nas mobilizações, uma vez que não se limitavam a nenhum setor específico (*Ibid.*, p. 50). Mesmo escrevendo há quarenta anos, são condições tão atuais quanto observáveis, a nosso ver.

Na mesma obra, Libanio oferece listas de tipologias: as dos jovens que frequentam movimentos, analisando as atitudes diversas com que eles se aproximavam desses grupos (*Ibid.*, p. 78ss). O autor explica, de saída, seus critérios para o recurso à tipologia: consciência e prática. Assim, procura “ver os jovens a partir da consciência que (eles) têm de sua prática social, da maneira como experimentam e exprimem suas próprias experiências, seus problemas, seus desejos etc.” (*Ibid.*, p. 79). Sua preocupação é, em última instância, pastoral. Fala, dentre outras categorias, de jovens existencialmente inquietos, dos socialmente inquietos, dos tradicionalmente religiosos e dos alienados.

Seu método de traçar tipologias ganhou novos desenvolvimentos na obra de 2004, *Jovens em tempos de pós-modernidade*. Desta vez, ao introduzi-las, o autor assinala que seu critério brota da “prática pastoral e do bom senso”, evocando a função do teórico de “clarear a complexidade da realidade e permitir ações sobre ela” (LIBANIO, 2004, p. 42). Aqui, o teólogo descreve as atitudes do jovem em relação com a modernidade (capítulo 2), do jovem pós-moderno diante do mundo religioso (capítulo 5) e do jovem com relação à pós-modernidade (capítulo 6). Além disso, Libanio constata a falta de senso de humanidade e a existência de uma cultura da insolidariedade, ao passo em que vê como fruto de processo de amadurecimento e da sublimação das energias da agressividade próprias da puberdade a associação do jovem a grandes causas humanitárias (*Ibid.*, p. 34). Nesse sentido, o teólogo detectava o surgimento de causas humanitárias que atraíam jovens na Europa e que desembarcavam aos poucos no Brasil.

Experiências como essas servem para detonar iniciativas e idealismos adormecidos na geração pós-moderna. O feminismo, o pacifismo, a luta pelos direitos humanos em todo o mundo, o combate ao armamentismo, o voluntariado nos países mais carentes e em catástrofes maiores, o combate ao racismo e a toda discriminação surgem como programas mundiais que despertam o idealismo juvenil (LIBANIO, 2004, p. 35).

1.4 A PREOCUPAÇÃO PASTORAL DE LIBANIO

No início de *O mundo dos jovens* (1978), Libanio assinala que a pastoral exercida pela Igreja foi, por séculos, uma pastoral de conservação e proteção. No passado, era o batismo que selava o ingresso na sociedade (LIBANIO, 1978, p.7). O autor observa, então, que a Igreja sempre esteve voltada para a infância e a juventude e que a pastoral junto a esse público se apoiava em dois pilares: as instituições (de catequese, de ensino-formação religiosa, de Colégios) e os movimentos de juventude (promessa de aprofundamento da fé, formação de uma elite espiritual entre os jovens, por ex.: Cruzada Eucarística) (*Ibid.*, p. 7 e 8). O fator da sociedade aberta, entretanto, desafiou aquela pastoral que se dava em clima de segurança. Foi o momento em que “a barca protetora da Igreja esfacelou-se”, restando à Igreja apenas “ensinar as pessoas a nadarem e enfrentarem as ondas” e, no tocante ao papel da pastoral da juventude, “formar os jovens para a decisão livre e responsável de ser cristão” (*Ibid.*, p.8).

Urge que os líderes eclesiais lidem com o que vem sendo chamado de “desafeição religiosa” no universo juvenil⁵. Para tanto, a Igreja dispõe de relevante subsídio voltado para a pastoral juvenil. Somente para citar algumas ações, em 1979, os bispos latino-americanos, em Puebla, propuseram a opção preferencial pelos pobres e pelos jovens; em 2007, com a 45ª Assembleia Geral da CNBB, promulgou-se o documento “Evangelificação da juventude:

5 É suficiente uma rápida olhada nos números do Censo de 2010, os quais mostram decréscimo do número de jovens católicos e aumento dos jovens evangélicos e dos que se dizem sem religião.

Desafios e perspectivas pastorais”, no qual o jovem é concebido como “lugar teológico”: acolher a sua voz é acolher a voz de Deus⁶; o Sínodo sobre Juventude, em Roma, ocorrido entre os dias 3 e 28 outubro de 2018, com participativo processo de preparação e a elaboração do documento final “Os jovens, a fé e o discernimento vocacional”, onde se registra o que de mais recente a Igreja tem refletido sobre juventude – e que deve servir de parâmetro para a pastoral juvenil agora e nos próximos anos; por fim, do Papa João Paulo II ao Papa Francisco, desde 1986 até 2019, realizaram-se 13 Jornadas Mundiais da Juventude.

Libanio escreve, portanto, de um lugar de fala específico. Nosso autor não faz mais que refletir teologicamente, desenvolvendo o que o magistério já diz a respeito do jovem na Igreja. Naturalmente, a sua experiência de acompanhamento a grupos católicos de militância política é fulcral para entendermos a simpatia do autor para com aquele modelo de comprometimento, a ponto de compreendê-lo como sendo o ideal ao jovem pós-moderno. O convite a um olhar comprometido com a história, pela valorização da luta dos antepassados na conquista da frágil liberdade democrática dos dias de hoje, talvez seja a maior contribuição de Libanio para a nossa reflexão.

