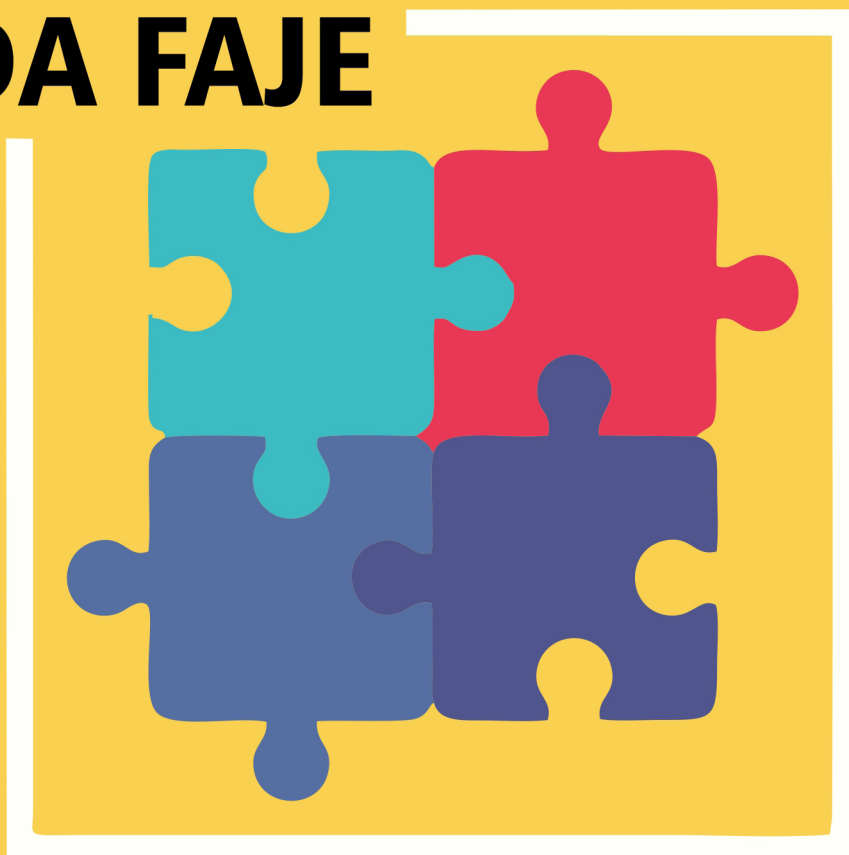


ANNALES FAJE

IV ENCONTRO DE PESQUISA DA FAJE



**transversalidade, protagonismo e
autonomia na pesquisa acadêmica**

ANAIS
COMUNICAÇÕES
TEXTOS COMPLETOS

IV ENCONTRO DE PESQUISA DA FAJE

Transversalidade, Protagonismo e Autonomia na Pesquisa Acadêmica

ISSN: 2526-0782

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Me. José Carlos Sant'Anna

Arte da Capa: Patrícia Mara

Apoio e Incentivo:

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

(Coordenação Central de Pós-Graduação e Pesquisa e Coordenação Central de Atividades de Extensão Universitária da FAJE)

Coeditor: Me. Felipe Magalhães Francisco

(Adjunto da Coordenação Central de Atividades de Extensão Universitária da FAJE)

Belo Horizonte - MG | BRASIL

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

E56t	Encontro de Pesquisa da FAJE (4.: 2023: Belo Horizonte, MG)
	Transversalidade, protagonismo e autonomia na pesquisa acadêmica / Anais, comunicações, textos completos [do] IV Encontro de Pesquisa da FAJE; editor, Geraldo Luiz De Mori; coeditor, Felipe Magalhães Francisco – Belo Horizonte: FAJE, 2023.
	91 p.
	Annales FAJE, v. 8, n. 1, 2023
	ISSN: 2526-0782
	1. Filosofia. 2. Teologia. I. Título.
	CDU 1+2

Elaborada pela Bibliotecária Zita Mendes Rocha – CRB 6/1697

REALIZAÇÃO

Coordenação Central de Pós-Graduação e Pesquisa da FAJE
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAJE
Coordenação de Pós-Graduação em Teologia da FAJE
Coordenação Central de Atividades de Extensão Universitária da FAJE

COMISSÃO ORGANIZADORA

Cláudia Maria Rocha de Oliveira
Ediana de Souza Soares
Francisco das Chagas de Albuquerque
Geraldo Luiz De Mori
Gustavo Henrique Custódio da Silva
Patrícia Mara Rodrigues Silva
Marina Pascual Pizoni
Vitor Luiz Viana Figueiredo
João Melo e Silva Junior

COMISSÃO CIENTÍFICA

André Abath (Filosofia – Prof. Dr. – UFMG)
Bruno Batista Pettersen (Filosofia – Prof. Dr. FAJE)
Daniel De Luca Silveira de Noronha (Filosofia – Prof. Dr – FAJE)
Luiz Carlos Sureki (Filosofia – Prof. Dr- FAJE)
Ademilson Tadeu Quirino (Teologia – Prof. Dr. SDNSR)
Maria Clara Lucchetti Bingemer (Teologia – Profa. Dra. – PUC-Rio)
Sinivaldo Silva Tavares (Teologia – Prof. Dr. FAJE)
Solange Maria do Carmo (Teologia – Profa. Dra. PUC-Minas)
Carlos Alberto Motta Cunha (Teologia- prof. Dr. PUC-Minas)
Rita Maria Gomes (Teologia- profa. Dra.- UNICAP)
Carlos Roberto Loredó (Teologia- prof. Dr.- ISTA)
Zuleica Aparecida Silvano (Teologia – Profa. Dra. FAJE)
Elias Fernandes Pinto (Teologia -Doutorando – FAJE)
Henrique da Mata Vasconcelos (Teologia – Doutorando – FAJE)
Luciano Zilli (Teologia – Doutorando – FAJE)
Priscila Cirino Teixeira (Teologia – Doutorando – FAJE)
Tiago José Theisen (Teologia – Doutorando – FAJE)
André Pereira Soares (Teologia – Mestrando – FAJE)
Calmon Rodovalho Malta (Teologia – Mestrando – FAJE)
Eliseu Donizete de Paiva Gomes (Teologia – Mestrando FAJE)
Marlone Pedrosa (Teologia – Mestrando – FAJE)
Gisleide Almeida (Filosofia- Mestrado- FAJE)
Arnaldo Lobato (Filosofia- Mestrado- FAJE)

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO 5

2. ARTIGOS

FILOSOFIA

- 1. Fabiano Victor Campos; Luiz Fernando Pires Dias** 8
A vulnerabilidade do rosto como apelo de ética e de justiça no pensamento de Emmanuel Levinas
- 2. Gustavo Henrique Custódio da Silva** 14
A Análise da opressão em Simone Weil
- 3. Wellington Santos** 23
A questão da liberdade segundo Henri Bergson: confronto entre o mecanicismo e o dinamismo
- 4. Rafael Lourenço Navarro** 29
Justiça: o fim do direito

TEOLOGIA

- 5. Leila Maria Orlandi Ribeiro** 47
Transdisciplinaridade na educação em vista da sustentabilidade socioambiental
- 6. Ediana de Souza Soares** 54
A interdisciplinaridade entre a antropologia cristã e a psicologia transpessoal diante do dualismo corpo-alma
- 7. Paulo Henrique Laurêncio** 71
Padecimento humano: uma proximidade humanizada

INTERDISCIPLINAR

- 8. Eligelson Lima Barroso** 78
Tecnologia digital e o habitar conectivo

APRESENTAÇÃO

Os organizadores

O IV Encontro de Pesquisa da FAJE, realizado nos dias 02 e 03 de novembro de 2022, teve como tema “Transversalidade, Protagonismo e Autonomia na pesquisa acadêmica”. No primeiro dia o Encontro começou com uma “Roda de Conversa” ao redor do tema “Protagonismo e Autonomia na pesquisa científica”, no qual participaram a Profa. Dra. Verônica Campos (UFMG) e o doutorando José Célio Santos (FAJE), mediados pela doutoranda Patrícia Mara Rodrigues Silva. Em seguida, duas mesas de Comunicações ofereceram a oportunidade de discussão com os autores de suas pesquisas. No segundo dia foram oferecidas Oficinas com atividades relacionadas com os manuais da ABNT e SOM, bem como sobre o acesso ao Portal de Periódicos da CAPES, sob a orientação da Sra. Vanda Abreu Bettio, Bibliotecária da FAJE, e dos discentes Marina Pizoni e Vitor Viana. Mais duas mesas de comunicações tornaram possível a apresentação de trabalhos de pesquisas aprovados pela Comissão Científica. Como conclusão, o Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin apresentou uma conferência sobre a temática geral do evento.

Segundo a proposta da Comissão de Organização do IV Encontro de Pesquisa, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (art. 43) propõe como primeira finalidade da educação superior “estimular a criação cultural e o desenvolvimento do espírito científico e do pensamento reflexivo”. Isso não se faz sem promover a responsabilidade e a autonomia na pesquisa. Movido por esse espírito, o evento da FAJE que busca assegurar o diálogo transversal entre Filosofia e Teologia, propõe para 2023 uma reflexão sobre transversalidade das ciências e o protagonismo e a autonomia dos pesquisadores/as.

O tema da transversalidade tem se tornado cada vez mais presente no debate acadêmico, impactando também as pesquisas feitas pela filosofia e pela teologia. Com efeito, essas duas áreas do saber destacam-se pelo diálogo interdisciplinar, não só entre elas, mas entre as diversas temáticas que abordam e as áreas com as quais são chamadas ao diálogo. A transdisciplinaridade se situa, contudo num espaço que não é propriamente o das disciplinas, mas nesta zona denominada “trans”, que remete ao “entre” saberes ou ao transpasso de saberes, muitos dos quais não necessariamente acadêmicos, como os das sabedorias presentes em tantas formas de vida relacionadas ao cotidiano ou a questões fundamentais da vida, como o de seu sentido radical, em geral, identificadas com o divino.

O tema do protagonismo também tem se tornado recorrente no mundo científico e acadêmico. Identificado muitas vezes com um viés “político”, pois, sob certo ponto de vista, requer que os distintos sujeitos que compõem uma sociedade, um grupou ou uma instituição, “tomem a palavra” ou “conquistem certos espaços” de poder ou de saber. No caso da academia, muito se fala de protagonismo no sentido de abrir e conquistar novos espaços na investigação, que torne uma instituição, um campo do saber mais incidentes ou relevantes,

num mundo cada vez mais interconectado, mas que também necessita oferecer aos que nele intervêm algo que possa distingui-los. Nesse sentido, é urgente “empoderar” as novas gerações, sobretudo no campo filosófico e teológico, para que sejam protagonistas do saber que vão elaborando, ajudando a pensar os diversos sentidos com os quais a Filosofia tem que elaborar ou com os que a Teologia é chamada a atuar.

A responsabilidade é um tema também importante nos debates acadêmicos atuais. Muitas vezes esse termo remete à responsabilidade moral, no sentido de identificar quem é o sujeito de uma ação, quem responde por ela. Porém, esse tema também tem adquirido novos significados, alguns dos quais relacionados à “honestidade intelectual”, ou seja, num mundo com tantos recursos técnicos, que permitem a circulação das informações, nem sempre isso é feito de forma responsável, exigindo protocolos, tanto nas disciplinas que impactam as diversas “cadeias da vida” quanto nas que possuem impacto sobre os vários processos nos quais a existência humana e dos demais seres vivos está em questão.