O teólogo destaca, dentre os jovens modernos burgueses, os que se rebelam contra a modernidade em sucessivas gerações desde os anos 40. Destaca, da Alemanha, a geração dos jovens sartreanos, da juventude cética (*skeptische Jugend*), em contexto de pós-guerra, amargurada pelas derrotas nas guerras. Os países europeus se dobram à poderosa influência dos Estados Unidos. Na década de 50, a juventude transviada atua pela via do deboche, da insolência, sobretudo pelo mundo da música. Na década de 60, após a Revolução Cubana, a influência de jovens carismáticos como Fidel Castro, Che Guevara e Padre Camilo Torres faz girar o ponteiro “das farras, desencantamentos e bacanais para o compromisso político” (LIBANIO, 2004, p. 56). É a geração politizada, “de contestação aos regimes capitalistas corruptos e exploradores, apoiados ou conduzidos pelos militares” (*Ibid.*, p. 56). O clímax foi Maio de 1968, em Paris. É a geração liberacionista que se opunha à tradição no tocante à sexualidade, brandindo a bandeira da liberação sexual. Surgiu a novidade da prática sexual sem culpa e tal rebelião sexual refletiu, segundo Libanio, “o mal-estar da civilização. O jovem é a febre da sociedade doentia” (*Ibid.*, p. 57).

SEGUNDA PARTE

2.1 AS JORNADAS DE JUNHO DE 2013 EM TRÊS FASES

O cientista político André Singer⁷ analisa, já em novembro de 2013, os eventos de meses antes e levanta um problema de denominação. Ele registra o aparecimento, já naquela época, da expressão *Jornadas de Junho* entre seus colegas de departamento, mas denuncia

6 CNBB, “Evangelificação da juventude: desafios e perspectivas pastorais” (Documentos da CNBB, n. 85). São Paulo: Paulinas, 2007, n. 81.

7 Professor do departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP).

a inadequação do nome. Propõe, antes, *acontecimentos*, percebendo o desnível de Junho de 2013 com o que é chamado, historicamente, de jornadas, como as da pós-revolução de 1848, na França, quando o proletariado de Paris se lançou a uma tentativa insurrecional que acabou sendo reprimida à bala sob o comando do general Cavaignac. Singer, então, parafraseia Karl Marx, afirmando que aquelas jornadas fizeram a Europa tremer, e conclui que as mobilizações brasileiras não tiveram a força de um terremoto, mas de um tremor de terra, admitindo, assim, ter havido algo, mas não uma tentativa de insurreição, “uma vez que o travejamento fundamental da ordem não foi questionado” (SINGER, 2013, p. 24). Nessa linha, Singer resalta que, em Junho de 2013, as relações de classe e propriedade não foram questionadas e que ninguém, à época, realmente imaginou estar em curso uma tentativa de insurreição. Ao reverenciar a França como a pátria das mobilizações de massa desde 1789, Singer vê, portanto, o nome *acontecimentos de junho* para os eventos brasileiros como o mais apropriado⁸. Ele recorda, ainda, uma palestra de Paulo Arantes⁹, na qual o filósofo dizia da dificuldade que Jean-Paul Sartre, no seu tempo, teve em definir o que ocorreu em maio de 1968. O Brasil via-se, então, em igual estágio de indefinição quanto a Junho de 2013.

Ainda que os protestos continuassem para além daquele junho, focamos, como Singer, nesse mês apenas. O autor lembra que cada fase durou cerca de uma semana. Tudo se inicia com a ebulição de pequena classe média na cidade de São Paulo nos dias 6, 10, 11 e 13 de junho. Nesse início, o objetivo era claro: a redução do preço das passagens do transporte público. As mobilizações seguiam o modelo adotado pelo Movimento Passe Livre (MPL) em anos anteriores: convocação pelas redes sociais, marcha seguida de paralisação de vias públicas e havendo, ao final, “escaramuças com a polícia” (SINGER, 2013, p. 24). No transcorrer dos dias, o número de participantes subiu dos 2 mil iniciais para 5 mil, culminando em cenas de violência policial e destruição do patrimônio. No dia 13, quinta-feira, contanto com 20 mil participantes, segundo organizadores – para a PM, 5 mil –, a marcha avançou do centro à Consolação, sendo impedida de prosseguir até a Avenida Paulista. Houve repressão violentíssima e depoimentos falavam em policiais “enlouquecidos” e em “cenas de guerra” a céu aberto (*Ibid.*, p. 25).

A segunda fase se inicia sob a atenção e simpatia do grande público, com manifestações nos dias 17, 18, 19 e 20 de junho, o auge. Outras frações da sociedade entram em cena, potencializando os protestos, mas tornando vagas e difusas suas demandas. A convocação do MPL para o protesto de segunda, 17 de junho, ressoou nas maiores capitais do país. Houve profusão de dizeres e pautas, dentre os quais “Copa do Mundo eu abro mão, quero dinheiro pra saúde e educação”, “Queremos hospitais padrão Fifa”, “Todos contra a corrupção”, “Fora Dilma! Fora Cabral! PT = Pilantragem e traição”, “Fora Alckmin” etc. A atuação do pastor e

8 Mesmo atentos a essa dificuldade, manteremos o uso de Jornadas de Junho para falar dos eventos em questão.

9 Nascido em 1942, em São Paulo capital, Paulo Eduardo Arantes é filósofo e pensador marxista. Foi militante da JUC (Juventude Universitária Católica) por algum tempo, chegando a integrar a diretoria nacional em 1963 (fonte: <https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Paulo_Arantes>). Atualmente, leciona no departamento de filosofia da USP.

deputado federal Marcos Feliciano à frente da comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados também não foi perdoada nos protestos. Soma-se a isso, a depredação de edifícios públicos (Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, Congresso Nacional, Itamaraty) como expressão de repúdio aos políticos como um todo. Em resposta, na quarta 19, a prefeitura do município e o governo do estado de São Paulo recuaram e revogaram o aumento da tarifa. O mesmo se repetiu no Rio de Janeiro e em dezenas de cidades. Em suposta comemoração no dia 20, com demonstrações em mais de 100 cidades, alcançou-se um total de 1,5 milhão de participantes. Quatro dias depois, em resposta, “a presidente Dilma Rousseff propunha a Constituinte exclusiva para a reforma política, a qual seria, de acordo com o projeto, depois submetida a plebiscito popular” (SINGER, 2013, p. 26).