Os textos presentes neste primeiro número de Annales FAJE de 2023 são os que foram apresentados nas comunicações propostas. São oito artigos, divididos em três partes. A primeira traz quatro artigos sob a rubrica Filosofia, com um texto sobre a vulnerabilidade do rosto e a ética da justiça a partir de Emmanuel Levinas, um texto sobre a questão da opressão em Simone Weil, um texto sobre a noção de liberdade em Henri Bergson e um texto sobre a relação entre justiça e direito. A segunda parte traz três textos sob a rubrica Teologia, o primeiro com um estudo sobre a transdisciplinaridade na educação superior relacionada com a questão ecológica e o magistério do Papa Francisco, o segundo com um ensaio de diálogo interdisciplinar entre psicologia transpessoal e antropologia cristã, e um terceiro com um estudo sobre o problema do padecimento e da dor a partir de Dorothe Dölle. A última parte, com um único artigo, sob a rubrica Interdisciplinar, traz um artigo que aborda a reflexão de Heidegger sobre o habitar e como essa reflexão é e pode ser trabalhada nos espaços do mundo digital utilizados pela pastoral atual da Igreja.

Boa leitura!

FILOSOFIA

A vulnerabilidade do rosto como apelo de ética e de justiça no pensamento de Emmanuel Levinas

Fabiano Victor Campos¹

Luiz Fernando Pires Dias²

Resumo: Pretendemos examinar a ideia de justiça no pensamento de Emmanuel Levinas e a sua articulação com a ética, pensada em um contexto de radical assimetria em favor do outro homem, devido à vulnerabilidade de seu rosto, no qual o Infinito se manifesta, na forma de vestígio, como mandamento de responsabilidade por outrem. No entanto, vivemos em sociedade e a multiplicidade de homens, simbolizada na presença do terceiro, demanda uma correção de privilégios e a instauração da justiça e de suas instituições, que para se manterem justas não podem perder de vista a matriz ética, que as inspira e legitima.

Palavras-chave: Ética. Justiça. Levinas. Responsabilidade. Rosto.

INTRODUÇÃO

A justiça é um preceito basilar da vida em sociedade e a seu respeito diversas teorias foram formuladas e debatidas no transcurso histórico, tanto no âmbito filosófico, como no campo jurídico. Trata-se de uma discussão de natureza perene que atinge o contexto contemporâneo, caracterizado por mudanças aceleradas em todos os setores da sociedade e por uma diversidade de culturas e de cosmovisões, fatores que tornam inadiável a tarefa de repensar os sistemas axiológicos herdados e a própria ideia de justiça.

Além disso, convivemos com frequentes assaltos ideológicos totalitários, desrespeito aos direitos humanos e constante desprezo ao princípio da dignidade humana, cenário que demanda uma noção de justiça – intrinsecamente relacionada à ética – que promova a preservação de valores e de direitos fundamentais. A questão que emerge desse contexto é a seguinte: como pensar a justiça e a ética, diante das novas configurações sociais e dos desafios que se apresentam em nosso tempo?

A proposta do presente artigo é examinar a noção de ética e o senso de justiça desenvolvidos no pensamento de Emmanuel Levinas, filósofo franco-lituano que abriu novas possibilidades a essas questões, ao estabelecer o rosto do outro homem não só como o ponto central da ética e da justiça, mas também como o lugar primeiro da transcendência. Levinas questionou o primado da ontologia e buscou a ressignificação da subjetividade, tendo como referência maior a responsabilidade imperativa pelo outro homem, proveniente do apelo decisivo contido no rosto.

1 Graduação em filosofia pela PUC Minas, mestre e doutor em Ciência da religião pela UFJF. Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: fvocampos@hotmail.com

2 Graduação em filosofia pela PUC Minas. Mestre e doutorando em Ciências da Religião pela mesma instituição. Bolsista CAPES. E-mail: l.ferna2805@gmail.com

De início abordaremos a concepção ética levinasiana, que se particulariza pelo caráter indeclinável e pela assimetria, na qual Outrem tem sempre a precedência. Em seguida trataremos da noção de justiça em Levinas, que só ocorre em um contexto relacional no qual verifique-se, incessantemente, o desequilíbrio em favor do outro homem.

1 ÉTICA ANTERIOR ÀS SÍNTESES DA *RATIO*

Emmanuel Levinas teve o seu pensamento visceralmente marcado pelos tristes acontecimentos do Século XX – “um século longamente marcado pelo ódio para com o outro homem [...]” (CHALIER, 1993, p.9) – e em especial pela Segunda Grande Guerra, que transformou o Holocausto do povo judeu em símbolo perene da barbárie humana e desvelou a crise de um modelo que consentiu a violência pela violência, o mal pelo mal. Monstruosidades como Auschwitz resistem a qualquer explicação lógica, e o cálculo racional, baseado na não contradição, se embaraçou diante de tamanha desproporção estabelecida pelo excesso do mal.

Nesse cenário de calamidade, a investigação de novas visões de mundo e de um novo sentido do humano tornou-se uma incumbência inadiável. Levinas empreendeu tal busca na esfera ética, afastando-se das noções forjadas na impessoalidade do cálculo racional. O filósofo franco-lituano reposicionou a relação social como o *locus* privilegiado da formação do sentido, estabelecendo uma contundente crítica ao primado alcançado pela ontologia no pensamento ocidental.

Levinas desenvolveu uma peculiar compreensão do ser, considerando como bárbara toda a civilização que aceita a soberania do ser e por ela deixa-se guiar (LEVINAS, 1982, p.127). Segundo ele, o modelo ontológico caracteriza-se pela pretensão de redução de toda a realidade fenomênica através da síntese conceitual. Tal síntese resulta na apreensão e na adequação do objeto visado, que produz a supressão da alteridade do objeto de conhecimento. Tal apropriação corresponde à violência conceitual. Em sentido diverso ao da ontologia, Levinas se recusa a tomar o “ser” como o lugar central do sentido, buscando não o entendimento que a ontologia deu a esse verbo extraordinário, mas, antes de tudo, a ética de sua justiça (LEVINAS, 1998, p.109).

Na contracorrente da posição hegemônica adotada na tradição ocidental, Levinas conjectura a dimensão ética como precedente à ontologia e ao próprio conhecimento, atribuindo à ética o status de filosofia primeira. Na sua perspectiva, a ética deve orientar a ontologia e não o contrário. Em oposição a uma concepção de ética como “[...] teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade” (VÁZQUEZ, 2005, p.23), Levinas caracteriza o impulso moral como uma disposição preliminar às relações do sujeito com o mundo, fundada em uma responsabilidade pré-originária, que é o fator determinante no estabelecimento da própria subjetividade (LEVINAS, 1982, p.91).

Portanto, na perspectiva de Levinas, a ética não é um produto da razão, mas, ao contrário, é a própria ética que produz a racionalidade humana enquanto tal. Trata-se de uma

ética anterior à própria reflexão sobre ela mesma. Portanto, a ética em Levinas não é pensada como apenas um dos galhos da árvore da filosofia, mas como a filosofia primeira (LEVINAS, 2014, p.340), na medida em que é ela que fundamenta a racionalidade e não o contrário. O intuito de estabelecer a precedência da ética foi enunciado em *Totalité et infini*, uma das obras fundamentais do filósofo:

O estabelecimento desse primado da ética, isto é, da relação homem a homem – significação, ensino e justiça –, primado de uma estrutura irreduzível na qual se apoiam todas as outras (e, em particular, todas aquelas que, de uma maneira original, nos parecem pôr em contato com um sublime impessoal, estético ou ontológico), é um dos objetivos da presente obra (LEVINAS, 2014, p.77, tradução nossa).

A responsabilidade na qual se fundamenta a ética levinasiana, anterior às formulações lógicas, é o vestígio da transcendência, o Dizer originário do Infinito revelado no rosto do outro homem, como o traço de um passado imemorial que jamais foi presente, pois, “a ética é o campo que desenha o paradoxo de um Infinito em relação com o finito sem se desmentir nessa mesma relação” (LEVINAS, 1978, p.232, tradução nossa).

O rosto do Outro – que se revela em sua absoluta alteridade – é para Levinas o ponto de referência maior da relação ética e o lugar original da formação do sentido. Existe no rosto uma pobreza essencial, que reflete a finitude humana e que determina um comando de responsabilidade pelo próximo: “o ‘rosto’ em sua nudez é a fragilidade de um ser único exposto à morte, mas ao mesmo tempo é o enunciado de um imperativo que me obriga a não o deixar só” (LEVINAS, 1994, p.179, tradução nossa). A manifestação do rosto institui uma incumbência inescusável para com o Outro, em relação a qual o Eu é único e não pode ser substituído por ninguém. É a partir do acolhimento do rosto do outro que a justiça se estabelece (NODARI, 2002, p.218). No pensamento de Levinas, o rosto do próximo é o *locus* onde se originam a ética e a justiça.

A responsabilidade instaurada pela manifestação do rosto é de natureza infinita e determina uma relação ética assimétrica, marcada pela não-reciprocidade. A falta de limites que caracteriza a responsabilidade pelo Outro é bem ilustrada pela seguinte frase – destacada por Levinas em diversos momentos de sua obra – do livro *Os irmãos Karamázov*: “[...] cada um de nós é culpado por tudo perante todos, e eu mais do que todos” (DOSTOIÉVSKI, 2013, p.333).

2 A JUSTIÇA DO OUTRO

Na obra *Totalité et infini*, Levinas identificará a justiça com a relação ética assimétrica e sem reciprocidade do face a face, na qual o Outro tem absoluta precedência sobre o Eu: “a Justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre” (LEVINAS, 2014, p.68, tradução nossa). No entanto, a absoluta abnegação do Eu diante do Outro conjecturada por Levinas corresponde a um horizonte de reflexão no qual são consideradas apenas as existências do Eu e do Outro no mundo. Nesse contexto, o Eu deve tudo ao Outro, em irrestrita resignação. Tal

sujeição deve ser impreterivelmente repensada com a chegada de um terceiro, que também é meu próximo e por quem também sou responsável (LEVINAS, 2004, p.134).

Na vida em sociedade, a ética da alteridade tem que levar em conta o surgimento do “terceiro homem”, que representa a pluralidade inerente às estruturas sociais. Com a chegada do terceiro, que caracteriza a vida em sociedade, a obra da justiça pede duas garantias: o Estado e o Direito, que colocam em tensão a assimetria ética e a equalização de direitos demandada pela justiça social. Nesse momento, estabelece-se a comparação entre aqueles que a princípio seriam incomparáveis, pois “a proporcionalidade é uma condição necessária à justiça” (REY, 1997, p.51, tradução nossa), ocorrendo um questionamento em relação à paridade de direitos, com a consequente tematização da justiça.

A organização da intersubjetividade humana é complexa e o Eu não pode ficar indiferente à multiplicidade de Outros, pois tal indiferença fatalmente conduziria à injustiça: “na proximidade do outro, todos os outros além do outro me obcecaram, e a obsessão já grita por justiça, reclama medida e saber, é consciência” (LEVINAS, 1978, p.246, tradução nossa). A vida em sociedade exige a existência do Estado e as suas instituições, no entanto, as instituições do Estado não isentam o sujeito ético de sua responsabilidade pelo próximo, elas têm a finalidade de cuidar para que essa responsabilidade infinita não ocasione uma injustiça em relação ao terceiro. O ordenamento jurídico requer a igualdade formal da lei, correndo o risco de ignorar a singularidade inalienável das pessoas em nome do coletivo, podendo resvalar no totalitarismo.