Na terceira e última fase, do dia 21 ao final do mês, o grande movimento fragmentou-se em “mobilizações parciais com objetivos específicos” (redução dos pedágios, derrubada da PEC 37, protesto contra a instauração do Programa Mais Médicos, etc.). Um ano depois, o site da Empresa Brasil de Comunicação (EBC) fez um balanço dos protestos de junho avaliando os cinco pactos propostos pelo governo federal: responsabilidade fiscal e controle da inflação; investimentos em saúde e contratação de médicos estrangeiros; destinação de 100% dos royalties de petróleo para a educação; recursos para a mobilidade urbana e, por último, a convocação de uma Constituinte sobre reforma política. O ministro da Secretaria Geral da Presidência da República, Gilberto Carvalho, afirmaria ao EBC que a principal das propostas, aquela sobre a reforma política, “bateu na trave”. Ele analisava que o pacto sobre responsabilidade fiscal não gerou ações concretas, enquanto que os outros três foram cumpridos apenas parcialmente: concretizou-se o Programa Mais Médicos; na educação, foi aprovada a destinação de 75% dos royalties do petróleo e mais 50% do Fundo Social do Pré-Sal; quanto à mobilidade urbana, investiram-se R\$ 50 bilhões, sobretudo nas cidades-sedes da Copa do Mundo. Especialistas e movimentos sociais, por sua vez, denunciavam o não cumprimento dos pactos. Quanto à reforma política, o cientista político Leonardo Barreto falava da necessidade de se comprometer “certas coisas que vão contra o *status quo* da própria classe política”. Da parte dos movimentos sociais, o ativista Lucas Oliveira, do MPL, encabeçou a crítica, dizendo que apesar de a presidente Dilma Rousseff tê-los ouvido, ela nada fez para garantir o direito ao transporte das pessoas. Ainda assim, o MPL contabilizava algumas vitórias como a inclusão do transporte como direito social em nova redação do Artigo 6º da Constituição Federal graças à aprovação da Emenda Constitucional nº 90. Outras conquistas foram, ainda, a retirada de pauta da PEC 37, que propunha remover o poder de investigação do Ministério Público e a retirada do controverso projeto alcinchado de “cura gay”, do deputado Marcos Feliciano. Por fim, o MPL avaliou que Junho permitiu o crescimento das lutas urbanas, “expressas nas ocupações, e também o diálogo entre trabalhadores do transporte público e os usuários de transporte”¹⁰.

10 MARTINS, Helena. “Protestos de junho de 2013 levaram governo a propor cinco pactos”. Empresa Brasil de Comunicação, 21 jun. 2014. Disponível em: <<https://www.ebc.com.br/amphtml/noticias/brasil/2014/06/mobilizacao-social-de-junho-de-2013-levou-o-governo-a-propor-cinco-pactos>>. Acesso em: 31 out. 2018.

2.2 ANÁLISES DE JUNHO DE 2013 E SEU LEGADO

A seguir, discorreremos sobre o legado de Junho de 2013 a partir de entrevistas concedidas por teóricos ao Instituto Humanitas Unisinos (IHU), que, em junho de 2018, publicou edição da revista IHU On-Line, refletindo Junho de 2013 cinco anos depois.

Moysés Pinto Neto¹¹ diz que todos que tentaram minimizar os protestos estavam errados e que existe o Brasil antes e depois de 2013. Ele vê como irreversível a destituição da legitimidade do poder que caracterizou os acontecimentos, uma vez que dilacerou a polarização peemedebismo com tucanos *versus* petistas. No mesmo artigo, Neto previa a derrocada das três principais forças da Nova República – PMDB, PT e PSDB – nas eleições de 2018. Detectava, ainda, duas tendências interpretativas da esquerda quanto a Junho de 2013: para um grupo, Junho foi o “embrião do golpe”, uma “espécie de ovo da serpente que permitiu a liberação das forças fascistas e conservadoras da sociedade brasileira, desestabilizando um governo que vinha produzindo grandes resultados na área social” (IHU On-Line, 2018, p. 32). Para o outro grupo, Junho teria sido “uma explosão cívica inigualável, um verdadeiro acontecimento que colocou o povo brasileiro como protagonista da sua própria história” (*Ibid.*, p. 32).

Para Rodrigo Nunes¹², não há dúvida de que 2013 foi o fato político de massas mais importante do país desde as Diretas Já. Ele não quer, com isso, romantizar os protestos, mas reconhecer que Junho abriu um novo momento político, para o bem e para o mal, e que “o potencial que existia ali é muito maior que todos os desdobramentos posteriores, e que não se esgotou em nenhum deles” (IHU On-Line, 2018, p. 12). Nunes afirma que tudo que temos vivido desde então decorre dali e vê equivalências entre Junho de 2013 e Maio de 1968, como eventos locais circunscritos em ciclos globais de contestação. Assim, para além da imensa popularização das redes sociais, apontam-se três grandes componentes de fundo: a crise econômica mundial iniciada em 2007; a exposição do quanto a política representativa foi capturada por interesses corporativos e financeiros, tanto pela direita quanto pela esquerda; e, por último, o colapso do centrismo, implicando no reforço de ideias mais à esquerda ou mais à direita. As reverberações de Junho nos anos seguintes se deram com os protestos pró-impeachment de 2015, com as ocupações de escolas em 2016, com a ampla adesão de setores não sindicais à greve geral de 2017 e com a greve dos caminhoneiros de 2018. Segundo Nunes, são desdobramentos de Junho porque seguem respondendo ao contexto aberto por aquelas mobilizações: “a desmoralização das instituições, do sistema político e daqueles que o manejam”. Para ele, Junho de 2013 deixou uma memória que é sempre reativada na expectativa de cada nova mobilização ser “o novo 2013” e deixou, também, um lastro prático: “contatos, estruturas, modos de organização, repertórios de ação etc”. Aproveitaram-se disso, por exemplo, o Movimento Brasil Livre (MBL), ao encabeçar movimentos pró-impeachment; também as