Se a ordem da política é uma necessidade, contudo, a justiça que a fundamenta deve sempre ser pensada a partir do rosto, não podendo ser esquecida a individualidade de cada cidadão. A justiça levinasiana deriva da responsabilidade – atribuição da qual o Eu é investido pela própria ordem do Bem (NUNES, 1996, p.631) –, portanto, a justiça não pode perdê-la de vista, pois “nada substitui a responsabilidade por outrem, como característica fundamental da pessoa humana” (MOSÈS, 2006, p.394, tradução nossa).

Em outras palavras, a justiça deve sempre retornar à sua matriz ética que a inspira. A justiça e a política devem ser continuamente criticadas a partir da ética, na busca de um Estado melhor e de uma justiça cada vez mais justa, que não negligencie a alteridade irreduzível do outro homem:

A justiça exige e funda o Estado. [...]. Mas, a própria justiça não saberia fazer esquecer a origem do direito e a unicidade de outrem que recobrem doravante a particularidade e generalidade do humano. Ela não saberia abandonar esta unicidade à história política que se encontra engajada no determinismo dos poderes, das razões de Estado, das tentações e das facilidades totalitárias. Ela aguarda as vozes que relembram, aos julgamentos dos juizes e dos homens de Estado, o rosto humano dissimulado sob as identidades de cidadãos. Estas seriam, talvez, as “vozes proféticas”. Anacronismo que faz sorrir! Mas,

as vozes proféticas significam, provavelmente, a possibilidade de imprevisíveis bondades das quais ainda é capaz o Eu, na sua unicidade antecedente a todo o gênero ou liberto de todo gênero. Elas são audíveis, às vezes, nos gritos que sobem dos interstícios da política e que, independentemente das instâncias oficiais, defendem os “direitos do homem”; às vezes, nos cantos dos poetas; às vezes, simplesmente na imprensa e nos lugares públicos dos Estados liberais, onde a liberdade de expressão tem grau de primeira liberdade e onde a justiça é sempre revisão da justiça e espera de uma justiça melhor (LEVINAS, 1991, p.202-203).

Cabe ressaltar que Levinas não nega a importância da matriz grega na política e na justiça, nem se coloca em oposição a ela. Na realidade ele se esforça na busca do fundamento humano subjacente a esse pensamento, conforme esclarecido pelo próprio filósofo, em entrevista concedida em 1986:

Eu sou grego, eis aí um pensamento grego; o pensamento da comparação, do julgamento, os atributos do sujeito, em suma, toda a terminologia da lógica grega e da política grega aparecem. Em consequência, *não é verdadeiro que meu pensamento não seja grego*. Ao contrário, tudo o que disse sobre a justiça vem do pensamento grego, e tudo também da política grega. Mas o que eu digo simplesmente é que tudo isso finalmente é fundado sobre a relação com o outro, sobre a ética – sem a qual eu não teria investigado a justiça. A justiça é essa maneira pela qual eu respondo ao rosto, que eu não estou só no mundo com o outro. (LEVINAS, 2011, p.17, tradução nossa, grifo do autor).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No pensamento levinasiano a justiça não é considerada simplesmente como o oposto da injustiça, mas como possuidora de raízes mais profundas, situadas em uma esfera pré-origiária, relacionada à consciência moral suscitada pela revelação do Infinito, no rastro de sua passagem pelo rosto do outro homem. A justiça ocorre no encontro humano, no acolhimento do rosto do próximo e no reconhecimento da sua unicidade.

A justiça levinasiana deriva da responsabilidade irrevogável do sujeito. O apelo ético promovido pela revelação do rosto é o chamado do Infinito, na forma de vestígio. A resposta a esse chamamento é o fator que instaura a ordem da justiça e do Bem, entrelaçando Deus, ética e justiça em uma intriga na qual tais vocábulos podem ser proferidos com sentido.

REFERÊNCIAS

- CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karazázov*. São Paulo: Editora 34, 2013.

- LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche).
- LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. 2ª ed., Paris, Vrin, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Grasset, 1991. (Le livre de poche).
- LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Payot & Rivages, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris, Fayard, 1982. (Le livre de poche).
- LEVINAS, Emmanuel. Le paradoxe de la moralité : un entretien avec Emanuel Levinas. *Philosophie*, Paris, n. 112 (dez. 2011), p. 12-22.
- LEVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Fata Morgana, 1994. (Le livre de poche).
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris, Librairie Générale Française, 2014. (Le livre de poche).
- MOSÈS, Stéphane. L'idée de justice dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 62, Fasc. 2/4 (Abr.-Dez 2006). Entre Razão e Revelação: A 'Lógica' da Dimensão Semita na Filosofia, p. 379-394.
- NODARI, Paulo César. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Lévinas. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v.29, n. 94 (mai/ago. 2002), p. 191-221.
- NUNES, Etelvina Pires Lopes. Para uma nova justiça. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 62, fasc. 1/4 (homenagem ao Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva) (Jan.-Dez. 1996), p. 617-632.
- REY, Jean-François. *Lévinas: le passeur de justice*. Paris : Éditions Michalon, 1997.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Ética*. 26ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

A Análise da opressão em Simone Weil

The Analysis of oppression in Simone Weil

Gustavo Henrique Custódio da Silva¹

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar a análise da opressão que Simone Weil faz do contexto europeu do século XX bem como uma possível solução proposta pela a autora para a superação da mesma. Weil identifica que toda sociedade é marcada por um sistema de forças, que resulta em um desacordo moral que acarreta em guerras e opressão. Esse desacordo moral decorre do que ela chama de inflação do “EU”. Além disso, a recusa à atenção para com o outro resulta em uma negação radical da vida. Isso ocorre devido a busca pelo poder nas relações humanas que desconsidera o bem da humanidade.

Palavras-chave: Força. Opressão. “Eu”. Poder. Atenção.

INTRODUÇÃO

O contexto em que vivemos se apresenta marcado por uma certa despreocupação com a dignidade da vida humana. A existência em todos os âmbitos da opressão dos mais fortes para com os mais fracos, a falta de empatia para com o sofrimento do outro, a vida política centralizada na força. Além disso, a busca desesperada pelo dinheiro e a exploração no mundo do trabalho marcam a nossa contemporaneidade. Nesse sentido, a arena pública é assolada por conflitos, morte, guerras, desumanização. As pessoas em algumas situações vêm se tornando simples objetos manipuláveis. E é esse tipo de situação que conclama incessantemente a atenção do discurso ético contemporâneo.

O texto a seguir tem como objetivo investigar a análise que Simone Weil faz da opressão no século XX e, a partir disso, tentar encontrar luzes para a superação de tal situação.

Simone Weil afirma que toda sociedade é marcada por um sistema de forças, pela busca do poder, pela centralização do “EU” e pela negação do outro. Esta estrutura de sociedade, segundo ela, resulta em um grande desacordo moral que acarreta guerras, opressão e caos.

Assim, com o objetivo de apresentar a análise que Simone Weil faz da opressão existente no século XX, discutiremos como as relações de forças na sociedade, a busca pelo poder e a centralização do “EU” na filosofia weliana pode levar a uma sociedade da opressão e da negação do outro. Nesse sentido, apresentaremos também uma possível solução proposta pela a autora para a superação da opressão na sociedade.

¹ Bacharel em teologia (FAJE), mestrando em Filosofia pela mesma instituição, na linha de pesquisa de Ética, Filosofia Política e Sociedade. Nascido dia 14 de Novembro de 1996. E-mail: gustavobh12@hotmail.com.

1 SIMONE WEIL

Nascida em Paris no dia 3 de fevereiro de 1909, filha de Dr Bernard Weil e de sua mãe, Selma Weil, família de tradição judaica, mas com fortes influências agnósticas, Simone Weil será desde pequena fascinada pela busca da verdade e da solidariedade com o outro (BOSI, 1982, p.8).

Inserida na tradição filosófica proveniente da escola francesa do início do século XX, sua reflexão foi elaborada em um período muito turbulento no mundo. Ela nasceu pouco antes do início da primeira guerra mundial e morreu durante a segunda guerra. Em consequência, seu pensamento encontra-se em meio a duas catástrofes mundiais, momento em que a barbárie e o sofrimento apresentaram-se explicitamente destruindo grande parte da humanidade. Deve-se levar em consideração também o sistema industrial vigente em sua época que, por desejo desenfreado por lucro, não levava em consideração a dignidade da vida humana. Por isso, não é de se assustar que seus escritos nos mostram um forte comprometimento social, sobretudo na defesa dos oprimidos.

Sua vida foi marcada por buscas que a fizeram trilhar caminhos não convencionais para sua época. Ela viveu em um contexto marcado por intensos movimentos sociais de luta por melhores condições de trabalho e, por seu sentimento de solidariedade, participou de várias lutas sindicais. É preciso ressaltar que Simone Weil lutou na Guerra civil espanhola (1936-1939), participou ativamente da Resistência Francesa em Londres durante a segunda guerra e, posteriormente, ao invés de dedicar-se a lecionar Filosofia, renunciou à sua profissão para viver uma experiência junto com os operários da Renault, pois queria sentir na pele os sofrimentos impostos pela modernidade (CHÁVES, 2018, p.10).

De forma resumida, sua vida inteira foi de incansável reflexão, ação e constante desprendimento do “Eu”. Ela viveu em prol do comprometimento com as pessoas que viviam uma vida marginalizada socialmente e sob o signo da opressão, em um contexto encarnado na miséria da existência humana, da opressão, da barbárie e do sofrimento.

É diante desse contexto que Weil se propôs à difícil tarefa de refletir sobre a realidade, no intuito de entender as raízes que causam a opressão dentro da sociedade e a pensar uma maneira de superar essa situação.

Por viver num contexto marcado pela busca do poder, do “Eu” e da negação para com o outro, Weil identifica que toda a sociedade é marcada por um sistema de forças, resultando em um grande desacordo moral que acarreta guerras, opressão e caos.

Ela iniciará, então, uma investigação sobre as raízes históricas desse fenômeno para compreender essa realidade.

Segundo Bordin (1994), depois de ter presenciado, durante a guerra civil espanhola, cenas de crueldade, de indiferença e até de aprovação das atrocidades, Weil, para melhor elucidar a causa da opressão, começou a refletir criticamente sobre a noção de força e poder,

e essas noções tornaram-se, desde então, uma chave de leitura para o entendimento dos fenômenos sociais.

2 AS RELAÇÕES DE FORÇAS E A BUSCA PELO PODER

Bordin (1994) reconhece que em Simone Weil as raízes dos problemas éticos do século XX estão nas relações de força entre os seres humanos. Além disso, deve-se levar em consideração o sistema industrial do seu tempo que, por desejo desenfreado por poder e capital, não levava em consideração o bem da humanidade. Simone Weil percebe que esse sistema era, desde o início, o obstáculo da humanização.

A Europa do século XX passava por um momento muito turbulento. Além das grandes guerras que aniquilavam grande parte da humanidade, o projeto industrial, que tinha em vista a alta escala de produção, desconsiderava-se todo tipo de justiça, igualdade e dignidade em relação à vida humana, fazendo predominar na sociedade um grande sistema de opressão nascido das relações de forças entre os seres humanos e a busca pelo poder.

Para Simone Weil, o que leva o indivíduo a esse estado de opressão é o afastamento do seu modo primitivo de natureza em direção a uma complexificação da vida social que o faz aprisionar-se, alienar-se, e ainda por fim, a arruinar-se (OLIVEIRA, 2012, p.11). Neste aspecto, Weil, nos seus estudos, se dedica a explicitar as causas da opressão social como sendo o resultado da busca pelo poder do “Eu” inflacionado e das relações de forças entre os seres humanos.

Na perspectiva weiliana, a opressão social começa a se formar dentro dos pequenos grupos sociais. Isso porque a própria luta pela sobrevivência acaba naturalmente promovendo a concorrência. Nesse sentido, a concorrência humana leva, por consequência, à separação dos indivíduos e isso também contribui para que os mais aptos se sobreponham aos outros, gerando assim, a opressão (OLIVEIRA, 2012, p.11). Ou seja, querendo ou não, surge a opressão, e seu fundamento se dá justamente na separação entre aqueles que comandam e aqueles que executam, devido à busca incansável pelo poder proveniente das relações de forças entre os seres humanos. Ela mostra em seus estudos como isso acontece no mundo do trabalho, o qual é responsável por regular toda a sociedade europeia do séc. XX.

Para Weil, “na divisão do trabalho entre aqueles que comandam e aqueles que executam está o fundamento da opressão” (WEIL, 1979, p. 239).

Isso ocorre porque o ser humano, depois de conseguir dominar as principais ferramentas de trabalho, passa a querer dominar os animais. Após essa conquista, ele chega ao extremo dos domínios que é a dominação do homem pelo homem. E é nesse estágio que nasce a opressão social (OLIVEIRA, 2012, p.12).

Na sociedade em que Simone Weil vivia, oprimir o outro era um significado para a própria sobrevivência, e tudo isso “[...] se resume à questão do poder” (WEIL, 2011, p. 91).

Ou seja, o poder estabelece a diferença entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem e, deste modo, separa os indivíduos, constituindo o que chamamos de classes. Essa conjuntura só reforça as relações de forças dentro da sociedade.

Nesse sentido, o poder e as relações de forças entre os indivíduos são a regulação do sistema de opressão. O poder constitui a relação de governos, de movimentos, e até mesmo sistemas nos quais os indivíduos estão inseridos, que se fazem mandantes ou, então, seres obedientes. Ou seja, o poder é responsável por regular o meio social e, conforme a necessidade, o mesmo é substituído (OLIVEIRA, 2012, p.13).

Sendo assim: “Conservar o poder é para os poderosos, uma necessidade vital, visto que é seu poder que os alimenta” (WEIL, 1979, p. 258).

Da mesma forma, no que tange ao mundo do trabalho:

A força que a burguesia possui para explorar e oprimir os operários está nos próprios fundamentos da vida social, e não pode ser anulada por nenhuma transformação política e jurídica. Essa força é inicial, e essencialmente o próprio regime da produção moderna, isto é, a grande indústria (WEIL, 1979, p.238).

No texto *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social*, Simone Weil analisa o conceito de poder como uma força de opressão do ser humano. Na realidade, os homens estão submetidos ao poder da sociedade que eles mesmos formam com seus semelhantes (MARIZ, 2015, p.95). Ela explica que essa opressão é decorrente das condições objetivas e materiais que constituem a organização social, como a existência de privilégios presentes, a exemplo dos monopólios no domínio da técnica pelos profissionais especializados. É nesse sentido também que Simone Weil percebe que, enquanto as causas que geram a opressão não são aniquiladas, não é possível eliminá-la. “Não se pode suprimir a opressão enquanto subsistirem as causas que a tornam inevitável, e que essas causas estão nas condições objetivas, isto é, materiais, da organização social.” (WEIL, 1979, p.251).

Na sua perspectiva, o grande problema na sociedade se refere ao fato de que sempre existe a relação de força entre os homens e a dependência de um poder superior que tem como objetivo a opressão. Para Weil, a regulação e a necessidade de um poder só se tornam válidas quando o mesmo assume um papel de atenção às necessidades das pessoas, caso contrário, torna-se um sistema de opressão (OLIVEIRA, 2012, p.13).

O que precisamos entender é que a opressão se faz presente quando os indivíduos confundem a função do poder e aplicam a força para interferir e regular diretamente as suas vidas e as vidas de outrem.

A desigualdade, portanto, surge como uma luta pelo poder expressa nas relações de forças entre os seres humanos, na tentativa de sua manutenção voltada contra os rivais e

contra os oprimidos, produzindo o monopólio de alguns que passam a dispor do destino daqueles de quem dependem, perecendo aí a igualdade (LEITE, 2004, p.80).

Um exemplo claro disso é o que a própria Simone Weil nos apresenta, ao falar dos privilégios de alguns em detrimento de outros, referindo-se aos ritos religiosos que, para ela, são o espaço de inauguração do privilégio dos sacerdotes que hoje são substituídos pelos cientistas e pelos técnicos. Da mesma forma, a presença da moeda nas relações de troca entre os homens confere aos especialistas na organização das trocas o privilégio de prover-se, para viver, dos frutos do trabalho de outrem, e privar os produtores do indispensável (WEIL, 1979, 257).

Assim, conforme cada especialidade, surge também uma espécie de domínio. E na medida em que se exerce esse poder, acontece também a separação que gera a opressão e ao mesmo tempo vai surgindo a dominação de uns que acaba se exercendo sobre outros, criando-se, nesse nível, o poder que é gerado e praticado de várias formas dentro da sociedade (OLIVEIRA, 2012, p.13).

Segundo a filósofa, as relações entre os homens são sempre relações de força e tal fator é responsável pela privação de justiça, amor e atenção na sociedade. Para ela, na ausência desses valores básicos, as relações humanas se reduzem a uma questão de poder. E este é, essencialmente, o elemento capaz de colocar o homem numa corrida desmedida e ilimitada por busca de mais poder.

Cabe então, segundo Weil, criar uma revolução para transformar essas relações de forças, capazes de produzir uma inversão que afaste cada vez mais o homem do hábito opressor.

3 A OPRESSÃO NO MUNDO DO TRABALHO

Simone Weil também fará uma reflexão acerca da opressão no mundo do trabalho e da condição operária. Para ela, o trabalho, quando mal exercido, ao invés de tornar-se algo dignificante para a elevação do ser, torna-se para o indivíduo um grande fardo, que o leva a um determinado modo de opressão. Nesse sentido, o trabalho mostra a sua face opressora na medida em que o homem se torna dependente dele e, mais do que isso, torna-se o seu escravo. Sobretudo quando o trabalho faz sentir de maneira fatigante o fenômeno da finalidade disparada como uma bala: trabalhar para comer, comer para trabalhar. Ou seja, torna-se uma ação mecânica que leva o indivíduo à alienação, pois o mesmo se escraviza dentro de um ciclo vicioso (OLIVEIRA, 2012, p.12).

Outro problema que se deve levar em consideração é se o trabalho deve ser encarado como um meio ou como um fim, na medida em que sacrifica a vida humana por coisas que não constituem senão meios de viver melhor. Nesse caso a opressão acontece, pois utiliza-se do outro para a satisfação dos desejos alheios².

2 Nesse caso o outro é o trabalhador oprimido que se torna uma engrenagem importante para que assim os outros possam crescer através dele.

Podemos notar que, nas sociedades pré-modernas, o homem não era escravo de nada, pois era livre para produzir o seu próprio alimento e viver simplesmente daquilo que plantou. Nesse caso, o homem simplesmente buscava aquilo que era necessário para a sua sobrevivência e nada mais do que isso.

A vida primitiva é algo facilmente compreensível; o homem é aguçado pela fome, ou pelo menos pelo próprio pensamento lancinante de que logo será tomado pela fome, e parte em busca de alimento; ele treme sob o império do frio, ou ao menos pelo raciocínio de que logo terá frio, e procura coisas boas para criar ou conservar o calor; e assim por diante (WEIL, 2001, p.104). De uma maneira simples, no modo de vida primitivo, o homem seguia o seu instinto, buscava na simplicidade recursos para sua sobrevivência, como o alimento para si e para os seus e nada mais do que isso.

O que Weil percebe é que, entre todas as formas de organização social que a história apresenta, as poucas que se apresentam isentas de opressão, todas correspondem a um nível extremamente baixo de produção, de modo que a divisão do trabalho nesse caso é desconhecida, pois cada família produz o que precisa para consumir. Ao passo que, na sociedade industrial, ao invés do homem ser esmagado pela natureza, ele é esmagado pelo próprio homem (WEIL, 1979, p.255).

Sendo assim, o homem moderno, ao se libertar das forças naturais pelo progresso e a técnica, acaba criando a opressão do homem pelo homem que, transformando-o em uma máquina, faz dele um mero objeto que lida com os outros objetos que o cercam (OLIVEIRA, 2012, p.16). E a divisão do trabalho reforça ainda mais o sistema de opressão, pois trata-se de uma repartição política entre os que comandam e os que executam.

Os indivíduos passam a se sobrepor uns sobre os outros de uma maneira que o domínio seja a voz e a própria vez do controle. Alguns se intitulam com mais poder que outros e aqueles considerados mais fracos trabalham para os mais fortes, perdendo cada vez mais o sentido de coletividade e desenvolvendo a incessante busca pelo poder.

Para Weil, enquanto os processos do trabalho e da luta deram a alguns um poder discricionário sobre as massas, e enquanto a sociedade estiver dividida em homens que ordenam e homens que executam, toda a vida social continuará fadada ao sistema de opressão, pois os poderosos continuarão obtendo aquilo que querem, seja pela persuasão ou pela força, mantendo então, a opressão na sociedade.

4 A INFLAÇÃO DO “EU” COMO FUNDAMENTO DA OPRESSÃO

Na reflexão sobre o inflacionamento do “Eu” é preciso considerar que, para Weil, o conceito de força e poder são fundamentais para entendermos o motivo pelo qual o “Eu” se infla sem qualquer limite (LARRAURI, 2011, p. 20).

Em um mundo que não conhece a justiça, as relações de força estão sempre em desequilíbrio. Diante desse cenário, fazem-se presentes as frustrações, as carências e as ansiedades, que a imaginação procura compensar. O grande problema é que a imaginação ignora os limites da condição humana, dispõe de uma capacidade de construção ilimitada, mas pode facilmente favorecer projeções imaginárias do eu, que pode levar a idolatrias e delírios, fortalecendo ainda mais a vontade de poder (BORDIN, 1995, p.17). Entende-se por idolatria a ação que faz com que cada bem relativo seja pensado e amado como se fosse um bem absoluto (BORDIN, 1995, p.17). E desses ídolos, na filosofia weiliana, o mais perigoso é o nosso próprio “eu”, como suas projeções e identificações (WEIL, 1988, p.402).

Segundo Weil, o desacordo moral presente no contexto europeu do século XX decorre também do que ela chama de inflação do “Eu” e de uma recusa à atenção para com o outro, que não é um objeto a ser moldado e manipulável, mas é um ser humano que possui vida e dignidade. Nesse sentido, o grande problema da exploração de outro ser humano está na tendência da pessoa se achar o centro do mundo, no qual o “Eu” se incha sem qualquer limite (LARRAURI, 2011, p. 20). E quando ocorre a inflação do “Eu”, automaticamente falta espaço para que se pense no outro. Nesse caso, as relações humanas se tornam relações desiguais entre opressor e oprimido, superior e subordinado.

Como consequência disso, na sociedade, o que vale não são mais os bens sociais, mas os desejos individuais ocasionados pela inflação do “Eu”, que resulta no esquecimento do outro. Assim temos, como resultado, uma sociedade egoísta e injusta, fadada à negação do outro.

Nessa mesma lógica, o desejo humano, enquanto energia e potência do eu, pode sim, ajudar a conseguir o bem, o equilíbrio e a verdade. Quando acumulado de riqueza, poder, carreira, luxo etc., pode favorecer a presunção, o delírio de onipotência e, na medida em que promove uma expansão do “Eu”, tende a degradar-se em força coercitiva e violência (BORDIN, 1995, p.17).

Em contraposição a essa maneira de existir, Weil nos propõe o desinflacionamento do “Eu” para um caminho de reapropriação do outro.