11 Graduação em Ciências Jurídicas pela UFRGS, mestre em Ciências Criminais e doutor pela PUCRS. Leciona no Programa de Pós-Graduação em Educação na ULBRA e no curso de Direito da Universidade Luterana do Brasil, Ulbra Canoas (cf. IHU On-Line, 2018, p. 30).

12 Doutor em Filosofia pelo Goldsmiths College, Universidade de Londres, e professor da PUC-Rio (cf. *Ibid.*, p. 12).

ocupações escolares de 2016, por sua vez, contaram com ampla participação de secundaristas que estiveram nos protestos; os caminhoneiros, nos protestos de 2018, também organizaram-se de forma distribuída através do WhatsApp (IHU On-Line, 2018, p. 15).

Segundo Nunes, ainda, uma nova geração política se cristalizou no país. Deste modo, é possível opor uma “geração 2013” àquela última grande geração política formada no Brasil, a “geração da redemocratização” – a que participou da fundação do PT, da CUT, do MST etc. “Tratava-se predominantemente de uma juventude de classe média baixa que havia ‘ascendido’ (isto é, chegado à universidade e aumentado seu poder de consumo) no governo Lula. Pior que isso, 2013 os colocava de algum modo em oposição a estes grandes movimentos populares da geração anterior, na medida em que estes integravam a base petista” (*Ibid.*, p. 16). À época, questionou-se, até mesmo, a legitimidade que tinham os que protestavam, com o argumento de que eram legítimos apenas os protestos dos movimentos tradicionais.

Henrique Costa¹³ acentua que a cara dos protestos foi dada pela classe média. Para ele, Junho de 2013 mostrou, também, a incapacidade de a esquerda dialogar com a juventude. Em decorrência disso, restou à esquerda tentar criar pontes com os jovens, recorrendo a certos “coletivos anabolizados durante o lulismo” (IHU On-Line, 2018, p. 24). Além da citada incapacidade, Costa diz que falta à esquerda, para sobreviver, abrir mão de certas práticas, permitindo que algumas cabeças rolem numa atitude necessária de autocrítica. O analista vê a greve dos caminhoneiros em relação com Junho, pois o maior legado de Junho de 2013 foi desmitificar a rua e desautorizar as organizações tradicionais. O pesquisador ressalta o elemento de auto-organização facilitado pelas redes sociais e a indignação com a classe política em geral e os rumos econômicos do país; destacou, ainda, que não são desprezíveis as inclinações autoritárias e os pedidos de intervenção militar do movimento, fazendo-se necessário um esforço de compreensão. E, em conclusão, detecta dois erros: o acreditar que um virtuoso ciclo econômico da era lulista tenha represado as contradições de uma sociedade fraturada na origem e o assombro com o aparecimento de uma extrema direita com adesão popular, o que só revela a insuficiência da própria esquerda (IHU On-Line, 2018, p. 25).

O ano de 2015 fica marcado por protestos pelo impeachment de Dilma Rousseff, com o acréscimo de vozes oportunistas que pediam intervenção militar na mais alta expressão de arroubo totalitário que ganhava o clamor popular. Os “Fora Dilma” repercutiram na forma de protestos de ruas, normalmente nas zonas mais abastadas das grandes cidades e na forma de “panelaços” que soavam desde as varandas e janelas de edifícios para competir com os pronunciamentos ao vivo da presidente pela TV. O processo de impeachment foi aberto em 2 de dezembro daquele mesmo ano, ao final do segundo ano de mandato, e culminou com a deposição de Rousseff no dia 31 de agosto de 2016, com grande espetacularização televisiva.

O vice-presidente Michel Temer (PMDB) assumiu a cadeira num movimento acusado de golpe pela oposição e manteve-se no lugar sem lograr popularidade, com suas propostas

13 Doutorando em Ciências Sociais na Unicamp, mestre em Ciência Política e graduado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo – USP (IHU On-Line, 2018, p. 20).

de reforma de previdência. Viu-se às voltas com outros protestos nas ruas, normalmente encabeçados pela esquerda, e viu crescer a resistência às suas medidas impopulares, como ocorreu quando da aprovação, em dezembro de 2016, da PEC 241 pelo congelamento dos gastos do governo federal por vinte anos. A iminência da aprovação da PEC desencadeou mobilização estudantil em forma de ocupações nas escolas, com a posterior adesão de departamentos de universidades públicas e particulares, inclusive. A continuidade das ocupações escolares com o ambiente contestatório de Junho de 2013 estava bastante evidente.

2.3 O PROTAGONISMO JUVENIL E O NOVO MOMENTO POLÍTICO

São diversas as frentes juvenis surgidas desde Junho de 2013 ou inspiradas naqueles eventos. Não é por menos que Junho de 2013 representa o despertar, no meio juvenil, do interesse pela política, por muito adormecido. Aqui, elencaremos alguns desdobramentos devidos a esse novo momento político.

O Movimento Brasil Livre (MBL), fundado em novembro de 2014, foi um dos mais bem-sucedidos resultados do robustecimento do conservadorismo político no Brasil, verificado nos protestos subsequentes a Junho de 2013. Com sigla aludindo ao Movimento Passe Livre (MPL), pioneiro das Jornadas de Junho, o grupo conta, desde o seu início, com farto aparato midiático. Mais tarde, responderia a acusações de que era financiado por partidos políticos como o PMDB e o Solidariedade¹⁴. Além do MBL, o movimento “Vem pra rua” começou suas convocações em outubro de 2014, contra a corrupção generalizada, em apoio à Lava Jato e em prol do impeachment de Dilma Rousseff, realizando protestos que em março de 2016 levaram 6,9 milhões às ruas de todo o país, segundo organizadores¹⁵.

O canal “Mamãe falei”, no YouTube, do agora deputado estadual por São Paulo, Arthur do Val (DEM), conta com atuais 2,3 milhões de inscritos e vídeos com quase 4 milhões de visualizações cada. Dentre os mais vistos, destacam-se, nessa ordem, uma entrevista de Jair Bolsonaro, comemoração da prisão de Lula e a intromissão do youtuber numa das ocupações escolares em 2016. Nas últimas eleições, Arthur do Val foi um dos três nomes ligados ao MBL eleitos por significativo número de votos¹⁶, incluindo o seu coordenador nacional Kim Katagiri (DEM), eleito deputado federal por São Paulo. O outro foi Homero Marchese (Pros), eleito deputado estadual no Paraná. Só em 2018, o MBL lançou 16 nomes na política

14 LOPES, Pedro; SEGALLA, Vinícius. Áudios mostram que partidos financiaram MBL em atos pró-impeachment. *UOL Notícias*, 2016. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2016/05/27/maquina-de-partidos-foi-utilizada-em-atos-pro-impeachment-diz-lider-do-mbl.htm>>. Acesso em: 31 out. 2018.

15 MANIFESTANTES fazem maior protesto nacional contra o governo Dilma. *G1 Política*, 2016. Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/03/manifestacoes-contr-governo-dilma-ocorrem-pelo-pais.html>>. Acesso em: 31 out. 2018.

16 Kim Katagiri, aos 22 anos, foi candidato pelo DEM e eleito deputado federal com cerca de 458 mil votos, sendo o 4º mais votado no estado de São Paulo. Arthur do Val foi o segundo deputado estadual mais votado em São Paulo, com 470 mil votos, atrás somente de Janaína Paschoal (PSL) cotada, posteriormente, a vice na chapa de Jair Messias Bolsonaro.

partidária, em meio à polêmica derrubada de suas páginas no Facebook por suposta propagação de *fake news*. Em 2016, já tinham sido eleitos um prefeito e sete vereadores ligados ao movimento.

A revista Time, em 2015, listou Kim Kataguiiri entre os 30 jovens mais influentes do mundo, ao lado da ativista e nobel Malala Yousafzai, do ator e cantor Jaden Smith e das modelos Kendall Jenner e Zendaya. Segundo a própria Times, “depois de co-fundar o Movimento Brasil Livre, em 2014, Kataguiiri, que cita Ronald Reagan e Margaret Thatcher como inspirações, liderou uma manifestação com a força de 200 mil pessoas em São Paulo – a maior da cidade em décadas”¹⁷. Entre janeiro de 2016 e março de 2017, Kim Kataguiiri escreveu para uma coluna semanal na Folha de São Paulo. Ao fim das eleições, no Twitter, a 7 de outubro de 2018, ele agradeceu pelos votos: “Obrigado, meus queridos. O trabalho continua. Agora, é entrar com o pé na porta e acabar com o totalitarismo petista”.

A propaganda e os partidos políticos abriram os olhos para o desempenho de muitos jovens *influencers*, os influenciadores digitais. Tem sido comum as empresas, em nome da promoção de suas marcas, patrocinarem jovens youtubers, os quais passam a viver quase exclusivamente de renda assim adquirida. Para os partidos políticos, os *influencers* são boas iscas para se arrebataram votos.

Nesse sentido, é notável que Jair Messias Bolsonaro (PSL) tenha sido eleito com 55 milhões eleitores, mantendo a vantagem do primeiro turno da campanha. Uma vitória sem precedentes, desprovida de gastos vultosos em campanha e com pouco tempo na televisão – e apesar da ausência do candidato em debates de segundo turno, justificada por sua recuperação de atentado à faca. Se a repercussão massiva de *fake news* e o comprovado disparo de mensagens encabeçado por empresários foram decisivos ou não para a eleição de Bolsonaro é uma incógnita. Mas não é desprezível o fato de que o eleitorado juvenil de Bolsonaro contabilize 60% de seus eleitores. Deve-se a esses jovens a projeção de Bolsonaro rumo à presidência quando a corrida presidencial ainda nem fora ventilada; a eles, deve-se a cunhagem do apelido Mito atribuído ao candidato, na composição do personagem em que o ex-deputado federal se tornou. É inegável, portanto, que Bolsonaro soube dialogar com sua legião de fãs. Em certa medida, Jair Bolsonaro foi um *influencer* não reconhecido a tempo.