Nesse sentido, Weil nos convida a despojar-se do “Eu” para que haja espaço suficiente para o outro. Essa atitude traduz-se em um olhar para o mundo e para os outros que afasta para longe os demais modos de olhar, nascidos das relações de força (LARRAURI, 2011, p.83).

5 SUPERANDO A OPRESSÃO

Atenção, amor e justiça para com o outro são temas chaves na filosofia weiliana para superar a condição de opressão.

Simone Weil entende que é por causa da ausência de uma “sociedade da atenção” que temos como resultado a condição de fragmentação dos princípios éticos e um esquecimento do outro que sofre. Diante disso, sua proposta para a superação da opressão é que a sociedade

seja pautada na atenção, amor e justiça, em contraposição a uma sociedade baseada nos sistemas de força e opressão.

Para Weil, a sociedade precisa de ordem, mas não de uma ordem baseada na força, e sim de uma ordem baseada na atenção às necessidades das pessoas (MAIA, 2009, p.30). Ou seja, uma ordem que seja capaz de gerar um sistema de obrigações que organize as relações humanas. Se a sociedade estava marcada pelo esquecimento do outro, Weil propõe um caminho de memória e afirmação do outro.

Na tentativa de superar a opressão, o conceito de atenção é a chave fundamental de todo o processo, pois, para Weil, é somente quando estamos predispostos à atenção é que algo nos impele a amar o que nos rodeia (LARRAURI, 2011, p. 24). Ou seja, será somente a partir da categoria de atenção que para Simone é possível pensar o amor, na medida em que a atenção tem o potencial de se direcionar ao próximo que sofre na sociedade (MARTINS, 2013, p.197-198).

Assim, “a plenitude do amor ao próximo é simplesmente ser capaz de lhe perguntar: Qual é o teu tormento?” (WEIL, 2005, p. 105). E é a partir dessa pergunta que surge também o conceito de justiça em Simone Weil, para quem somente uma identificação absoluta entre justiça e amor torna possível, de um lado, a compaixão e a gratuidade, e de outro, o respeito e a dignidade da infelicidade no desventurado por si mesmo e pelo outro (MARTINS, 2013, p.230).

No conceito de justiça, é impossível não falarmos da igualdade. Para Weil, se uma pessoa tem mais poder do que outra, não pode existir nem justiça nem amor, pois quem ajuda e quem é ajudado precisam estar em um mesmo nível de relação (MARTINS, 2013, p. 231-232). Pois é somente pela igualdade, pelo amor e pela atenção que é possível aniquilar a opressão.

CONCLUSÃO

Em primeiro lugar, é importante esclarecer que a vida de Simone Weil foi inteiramente dedicada a entender e superar a opressão dentro da sociedade, o que a levou a mergulhar no interior das fábricas do século XX para sentir na pele o sofrimento dos que sofrem, e para refletir sobre uma futura sociedade que seja pautada na atenção, no amor e na justiça como via de abertura ao outro, em contraposição a uma sociedade de exploração.

Sendo assim, apresentamos, em um primeiro momento, uma breve análise da opressão vigente no contexto europeu no século XX. Weil declara ser a opressão social decorrente de um desacordo moral na sociedade proveniente das relações das forças entre os seres humanos, pela busca incansável do poder e pela inflação do “Eu” em detrimento do outro que sofre.

A partir dessa análise, Simone nos apresenta os fundamentos da opressão que, segundo ela, precisam ser superados por uma ética que tem em vista uma sociedade pautada na atenção, no amor e na justiça.

Partindo desse pressuposto, foi apresentada também, de maneira breve, uma possível solução para o problema da opressão com base na ética weiliana, tendo em vista uma sociedade mais justa e igualitária, fundamentada nos conceitos de atenção, amor e justiça.

REFERÊNCIAS

- BOSI, Ecléa. *Simone Weil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- CHÁVEZ, Eliana. *Reflexão e ação na filosofia de Simone Weil*. 2018. Monografia (Licenciatura em Filosofia) – Universidade Presbiteriana Mazkenzie Centro de Educação, Filosofia E Teologia, São Paulo, 2018.
- LARRAURI, Maite. *A guerra aegundo Simone Weil*. São Paulo: Principis, 2011.
- LEITE, José Vieira. Contemplativo na ação: notas sobre a questão do sentido no trabalho contemporâneo. *Revista Opus Magis*, Centro Loyola de Fé e Cultura. PUC – Rio. Número 2, Janeiro – 2004.
- MAIA, Thaís Lemos de Oliveira. *Simone Weil: pensamento moderno e razão supranatural*. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Universidade de Brasília, Brasília, 2009.
- MARIZ, Déborah. Considerações acerca do conceito de poder no pensamento de Simone Weil e de Hannah Arendt. *Outra Margem Revista de Filosofia*, Ano 2, p. 93-103 (2015).
- MARTINS, A. Alexandre. *A Pobreza e Graça*. Experiência de Deus em meio ao sofrimento em Simone Weil. São Paulo: Paulus, 2013.
- OLIVEIRA, Gustavo M. *Opressão e liberdade: Uma aproximação ao pensamento de Simone Weil* (16 de janeiro de 2016). Disponível em: <https://www.webartigos.com/artigos/opressao-e-liberdade-uma-aproximacao-ao-pensamento-de-simone-weil/139519>. Acesso em 03 jun. 2022.
- WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- WEIL, Simone. *Opressão e liberdade*. São Paulo: EDUSC, 2001.
- WEIL, Simone. *Oppression et liberté*, Paris: Gallimard, 1955.
- WEIL, Simone. *O enraizamento*. Lisboa: Relógio d'água, 2014.
- Weil, Simone. *Pela supressão dos partidos políticos*. Belo Horizonte: Ayine, 2016.
- WEIL, Simone . *Quaderni*, Milano: Adelphi, vol, III, 1998.

A questão da liberdade segundo Henri Bergson: Confronto entre o mecanicismo e o dinamismo

Wellington Santos¹

Resumo: O presente texto tem como objetivo apresentar uma compreensão do complexo conceito de liberdade no pensamento filosófico moderno. Tomaremos como referência a teoria de Henri Bergson sobre essa questão, discutindo sobre os dois sistemas opostos de natureza, usados para conceituar a liberdade, que são o mecanicismo e o dinamismo. Buscaremos elucidar o caminho percorrido pelo autor sobre a liberdade e como ele é aplicada em cada um desses paradigmas. Ao fim, discursaremos sobre a definição de ato livre e sobre os apontamentos que leva Bergson a dizer que toda definição de liberdade dará razão ao determinismo.

Palavras-Chave: Liberdade. Ato Livre. Mecanicismo. Dinamismo. Determinismo.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca apresentar uma compreensão do conceito de liberdade no pensamento filosófico moderno, considerando a complexidade conceitual que gira em torno deste tema. Para isso, tomaremos a teoria do filósofo francês Henri Bergson sobre essa questão. Ele usa apontamentos sobre os dois sistemas opostos de natureza, o mecanicismo e o dinamismo, para conceituar a liberdade. Essa pesquisa pretende elucidar o caminho percorrido por Bergson ao filosofar sobre a liberdade e indicar como ela é aplicada em cada um desses paradigmas. Discorreremos, ainda, sobre a definição de ato livre e sobre as considerações que levaram Bergson a dizer que toda definição de liberdade dará razão ao determinismo e que os atos de liberdade, como atos de criação presente na ação do sujeito inovador da moral, criarão o caminho para a democracia.

Henri Bergson entende a liberdade como uma experiência subjetiva, que se manifesta na nossa capacidade de escolha e criação de novas possibilidades. Pensada dessa forma, a liberdade não pode ser definida de forma abstrata, mas deve ser compreendida como uma força vital que se expressa na nossa relação com o mundo. Bergson argumenta que a liberdade não é algo que possa ser obtido por meio de leis ou de sistemas políticos, mas é algo que deve ser buscado individualmente, por meio da intuição e da criatividade. Segundo ele, a liberdade se manifesta na nossa capacidade de “criar algo novo”, de ultrapassar os limites impostos pelas convenções sociais e pelas formas estereotipadas de pensamento, e buscar um ideal mais elevado de justiça e compaixão. Esta é a atitude do místico, do herói, figuras que Bergson evoca como os que podem provocar uma inovação moral, inspirando uma constante superação de si mesmo, como meio de aprimoramento pessoal e ético.

¹ Mestrando em Filosofia, na linha de pesquisa Ética, Filosofia Política e Sociedade, pela FAJE. Pós-graduado em Filosofia Contemporânea pela PUC Minas, graduado em Filosofia e Teologia pela PUC Minas. Padre da Arquidiocese de Belo Horizonte. E-mail: wellin.san@gmail.com

1 O MECANICISMO E O DINAMISMO

Henri Bergson considera que a questão da liberdade coloca em confronto o que ele chama de dois sistemas opostos de natureza: o mecanicismo e o dinamismo. Vale pontuar que essa oposição entre o dinâmico e o mecânico era corrente no tempo de Bergson. A oposição se dá pelo fato de que o dinamismo parte das ideias dadas pela consciência e, pouco a pouco, vai se esvaziando, até chegar à representação da inércia. Ele concebe lado a lado uma força livre e uma matéria governada por leis. Já o mecanicismo segue o caminho inverso do dinamismo. Ele supõe que as ações são regidas por leis necessárias e ainda que alcance maior engenhosidade, tornando-se cada vez mais difícil de prever, ele não sai do círculo estreito da necessidade, que ele assumiu desde o início (BERGSON, 2020, p. 91).

Aprofundando essa relação oposta de natureza entre o dinamismo e o mecanicismo, vemos que elas implicam em duas hipóteses muito diferentes sobre a lei e os fatos regidos por ela. O dinamismo percebe os fatos que se desvinculam cada vez mais das leis, e erige o fato como realidade absoluta e a lei como expressão mais ou menos simbólica. O mecanicismo, por sua vez, vai desvendando as leis no fato particular, de forma que a lei é que se torna a realidade fundamental.

Bergson aponta que essa oposição se dá pela forma como essas duas realidades opostas compreendem a palavra simplicidade. Para o mecanicismo, é simples todo princípio cujos efeitos são previsíveis e calculáveis. Ora, nesse caso a noção de inércia é mais simples que a noção de liberdade, o homogêneo é mais simples que o heterogêneo, o abstrato mais simples que o concreto. Já para o dinamismo não há preocupação em estabelecer a ordem mais cômoda entre as noções ou reencontrar sua real filiação. O simples é a fusão de várias noções mais ricas que delas mesmas parecem derivar e são neutralizadas umas pelas outras nessa fusão. Nisso a espontaneidade é mais simples que a inércia, pois a primeira se basta a si mesma, enquanto a segunda só pode ser compreendida e definida pela primeira. Assim diz Bergson: “De fato, cada um de nós tem o sentimento imediato, real ou ilusório, de sua livre espontaneidade, sem que a ideia de inércia entre de algum modo nessa representação” (BERGSON, 2020, p. 92).

As considerações feita até aqui, nos levam a compreender, *a priori*, porque chegamos a duas concepções opostas da atividade humana. São opostas pelo modo pelo qual entendemos a relação entre concreto e abstrato, entre o simples e o complexo, entre os fatos e as leis.

2 O DETERMINISMO FÍSICO

Passemos a pensar sobre o determinismo físico, que está intimamente ligado às teorias mecânicas. Nós representamos o universo como um amontoado de moléculas e átomos que estão em constante movimento, sejam vibratórios ou de translação. Os fenômenos físicos, as ações químicas, as qualidades da matéria (calor, som, eletricidade, atração) se reduziram a esses movimentos elementares. Considerando a matéria que formam os corpos organizados submetidos às mesmas leis, dizemos que o sistema nervoso seriam moléculas e átomos que se

movem e repelem uns aos outros. Essa consideração mecânica do universo, dos corpos, nos leva a compreender que em determinado momento o cérebro será modificado pelo choque que o sistema nervoso percebe da matéria ao seu redor. Com isso, os sentimentos, as sensações e ideias podem ser definidos como resultantes mecânicos. O inverso também pode se produzir. Os movimentos das moléculas e átomos do corpo podem produzir uma reação do nosso organismo ao mundo ao seu redor. Considerando que o princípio de conservação de energia é inflexível, a posição dos átomos, seja no sistema nervoso ou na imensidão do universo, poderia ser determinada pela soma das ações mecânicas que os outros átomos exerceram sobre ele. Eis uma consideração mecanicista:

O matemático que conhecesse a posição das moléculas ou dos átomos de um organismo humano em certo momento, bem como a posição e o movimento de todos os átomos do universo capazes de influenciá-lo, calcularia com uma precisão infalível as ações passadas, presentes e futuras da pessoa a quem esse organismo pertence, do mesmo modo como prevemos um fenômeno astronômico (BERGSON, 2020, p. 93).

Bergson aponta que existe um paralelismo sobre a explicação mecânica entre os estados fisiológicos e psicológicos. Ele exemplifica descrevendo, fisiologicamente, como uma pessoa percebe uma nota musical, a partir de certa vibração do tímpano, de certa excitação do nervo auditivo. Ao que ele diz: “Por outro lado, ninguém jamais sustentou que estaríamos livres, dadas determinadas condições, para ouvir a nota ou perceber a cor que quiséssemos” (BERGSON, 2020, p. 95). Psicologicamente, temos o exemplo de um músico invisível que executa a música atrás do palco e um ator que habilmente movimenta sua mão sobre o teclado sem produzir som algum. A consciência viria se superpor às vibrações moleculares e independente da imagem a que nos reportarmos não demonstraremos que o fato psicológico é necessariamente determinado pelo movimento molecular, pois no movimento encontramos a razão de outro movimento, não a de um estado de consciência. Bergson pontua, que a nossa consciência nos adverte que a maior parte das nossas ações é explicada por motivos. Assim nasce o determinismo associacionista. Os fatos psicológicos mais simples vêm se colocar sobre fenômenos físicos bem definidos e a maior parte das sensações parecem estar ligadas a determinados movimentos moleculares. “Em suma, o pretenso determinismo físico se reduz, no fundo a um determinismo psicológico” (BERGSON, 2020, p. 100).

O determinismo associacionista descreve o eu como uma série de estados psíquicos, entre os quais o mais forte é preponderante e arrasta os demais consigo. Essa doutrina acaba por distinguir os fatos psíquicos. Bergson traz como exemplo para elucidar essa questão a reflexão de Stuart Mill: “Eu poderia ter me recusado a matar se minha aversão pelo crime e meu medo das consequências tivessem sido mais fracos que a tentação que me levou a cometê-lo” (BERGSON, 2020, p. 101). O filósofo inglês aponta a distinção entre o eu: “O conflito tem lugar [...] entre o eu que deseja um prazer e o eu que tem remorsos” (BERGSON, 2020, p. 101). Essa concepção abordada nas linhas anteriores nos ajudam a elucidar a compreensão

de livre-arbítrio, para entendermos como Bergson pensa a liberdade. Para isso vamos invocar Descartes, que nos diz: “Sempre é possível deixarmos de seguir um bem claramente conhecido ou de admitir uma verdade evidente, quando pensamos que é um bem, desse modo afirmar nosso livre-arbítrio” (DESCARTES, 2008, p. 1177). Entendemos que também para Descartes a liberdade é escolha absoluta entre motivos em conflito. Um paradoxo surge nesse sentido. Quando um desses motivos em conflito é a própria afirmação da liberdade, o que pode parecer um motivo tão forte que faz a escolha tender no seu sentido. Disso, a própria afirmação da liberdade, ou seja, a própria afirmação do caráter absoluto da escolha, ao ser escolha que sobrepõe o motivo oposto, acaba por **determinar** a própria escolha e, assim, por destruir a própria liberdade.

Bergson aponta uma sugestão para entendermos a complexa questão da liberdade. Ele fala de atos livres ou atos de liberdade. Ele diz: “É da alma inteira que a decisão livre emana, e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica à qual se liga tender a se identificar com o eu fundamental” (BERGSON, 2020, p. 106). Com isso, ele diz que os atos livres são raros, mesmo entre as pessoas que mais observam a si mesmas e procuram raciocinar sobre o que fazem.

Voltando à consideração sobre o livre-arbítrio, que compreende que o indivíduo tem diante de si uma encruzilhada, com opções a serem escolhidas, trazemos a reflexão sobre o efeito retroativo do juízo verdadeiro de Bergson, para mostrar o equívoco no qual muitas vezes se cai. Pois, costumamos dizer que foi uma escolha dotada de liberdade depois do fato ser escolhido. No decorrer da experiência constata-se que o sujeito talvez nem tenha pensado que teria outra opção.

Essa é a ideia genial dos efeitos retroativos de um juízo considerado verdadeiro. Se é verdade hoje, deve ter sido sempre. Essa ilusão oculta o movimento criativo e a força dos atos livres. Ela também nos leva a uma pretensão dominadora do futuro, a partir de um ideal de previsibilidade que é, simplesmente, impossível para eventos complexos.

Pelo simples fato de se realizar, a realidade projeta atrás de si sua sombra no passado indefinidamente distante; parece assim ter preexistido, na forma de possível, à sua própria realização. De onde um erro que vicia nossa concepção do passado; de onde nossa pretensão de antecipar em qualquer circunstância o porvir (BERGSON, 2006b, p. 17).

Este efeito retroativo do juízo verdadeiro projeta uma miragem do presente no passado. Uma novidade do presente, um novo conhecimento, seria lido de forma retrospectiva criando essa falsa impressão de que as condições dessa nova ideia já estavam postas, que só faltaria um passo para esse reconhecimento. Digamos que as condições estavam postas, mas não a ideia na forma de uma possibilidade. Assim Bergson diz na obra *O Pensamento e o Movente*:

Que no passado, tal como foi descrito pelos contemporâneos, nos

encontrávamos uns seus sinais batedouros, é algo incontestável; mas as indicações talvez as mais interessantes só teriam sido anotadas por eles se tivessem sabido que a humanidade caminhava nessa direção; ora, essa direção de trajeto não estava mais marcada do que outra qualquer, ou antes, não existia ainda, tendo sido criada pelo próprio trajeto, quero dizer, pelo movimento avante dos homens que progressivamente conceberam e realizaram a democracia (BERGSON, 2006b, p. 19).

CONCLUSÃO

O mecanicismo e o dinamismo são movimentos opostos de natureza para o entendimento da liberdade. O sujeito tem à sua frente opções para escolha. Alguns dirão que ele tinha liberdade para escolher qualquer das escolhas. Os deterministas dirão que ele escolheu segundo um roteiro previamente apresentado. Com isso, o determinismo se liga ao mecanicismo. O dinamismo está ligado ao ato livre.

A concepção de liberdade de Bergson é um conceito que evita a compreensão da encruzilhada, que se impõe como dois caminhos e o ato livre é um processo pelo qual o sujeito livre se expressa. Dizer que o sujeito poderia ter escolhido outra opção, pode ser refutado pela reflexão do efeito retroativo do juízo verdadeiro, como vimos acima.

A ideia de Bergson é que não se define a liberdade. Um nega a liberdade, diz que ela não existe, que é determinismo. Outro tenta definir a liberdade, como esse poder de escolher, de refazer uma escolha. Aqui está a compreensão de livre-arbítrio. Para elucidar essa questão ele diz que o problema da liberdade nasceu de um mal-entendido. Ele diz que foi para os modernos o que foi os sofismas da Escola de Eleia para os antigos. Trazemos um desses sofismas, o paradoxo de Zenão sobre a disputa de corrida entre Aquiles e a Tartaruga. Zenão está por falar do movimento. Conta a história que o herói grego Aquiles, num ímpeto de generosidade, disputando uma corrida com uma tartaruga, dá a ela uma pequena vantagem, deixando que ela partisse à sua frente. Para o filósofo grego Zenão, por mais que Aquiles se movesse muito rápido, ele jamais conseguiria ultrapassar a tartaruga. Assim se postula o paradoxo. Aquiles nunca pode alcançar a tartaruga, porque na altura em que atinge o ponto donde a tartaruga partiu, ela ter-se-á deslocado para outro ponto; na altura em que alcança esse segundo ponto, ela ter-se-á deslocado de novo e assim sucessivamente, *ad infinitum*. A conclusão de Zenão contraria a do senso comum, de que Aquiles teria uma vitória esmagadora sobre a tartaruga. Zenão estava demonstrando que o movimento é um fenômeno irreal e contraditório, consistindo numa mera ilusão dos sentidos.

O movimento é contínuo, embora eu possa dividi-lo ao infinito. O problema moderno da liberdade está nesse problema, quando tentam fragmentar a liberdade, sem considerar sua condição de continuidade. Se quer matematizar, analisar, o que não pode ser analisável. O que se liga ao próprio conceito de duração. A duração é o tempo qualitativo, diferente do tempo

quantitativo, que é a contagem das horas. Assunto denso, que podemos analisar em outro momento. Voltando, se tento analisar o ato de liberdade, eu nego o próprio ato de liberdade. A lógica não está preparada para os atos espirituais, ou seja, os atos do ser humano como espiritual ou atos humanos, que são do espírito. A Lógica é analítica por excelência.

Em suma, não podemos definir a liberdade de forma simples. A liberdade é a capacidade de autodeterminar-se, do ponto positivo. Do ponto de vista negativo, a liberdade é determinada, determinismo. O livre-arbítrio é a capacidade de escolher, calcular o que é melhor. Os atos livres são expressões do nosso ser concreto, segundo Bergson. São expressões originais. Fulano fez isso com essa intenção, já não é mais um ato de liberdade, é mais um ato de livre-arbítrio. A liberdade pode ser comunicada por via de descrição, pela via narrativa, mas a liberdade não pode ser definida. Não pode ser traduzido, o ato de liberdade, no espaço. O tempo transcorrido limita a liberdade. O ato livre se produz no tempo que transcorre.

REFERÊNCIAS

- BERGSON, Henri. *As duas fontes da Moral e da Religião*. Lisboa: Edições 70, 2019.
- BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade*: a propósito da teoria de Einstein. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*: ensaios e conferências. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. São Paulo: Edipro, 2020.
- BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Ed. UNESP, 2010a.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DESCARTES: *Oeuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 2008, p. 1177
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Ontologia e liberdade em A evolução criadora: A criação. In: PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Silene Torres (Orgs). *Henri Bergson: crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 23-33.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Tempo: experiência e pensamento. *Revista USP*, n. 81, p. 6-17, março/maio 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13727/15545>. Acesso em: 1 mar. 2022.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Escala, 2007.
- RICOEUR, Paul. *O justo*: A justiça como regra moral e como instituição. Vol 1. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SANDEL, Michael J. *Justiça*: O que é fazer a coisa certa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou os Dois Sentidos da Vida*. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2010.