2.4 O CATOLICISMO NEOCONSERVADOR PÓS-JUNHO DE 2013

Libanio oferece-nos um panorama dos grupos fundamentalistas e do modo como atraem jovens a eles. O autor parte da necessidade intrínseca ao ser humano de buscar apoio para a insegurança, da necessidade da mãe, e que certos movimentos eclesiais respondem

17 Kim Kataguiiri é um dos 30 jovens mais influentes, diz Time. *Exame*, 2017. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/brasil/kim-kataguiiri-e-um-dos-30-mais-influentes-para-revista-time/>>. Acesso em: 02 nov. 2018.

a essa necessidade ao se aproximarem dos jovens com propostas “claras, firmes e sólidas” (LIBANIO, 2012, p. 90). Assim, os grupos fundamentalistas protegem os jovens contra

um mundo pós-moderno desprotegido de normas e comportamentos definidos, acabam buscando um movimento rigorista. Politicamente, inscrevem-se em projetos conservadores até mesmo reacionários. Na vida religiosa, reaparece com força o clericalismo de modo que dependem muito do orientador sacerdote ou de um leigo de estrutura mental semelhante. (*Ibid.*, p. 91)

É marca do pontificado do Papa Francisco o combate ao clericalismo, ao passo em que tem enfrentado resistência da ala conservadora – entre clérigos e leigos – desde o início de seu pontificado, em março de 2013. Naquele mesmo ano, o Papa Francisco esteve no Brasil para a Jornada Mundial da Juventude (JMJ), ocorrida no Rio de Janeiro entre os dias 23 e 28 de julho. A aglomeração encantou a cidade maravilhosa por seu teor distinto, não destrutivo como os protestos desde junho. Por dúvidas sobre se o Rio de então seria um lugar seguro para os jovens peregrinos da JMJ, é sabido que muitos deixaram de vir ao Brasil. Durante a realização da JMJ, relata-se apenas um tumulto gerado por um grupo de 500 manifestantes que aproveitaram o momento para questionar o investimento de dinheiro público no evento católico. O protesto, ocorrido perto do palco onde se encontrava o Papa Francisco, gerou correria, pânico e choro entre os jovens católicos, mas não foi o suficiente para barrar a programação¹⁸. Ao final daquele ano, Eduardo Paes, então prefeito do Rio, louvou a civilidade dos milhares de jovens católicos pela produção de pouquíssimo lixo, pedindo um comportamento “padrão Papa” aos que acorreriam às praias para as festas do réveillon¹⁹.

Verifica-se, nesses últimos anos, um fortalecimento de uma catolicidade de caráter neoconservador e exclusivista, notadamente entre os jovens. Nas redes sociais como nas ruas, há certo movimento de anuência para com os já comprovados crimes do regime militar no Brasil. Esses mesmos católicos nutrem uma concepção equivocada dos direitos humanos, acusando-os, qual uma entidade, de se destinarem a proteger bandidos, não as vítimas. Nesse contexto, há o flerte com movimentos de cunho monarquista, com certa devoção aos herdeiros da família real portuguesa no Brasil. Mesmo o Papa Bento XVI tem sido tomado como estandarte na batalha contra um catolicismo progressista supostamente representado pelo Papa Francisco. A esse respeito, Francisco já rejeitou tal ideia, afirmando que seu pontificado está em continuidade com o do Papa emérito²⁰.

18 RITTO, Cecília; OLIVEIRA, Pâmela e FARINA, Carolina. Manifestação encerrala peregrinos da Jornada Mundial da Juventude. *Veja*, 2013. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/brasil/manifestacao-encerrala-peregrinos-da-jornada-mundial-da-juventude/>>. Acesso em 14 nov. 2013.

19 EDUARDO Paes sonha com turista ‘padrão Papa’ no réveillon de Copacabana. *Veja*, 2013. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/politica/eduardo-paes-sonha-com-turista-padrao-papa-no-reveillon-de-copacabana>>. Acesso em 02 nov. 2018.

20 BENTO XVI: continuidade com o pontificado do Papa Francisco. *Vatican News*, 2018. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2018-03/papa-francisco-bento-xvi-teologia.html>>. Acesso em 02 nov. 2018.

Em meio ao cenário político brasileiro, condena-se tudo o que beira a marxismo e comunismo, numa repetição litânica do famoso *Decreto contra comunismo* (1949), do Papa Pio XII, sem que ninguém se dê o trabalho de situar o texto devidamente no contexto²¹. Nas ruas, em agosto de 2015, católicos protagonizaram oposição ao movimento LGBT, quanto ao projeto de inclusão do debate de gênero no Plano de Educação na cidade de São Paulo²². O movimento de contestação passou, também, para o interior das universidades. Em agosto de 2017, estudantes da PUC-Rio protestaram contra a realização de um seminário contra a chamada ideologia de gênero, promovido pelo Move, o Programa de Liderança Católica da PUC-Rio²³. Em outro âmbito, a própria Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) tem sido alvo de protestos, na internet e fora dela, sendo frequentemente acusada de anuência para com uma suposta desmoralização da instituição católica, sendo os bispos acusados de suposto pacto com o PT e partidos de esquerda.

Foi nesse campo que, ao início de 2018, o jovem influenciador digital Bernardo Pires Küster ganhou maior notoriedade ao publicar vídeo com o qual denunciava o repasse, pela CNBB, de dinheiro do Fundo Nacional de Solidariedade, alimentado pelas doações de fiéis católicos em campanhas, para instituições supostamente “abortistas”, representadas pela Associação Brasileira de Organizações Não-Governamentais (ABONG). Em entrevista à Folha de São Paulo, Küster rejeita a fama de “MBL dos católicos”, dizendo “meter o cacete” no movimento liberal de Kim Kataguirí²⁴. Propagou-se, à época, um ruidoso, mas tímido movimento para se impedir doações às campanhas promovidas pela CNBB. Difícil mensurar as consequências disto.