Justiça: o fim do direito

Rafael Lourenço Navarro¹

Resumo: Assume-se a premissa na qual o Direito Moderno de base deontológica se dá como uma Patologia Social, uma atividade que gera disfuncionalidade institucional em uma Democracia, ao invés de cumprir sua promessa de melhoria de vida das pessoas. A razão desta característica do Direito é a anomalia normativa de se tratar questões Éticas como meros dilemas morais. Como cura de tal patologia, é oferecido um conceito de Justiça como forma de vida que promove o bem do outro. Retomando o insight platônico que converte *diké* em *dikaioyne*, a Justiça é concebida como a efetivação da liberdade social que melhora a vida das pessoas em uma sociedade e não como o produto procedimental de uma decisão com pretensão de imparcialidade. Com isso, o argumento no qual o sujeito como autor e autoridade de um Estado Democrático de Direito é fundamento da atividade jurídica é recolocado em destaque, a fim de que um Direito restituído ao uso comum se torne instrumento de efetividade democrática, negando-lhe suas características de dispositivo de dominação.

Palavras-chave: Democracia. Justiça. Filosofia do direito. Segurança jurídica. Patologia social.

INTRODUÇÃO

A questão a ser enfrentada aqui é o discurso de “direitos” que vincula necessariamente Direito e juridicidade. O tamanho do problema pode ser medido pelo vigor de uma teoria como o funcionalismo sistêmico de N. Luhmann. Em uma teoria social deste tipo a sociedade funciona em sistemas que são autoproduzidos, formalmente determinados e fechados operativamente. Sendo autopoietico, um sistema se estabelece pela eficácia social que decide a respeito de uma oposição binária. De modo sumário, o Direito só é capaz de operar dentro de um discurso que decide entre lícito/ilícito, a Economia entre lucro/prejuízo, a Política entre manutenção do poder/oposição ao poder e assim por diante. Neste modelo, um indivíduo só é capaz de agir operando um sistema de acordo com o discurso binário desse mesmo sistema. A ação individual é determinada, assim, pela execução de um papel social formalmente vinculado a um dado sistema.

Porém, uma análise social com fundamentação formal se reduz à verdade formalista, problemática para a ciência social. A fundamentação formal permite ao sistema apenas uma abertura simbólica inoperante. Todavia, uma análise que reconhece o indivíduo como um agente que converte a abertura simbólica de um sistema em fonte de eficácia social permite reconhecer anomalias normativas e a partir disso a correção das mesmas. Uma anomalia normativa consiste em um quadro social de anomia onde o discurso legitimador de cada instituição não consegue se determinar como fonte de eficácia social. Desta maneira é fundamental, para se curar a patologia social em que se tornou o Direito moderno, lembrar que:

¹ Graduado em filosofia pela PUC Minas Doutorado em direito pela PUC Minas, professor no curso de direito na UNIFEMM. E-mail: kendernavarro@gmail.com

Frequentemente, o Direito teve tão somente a função de uma legalização posterior de melhorias a que já se chegou por meio da luta, mas essa fixação estatal ocasionalmente ou não era possível, ou era desnecessária, e assim os progressos bem logrados refletiram-se apenas em modificações de costumes e práticas. O motor e o meio dos processos históricos da realização dos princípios da liberdade institucionalizada não são o Direito, ao menos não em primeiro lugar, mas as lutas sociais pela adequada compreensão desses princípios e as mudanças de comportamento daí resultantes. Por isso, a orientação das teorias da justiça contemporâneas pelo paradigma do Direito também é um equívoco; é o caso de se considerar muito mais, em igual medida, a sociologia e a historiografia, já que é inerente a essas disciplinas dirigir sua atenção às mudanças do comportamento moral cotidiano (HONNETH, 2015, p.630).

O argumento proposto neste texto é o de que o dinamismo que a historiografia e a sociologia são capazes de analisar retrospectivamente, uma teoria da justiça consistente e filosoficamente fundamentada é capaz de provocar. O que se busca é evitar o tipo de discurso que formaliza a realidade social ao reduzir a sociedade ao Direito se estabelecendo como uma patologia social. “No contexto da teoria social, podemos falar em ‘patologia social’ sempre que a relacionarmos com desenvolvimentos sociais que levem a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente” (HONNETH, 2015 p.157). Para tanto, pretende-se retomar a compreensão platônica que converte *dike* em *dikaiosyne*.

A grande diferença entre a *dikaiosynede* Platão e as prévias compreensões gregas de *dike* é a pragmática do conceito platônico (HAVELOCK, 1978, Cap. 18-19). E “para se apreciar a importância da estratégia fenomenalista do pragmatismo, deve-se primeiro considerar o desenvolvimento da ideia fundamental de que locuções de verdade são indicadores-de-força, ao invés de especificadores-de-conteúdo” (BRANDOM, 1994, p.296). *Dikaiosyne* é ação, uma excelência da psique e não somente o *cosmos* traduzido em um *nomos*. Como Sócrates argumenta, na República de Platão: “virtude é a saúde, beleza e bem-estar da psique e vício é a doença, fraqueza e deformidade da mesma” (*Republica* 444e).

Na primeira parte é argumentado que a busca por um método definitivo pelo Direito produz uma situação de anomia e o converte em patologia social. Em seguida o texto sustenta que a finalidade do Direito reside na Justiça e que a imparcialidade jurídica é um elemento que torna o Direito incapaz de alcançar sua finalidade. Na terceira parte é retomada a compreensão clássica de Justiça como *dikaiosyne*, a fim de mostrar uma compreensão adequada da finalidade do Direito democrático.

1 QUAL O PROCESSO DA JUSTIÇA?

Um sistema jurídico que opere sem considerar as razões apresentadas pelos demais sistemas sociais não é capaz de reclamar autoridade. Isto nos leva ao dilema da Justiça, exposto do seguinte modo por MacIntyre:

Não deve surpreender-nos que a resposta à questão ‘quem deve governar?’ seja muito diferente, se pensarmos em termos de bens de eficácia ou em termos de bens de excelência. Pois as pessoas que perseguem um ou outro tipo de bem concebem o sentido e o propósito da política e da pólis de modos muitos diferentes. Aqueles que subordinam os bens de excelência aos bens de eficácia, se forem consistentes, compreenderão a política como uma arena na qual cada cidadão busca ao máximo alcançar o que quer, dentro das limitações impostas pelos vários tipos de ordem política, e a resposta à questão ‘quem deve governar?’ será: ‘quem quer que tenha habilidade e interesse em manter ou promover cada tipo de ordem’. O tipo de ordem que alguém promover dependerá, obviamente, dos seus próprios interesses. Deste ponto de vista, a política como estudo teórico tratará primariamente de até que ponto interesses rivais podem ser promovidos e ainda reconciliados e contidos por uma única ordem. Em oposição, para aqueles que elegem fundamentalmente os bens de excelência, a política como um estudo teórico tratará primariamente de como o respeito pela justiça concebida de modo adequado pode ser promovido, de modo a ampliar uma compreensão partilhada, assim como uma adesão aos bens da pólis, e apenas secundariamente tratará dos conflitos de interesses, especialmente à medida que possam ser destrutivos do movimento em direção a tal compreensão e adesão compartilhadas (MCINTYRE, 1991, p.50).

A proposta que parte dos bens de eficácia, ao conferir prioridade aos interesses pessoais ou de um grupo específico, aproxima-se da noção do *idiotes*. Idiota é aquele que se preocupa apenas com os seus próprios assuntos não podendo, ou não desejando, se ocupar dos assuntos da *Polis*. Idiota é, portanto, o oposto de cidadão. As diversas “bancadas” que compõem nosso parlamento representam este tipo idiota de governo que visa satisfazer os interesses de seus eleitores (entendendo por eleitores apenas aqueles que haveriam votado neles). Ignoram que uma lei que não possa ser totalizante resultará em exclusão, logo ao invés de promover a democracia o ordenamento jurídico negaria sua possibilidade. Um legislador possui a responsabilidade de criar leis igualitárias, mesmo que isso vá contra os interesses de seus “eleitores”. Sem responder a esse compromisso, a produção legislativa não possui autoridade.

Esta proposta legislativa idiota fundamenta-se numa concepção de Justiça como a heraclitiana que entende que “justiça é conflito e que tudo vem a ser de acordo com o conflito” (MACINTYRE, 1991, p.23). A justiça então é buscada em “arenas nas quais modos opostos

de crença, de compreensão e ação se contrapõem, entram em discussões, debate e, em casos extremos, guerra, como o notou acertadamente Heráclito” (MACINTYRE, 1991, p.23). A justificativa desta interpretação se dá pelo dissenso inerente ao Estado Democrático, afinal um Estado onde haja uma só voz é corretamente chamado de Ditadura. Entretanto, quanto mais frequentes e radicais forem as práticas legislativas mais diminuir-se-á a força do ordenamento jurídico, “pois a lei não possui poder de compelir obediência além da força do costume e costume apenas se forma ao longo de um grande período de tempo, daí que modificar levemente as leis existentes visando novas leis apenas enfraquece a força da lei” (ARISTÓTELES 1269a 20).

“Uma pré-condição para que os adeptos de tradições diferentes as compreendam como rivais e conflitantes é que eles sejam capazes de compreender um ao outro, relativamente bem” (MACINTYRE, 1991, p.397). Isso significa que o dissenso próprio da democracia e resultante de concepções diferentes de mundo precisa ser reconhecido e tratado como tal se se pretende reconhecer a autoridade dos vários autores em um Estado democrático. Isto implica em rejeitar uma noção difundida no âmbito jurídico de que o Direito constitui a mediação de um conflito de vontades.

Por exemplo, a resposta de um libertário como Nozick e de um comunista como Marx à questão “quem deve ficar com os frutos de seu próprio trabalho” é formulada nos mesmos termos, a saber, cada pessoa tem direito a desfrutar do que produz. A disparidade entre as propostas destes dois autores é radical o bastante para que não seja preciso reproduzi-la novamente aqui. Entretanto, adeptos destas duas teorias frequentemente engajam-se em discussões tratando os discursos um do outro como contendo o mesmo conteúdo ilocucionário (manter o produto do próprio trabalho), com efeitos perlocucionários divergentes (o comunista vê no libertário um dono do capital opressor, enquanto o libertário vê opressão em um Estado comunista). “O significado da comunicação intermediada pelo Direito é equivocado em razão de tais unilateralidades, pois já não se vê que devem ser garantidas apenas as oportunidades de recusa temporária de deveres intersubjetivos de ação, mas não de alternativas de conformação de vida individual” (HONNETH, 2015, p.159-160).

Portanto, se tratado em termos de mera mediação de conflito, o Direito se apresenta apenas como uma ferramenta de dominação social. Esta noção jurídica sustenta a anomia que permeia a análise da sociedade moderna dividida entre opressores, seja o Estado “tirânico” ou o vilanizado dono do capital, que gozam das benesses sociais, e oprimidos, que só se enquadram na sociedade enquanto engrenagens da infraestrutura. “Sendo assim, o sistema institucionalizado da liberdade jurídica representa uma porta de entrada para tais patologias, uma vez que se exige dos participantes um elevado grau de abstração, razão pela qual vão se acumulando regularmente erros de interpretação” (HONNETH, 2015, p.159).