Diz Libanio que “trabalhar com fundamentalistas requer muita paciência e acreditar na lentidão do diálogo” (LIBANIO, 2012, p. 92). Ele ressalta que a insegurança está na raiz da personalidade dessas pessoas, que “temem o confronto com a mobilidade, assustam-se diante da farândola de novidades do momento atual que não poupou a religião, os ritos, os ensinamentos teológicos” (*Ibid.*, p. 92). É preciso, portanto, saber assumir com serenidade essas contínuas transformações, procurando “trabalhar uma nova imagem de Deus, de Providência divina, da ação de Deus no mundo” (LIBANIO, 2012, p. 92). A esse respeito, Libanio recomenda a leitura de A. Torres Queiroga para uma compreensão do cristianismo em perspectiva

21 Recomendamos, a esse respeito: A correta interpretação do Decreto contra o Comunismo. *Apologistas Católicos*, 2015. Disponível em: <<http://www.apologistascatolicos.com.br/a-correta-interpretacao-do-decreto-contra-o-comunismo>>. Acesso em 02 nov. 2018.

22 DOMINGOS, Roney. Termo ‘gênero’ no Plano Municipal de Educação gera protesto na Câmara. *G1 São Paulo*, 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/08/termo-genero-no-plano-municipal-de-educacao-gera-protesto-na-camara.html>>. Acesso em 02 nov. 2018.

23 GRUPO LGBT entra em conflito com católicos em evento sobre ideologia de gênero na PUC-Rio. *Sempre Família*, 2017. Disponível em: <https://www.semprefamilia.com.br/grupo-lgbt-entra-em-conflito-com-catolicos-em-evento-sobre-ideologia-de-genero-na-puc-rio/>. Acesso em: 02 nov. 2018.

24 BALLOUSSIER, Anna V. Youtuber mira CNBB ‘esquerdizada’ e rejeita fama de ‘MBL dos católicos’. *Folha de S. Paulo*, 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/05/youtuber-mira-cnbb-esquerdizada-e-rejeita-fama-de-mbl-dos-catolicos.shtml>>. Acesso em 11 nov. 2018.

moderna, no intuito de “apresentar uma releitura da imagem de Deus para os tempos atuais” (*Ibid.*, p. 92).

2.5 LIBANIO NO JORNAL “O TEMPO”: UM TEÓLOGO EM DIÁLOGO COM A SOCIEDADE

Libanio escrevia para uma coluna semanal no jornal mineiro “O Tempo”. Para a nossa investigação, interessou-nos, para além da produção bibliográfica aqui já discutida, os escritos do teólogo publicados no contexto dos desdobramentos das Jornadas de Junho. Todas as crônicas aqui citadas encontram-se devidamente referenciadas na lista bibliográfica ao final do nosso artigo.

Em artigo publicado a 6 de maio de 2012, Libanio reflete sobre os protestos nas ruas do Chile a favor da educação e contra o sistema em voga desde Pinochet. No início do artigo, o teólogo evoca outros protestos na Espanha, como o “Los indignados”, que clamavam por vagas de trabalho, e fala, ainda, dos protestos de Wall Street. Assim, Libanio não isola os acontecimentos do Chile. Antes, situa-o num contexto global. O teólogo analisava como o sistema educacional no Chile oprimia os pobres, relegando-os a um fraco ensino fundamental e, conseqüentemente, à restrição de acesso aos maiores centros da cultura. Ressalta, ainda, o protagonismo da líder estudantil Camila Vallejo ao desafiar os cétricos que veem os jovens pós-modernos a partir da inércia e que, se estes protestam, não logram efeito apesar de todo o barulho. Ao final do artigo, Libanio assinala que os gritos dos jovens do Chile “merecem ecoar entre nós e provocar reações semelhantes”, sobretudo em vista da melhoria da educação.

Em 5 de agosto de 2012, o jornal *O Tempo* publica “Entre a utopia e a rebeldia dos jovens”. Aqui, Libanio traça, de início, uma diferenciação, apesar das semelhanças, entre os protestos juvenis modernos e os pós-modernos, segundo o qual os primeiros bradam em nome da utopia e os segundos, por pura rebeldia. O teólogo assinalava que a insatisfação juvenil, tanto no passado como então, endereçava-se tanto aos sistemas econômico e político dominantes quanto a aspectos culturais e religiosos. Libanio vê a reação utópica como sadia, pela projeção do futuro e pelo próprio fascínio que ela desperta por sua beleza e humanidade. Resgata, então, o idealismo juvenil da década de 60 no enfrentamento do regime militar, que a muitos custou a própria vida. Já a rebeldia, por si só, “não tem horizonte. Não pensa no futuro. Não sonha com sociedade melhor e humana”. Os jovens em Londres bradavam por melhor consumo enquanto os subúrbios de Paris moviam-se por “igualdade de vida com os mais abastados”. Já “Los indignados” em Madri não pensam “em nenhuma utopia de novo sistema, mas em empregos e salários que lhes permitem viver bem na sociedade de consumo”. Em conclusão, Libanio vê esperança onde a rebeldia flui em utopia, pois, na utopia, o jovem

canaliza sua rebeldia na luta por grandes causas, como, por exemplo, a ecologia e a justiça social²⁵.

Em 30 de junho de 2013, *O Tempo* publica “O Brasil ferve de insatisfação com a política”. Aqui, Libanio escreve no bojo dos eventos. Começa traçando paralelo com a Paris de 68 e destaca seu começo modesto (liberalização dos aposentos de moças e rapazes na universidade). Lembra, na sequência, dos protestos dos cara-pintadas pelo impeachment de Collor no Brasil, em 1989, e a derrubada de ditadores na Primavera Árabe, aliada à novidade das redes sociais. O autor diz que o Brasil vivia, então, uma síntese dessas três ondas de protestos. Assinala que, de Maio de 68, o Brasil mostrou ter aprendido que “basta uma fagulha para se produzir um incêndio”; dos “fora Collor” de 1989, o país herdou o lado festivo “dos cartazes com humor e ironia”; e, da Primavera Árabe, imitou o recurso às redes sociais. Mesmo assinalando que “tudo começou por causa de R\$ 0,20”, o teólogo fala de um material inflamável que já existia por baixo: a insatisfação para com o conjunto da política do país.

Um mínimo de sensibilidade política nos mostra a insatisfação generalizada contra a política em curso no país desde longa data. A quantidade de deputados fabricados por partidos que em quase nada representam o povo e devoram grossas fatias do dinheiro público. Obras faraônicas que não visam ao bem popular. No caso, aproveitou-se para atacar os gastos com a Copa. Desleixo na educação, na saúde e no transporte público urbano. Os vergonhosos salários dos professores em comparação com as mordomias de políticos desestimulam a vocação para o magistério.

Libanio distinguia a presença imiscuída, no meio das mobilizações, de baderneiros e de burgueses que se sentiam ameaçados pelas quotas às escolas públicas. O teólogo já assinalava a existência de uma direita que não conseguia mobilizar por seus programas e que penetrava naqueles momentos misturando “alhos com bugalhos” na crítica ao governo. Para Libanio, o momento era importante mais pela crítica ao sistema político como um todo. Entretanto, nosso teólogo falece ao início de 2014 sem testemunhar a articulada derrocada da esquerda brasileira, bem como a marcha dos eventos subsequentes dos abalos de então. A impressão que se tem é que a perda da consciência histórica deu-se de um modo aparentemente irreversível, tudo em nome de ingênua avidez por transformação.

CONCLUSÃO

As Jornadas de Junho de 2013 devem ser reconhecidas em sua relevância para a história do país, para o bem ou para o mal. O fenômeno da perda da consciência histórica que se

25 O capítulo 5 de *Jovens em tempo de modernidade* (LIBANIO, 2004, p. 80-87), intitulado *Juventude e violência*, trata da canalização das energias da agressividade juvenil “para superar as dificuldades, os desafios normais da idade e não para voltar-se destrutivamente contra si, contra os outros, contra a sociedade” (*Ibid.*, p. 87). Nesse intuito, as utopias têm papel fundamental.

faz sentir só pode existir onde encontra ambiente favorável à sua proliferação. Deste modo, a história ameaça se repetir, girando sobre erros cometidos e já reconhecidos oportunamente. Nesse sentido, Libanio reflete que

a carência da dimensão de futuro, a ausência da esperança, a perda da consciência histórica comprometem a ética. Obnubilam valores permanentes e absolutos e levam a atropelá-los. A perda da consciência histórica aliena. A alienação retira a pessoa da realidade e projeta-a para um mundo irreal, no sentido de não perceber as tramas profundas dos acontecimentos. O presentismo inocenta muita perversidade histórica, ao desconhecer as causas passadas a atuar no momento atual. (LIBANIO, 2012, p. 35)

Os protestos sempre buscam frutos imediatos, mas possuem a vantagem de não se fixarem apenas no presente. Consequentemente, o neoconservadorismo católico revela a confusão de jovens capturados entre o valor de sua própria experiência pessoal de fé e a sombra de uma eclesialidade nociva que impõe normas, desconcerta e limita. Tal espécie de fundamentalismo negligencia, certamente, o que há de essencial no ensinamento de Jesus. Esquece-se da fraternidade e da misericórdia.

Enquanto mirada para o futuro, na construção de um país mais justo para as próximas gerações, as Jornadas de Junho representam o despertar da utopia, uma mensagem aos jovens de que vale a pena se interessar e lutar por uma nova política. No âmbito eclesial, onde, ocasionalmente, podemos encontrar jovens desolados e até frustrados com o que consideram inércia da Igreja, por não agir como guardião de sua própria fé, é salutar o modo como Libanio anima a ação da pastoral da juventude: ela deve ajudar os jovens “a descobrir Deus presente na vida, na história, nas realidades, nos momentos de alegria e tristeza, de festa ou luto. A espiritualidade inaciana frisa essa linha de buscar e encontrar a Deus em todas as coisas” (LIBANIO, 2012, p. 196).

REFERÊNCIAS

IHU on-line. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. *Junho de 2013: cinco anos depois. Demanda de uma radicalização democrática nunca realizada*, ano XVIII, n. 524, 18 jun. 2018. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/524>>.

LIBANIO, J. B. *Jovens em tempo de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais*. São Paulo: Loyola, 2004. (Humanística, 9)

_____. Entre a utopia e a rebeldia dos jovens. *O Tempo*, Belo Horizonte, a. 16, n. 5712, p. 23, 05 ago. 2012.

_____. O Brasil ferve de insatisfação com a política. *O Tempo*, Belo Horizonte, a. 17, n. 6041, p. 27, 30 jun. 2013.

_____. O eleitor de hoje e o eleitor do futuro. *O Tempo*, Belo Horizonte, a. 17, n. 6139, p. 17, 06 out. 2013.

_____. *O mundo dos jovens: reflexões teológico-pastorais sobre os movimentos de juventude da Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1978.

_____. Os jovens se movem e seus gritos ecoam aqui. *O Tempo*, Belo Horizonte, a. 16, n. 5621, p. 23, 06 mai. 2012.

_____. *Para onde vai a juventude?* 2.ed. São Paulo: Paulus, 2012.

MORAES, Renato; PECHANISKI, João Alexandre. *Os protestos de junho e a agenda propositiva: um argumento teórico*. IN: *Lutas Sociais*, São Paulo, v. 17, n. 31, p. 111-124, jul./dez. 2013. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/25728>>.

SINGER, André. *Brasil, junho de 2013: Classes e ideologias cruzadas*. IN: *Dossiê: mobilizações, protestos e revoluções*. *Novos Estudos CEBRAP* 97, nov. 2013, pp. 23-40. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002013000300003>.