Duas tendências se destacam nas análises da sociedade realizadas nos últimos dois séculos. Uma compreende a esfera social como um conflito entre grupos rivais que se estabiliza por meio de relações de dominação como, por exemplo, o Direito entendido como

mediação de conflito de vontades antagônicas. A outra compreende a sociedade como um conjunto funcional de instituições normativamente constituídas. Autores como Foucault e os da tradição que se reporta a Marx fazem diagnósticos de acordo com a primeira tendência. Já autores como Parsons, Luhmann e Habermas seriam representantes da segunda. Entretanto, se as análises de Foucault forem levadas a sério, as relações de dominação na modernidade não mais se fundamentam no exercício de força física, mas em uma coerção resultante da docilização das massas por meio de discursos alienantes, enfim, por meio de patologias sociais. “Sempre que alguns ou todos os membros da sociedade, em razão de causas sociais, já não estejam em condições de compreender adequadamente o significado destas práticas e normas podemos falar numa ‘patologia social’” (HONNETH, 2015, p.157-158). Portanto, uma anomia ou anomalias normativas são diagnósticos comuns como a fonte dos problemas sociais. “*Anomia* [consiste em] uma forma de privação, de perda da condição de membro das instituições e modos sociais, nos quais as normas estão expressas, incluindo as normas da racionalidade constituída pela tradição” (MACINTYRE, 1991, p.395).

Daí é mister a questão: se a pretensa dominação decorre das anomias e anomalias normativas institucionais, não será mais adequado tratá-la como patologias sociais, ao invés de relações puramente de dominação?² Pois, “os sintomas no quais tais patologias sociais se refletem não se expressam sob a forma de comportamentos individuais extravagantes ou deformações de caráter. Expressam-se muito mais à medida que os membros de determinados grupos desenvolvem tendências a uma rigidez de comportamento, à inflexibilidade de seu comportamento social e à autorreferência” (HONNETH, 2015, p.158). A presença destas características no Direito brasileiro é um perigo que se esconde por detrás de um status de evidência. A tal ponto que para confrontá-las parece ser preciso demonstrar antes que não se é um idiota balbuciando coisas sem sentido.

Uma resposta às anomias jurídicas foi proposta como a imparcialidade valorativa defendida pelo liberalismo político. A ação jurídica *ex opere operato* do vicário estatal seria justa se atendesse às condições de uma Justiça Procedimental Pura. Respeite o procedimento e a Justiça seguirá. Todavia, se o justo for reduzido ao procedimental a “Justiça se torna um tipo de eficiência, a menos que a igualdade tenha preferência” (RAWLS, 1971, p.88).

Assim, as propostas procedimentais e metódicas não alcançariam a Justiça, principalmente na prática judiciária, pois:

A marca característica da justiça procedimental imperfeita é que enquanto há um critério independente para o resultado correto, não há procedimento viável que garanta tal resultado.

Ao contrário, justiça puramente procedimental é alcançada quando não há critério independente para o resultado correto: ao invés há um procedimento correto ou justo de tal modo que o resultado é

2 Sobreestetema, ver o excelente DAHL, Robert. A Critique of the Ruling Elite Model. *The American Political Science Review*, Vol. 52, No. 2 (Jun. 1958), p. 463-469: American Political Science Association

semelhantemente correto ou justo, qualquer que seja, desde que o procedimento tenha sido devidamente seguido (RAWLS, 1971, p.86).

Se a prioridade pertence aos bens de excelência, como se dá com Justiça enquanto medida dos interesses do Estado, então há um critério independente para a solução, mas não há método que leve a ele. Se não houver este critério independente, a busca pela Justiça se corromperá na busca metódica pela maior eficácia na perseguição aos objetivos idiotas de cada grupo ou cidadão. É interessante apresentar aqui o que Dworkin entende como a diferença entre regras primárias e secundárias e como estas diferem de ordens:

As regras primárias são aquelas que concedem direito ou impõem obrigações aos membros da comunidade. As de direito penal que nos impedem de roubar, assassinar ou dirigir em velocidade excessiva são bons exemplos de regras primárias. As regras estabelecidas, declaradas legais, modificadas ou abolidas. As regras que determinam como o Congresso é composto e como ele promulga leis são exemplos de regras secundárias (DWORKIN, 2002, p.31).

[e]ntre outras coisas, uma regra difere de uma ordem por ser normativa, por estabelecer um padrão de comportamento que se impõe aos que a ela estão submetidos, para além da ameaça que pode garantir sua aplicação. Uma regra nunca pode ser obrigatória somente porque um indivíduo dotado de força física quer que seja assim. Ele deve ter autoridade para promulgar essa regra ou não se tratará de uma regra; tal autoridade somente pode derivar de outra regra que já é obrigatória para aqueles aos quais ela se dirige (DWORKIN 2002, p.32).

Decisões tomadas em vista de bens de eficácia se valem de um raciocínio estratégico de relação meio/fins onde o fundamento é constantemente mutável, de acordo com o fim particular proposto por um agente que possua força o bastante para determinar a escolha dos meios para alcançar seus fins. Logo, uma ação legislativa desta natureza se dá como uma ordem e não como regra. Quando um congressista propõe um projeto de lei que beneficie apenas seu eleitorado este projeto propõe uma ordem idiota com pretensão de regra primária. Ela, por não ser universalizável não pode ser tida rigorosamente por lei. A legalidade conferida pela regra secundária não a livra da mácula de não possuir a Justiça a legitimá-la e, assim, desautoriza quem possua a excelência da Justiça a aplicá-la. Legislar desta maneira é conferir força de lei a atos nulos do ponto de vista da Justiça.

MacIntyre esclarece que “as palavras ‘*dike*’ e ‘*themis*’ são substantivos derivados de dois dos mais básicos verbos da língua grega: *dike* vem da raiz de *deiknumi* ‘eu mostro’ ou ‘eu indico’, *themis* vem da raiz de *títhemi*, ‘eu ponho’ ou ‘eu estabeleço’. *Dike* é o que se indica fora; *themis* é o que se estabelece dentro.” (MACINTYRE, 1991, p.25) Assim, a Justiça [*Dike*] é algo, de certo modo, alheio ao Direito. Indicada fora, ela é o objetivo ao qual tende a ação judiciária,

é o Fim ao qual tende o Direito. Não se deve presumir que Justiça [*Dike*] antagoniza o ordenamento, pois é a *Dike* que legitima a *Themis*. “Todo raciocínio prático desponta quando alguém pergunta: ‘que devo fazer?’ Formular esta questão só faz sentido se alguma razão se apresentou ou foi apresentada ao agente para que faça algo diferente daquilo que faria em seguida, no curso normal das coisas” (MACINTYRE, 1991, p.36).

Assim, a *themis* pode ser compreendida como o Direito e sobre ela (que é meio) pode-se deliberar. Mas a *dike* é finalidade e “nenhum homem delibera a respeito da própria finalidade da sua atividade. Dão a finalidade por estabelecida e procuram saber a maneira de alcançá-la” (ARISTÓTELES 1112b15). Assim, o Fim do Direito é alcançado respeitando-se o caso concreto enquanto razão específica e lembrando que “agir a partir de razões específicas é geralmente excepcional e em circunstâncias normais só se torna inteligível nos termos das estruturas da normalidade e contra o pano de fundo formado por elas” (MACINTYRE, 1991, p.36).

Deste modo, mesmo aquele que não reconhece ter uma obrigação ainda deve cumprir seu dever para legitimar seu direito. Afinal, a figura da Justiça segura a balança e também a espada. Cada direito legitima-se por um dever e a obrigação de um dever converte-se de arbitrariedade em regra legítima pela aferição de um direito. A figura do marginal deve, portanto, ser tomada como aquele que, alheio a um direito, descumpre uma regra, mas também, inversamente, como aquele que goza de um direito e, contudo, se alija a um dever. Assim é um marginal muito perigoso o segundo caso, como o atesta a ação de potências econômicas, como grandes mineradoras e *big techs*.

Como opção da validação do discurso de aplicação, Dworkin apresenta um princípio de aplicação judicial do Direito [*adjudicative principle*] que

explica como e por que se deve atribuir ao passado um poder especial próprio no tribunal. Explica por que os juízes devem conceber o corpo do direito que administram como um todo, e não como uma série de decisões distintas que eles são livres para tomar ou emendar uma por uma, com nada além de um interesse estratégico pelo restante (DWORKIN, 1999, p.203).

Esta proposta, porém, possui o perigo de transformar o juiz Hércules em Hermes, conferindo ao magistrado o papel de hermeneuta da “divina vontade do legislador” com a função de interpretar tal vontade no discurso decisório de aplicação da norma jurídica. Esta proposta pode até parecer viável em modelos judiciais como o *Common Law*, mas no Direito brasileiro, cuja base é o chamado *Civil Law*, esta prática leva ao perigo expresso pelo entendimento de que o Direito opera por meio do *comportamento* de atores funcionais, ao invés de atuar pela *ação* de sujeitos sapientes singulares.

O vicário estatal, enquanto parte integrante do devido processo legal, constitui-se como o guardião do sistema jurídico apenas enquanto designado a questionar possíveis anomias

e anomalias normativas nos argumentos das partes de um processo. Aquele que apela ao judiciário pede a legalização de um direito legítimo, ao mesmo tempo que deve legitimar sua requisição legalizada. O pedido do autor de uma ação judicial é sempre um pedido por um direito já positivado e, portanto, legalizado, através da fundamentação de legitimação de tal direito pela declaração do cumprimento de um dever. Todo direito é vinculado a um dever e vice-versa. E assim como não é plausível a alguém alegar desconhecimento da norma para se evadir de um dever, é função e responsabilidade do vicário estatal defender o sistema normativo não permitindo que alguma das partes de um processo não desfrute de um direito porque o desconhece. Assim, o papel de um juiz é garantir que durante o contraditório nenhuma das partes esteja à margem do Direito, seja por se furtar a um dever, seja por não reclamar um direito.

Já na *Ilíada* há tensões entre aquilo que eficiência exige e aquilo que é exigido da Justiça enquanto *dike* (MACINTYRE, 1991, p.38). O *Agon* pode ser compreendido como análogo ao devido processo legal. E tanto na arena antiga quanto nos tribunais modernos há latente diferença entre excelência e vitória, ou posto de outro modo, a vitória (eficiência, progresso, jurisprudência) não é garantia das excelências necessárias à Justiça. Talvez seja por isso que a justiça, na medida em que ela não é somente um conceito jurídico ou político, abre ao porvir a transformação, a refundição ou refundação do direito e da política. Por isso, a Justiça só pode ser alcançada quando há o reconhecimento que o Direito não é um conjunto de regras para mediar conflitos. Antes, é uma garantia de que cada indivíduo participante de um Estado terá garantidos seus direitos plenamente. E qualquer tentativa de diminuir o direito de um cidadão é já corromper o sistema jurídico como um todo, deslegitimando o legal ao deslegalizar o legítimo.

A Justiça, como virtude racional, dá-se no jogo de oferecer e pedir razões, constitutivo do contraditório processual. A decisão do Magistrado deve respeitar as razões oferecidas pelas partes, mas também as explicitadas pelo próprio juiz enquanto intermediador do debate e garantidor do direito de ambas as partes. As teorias de decisão processual que não cumprem este requisito também não podem pleitear a pretensão de validade. Alguém poderia argumentar que é essencial ao devido processo legal a neutralidade do juiz na decisão para se estabelecer o fim do litígio, mas “algo essencial para nós, a saber, ser livre, nos dá a licença para negar o que é essencial” (DESMOND 1990, p.172). Essa é a demarcação que o juiz para ser justo ele deve ser imparcial, mas não pode ser neutro. E por se fundamentar na liberdade a Justiça não pode ser identificada como o objetivo alcançado por um método. Enfim, “o que quer que o termo ‘justiça’ nomeie, é certo que nomeia uma virtude; e, independentemente do que mais o bom raciocínio prático possa exigir, é certo que requer certas virtudes daqueles que o exibem” (MACINTYRE, 1991, p.35).

O Fim do Direito consiste, então, em distinguir, dentre as demandas jurídicas, as regras das ordens. Um pedido idiota pode se apresentar de duas maneiras distintas. No primeiro caso, o cidadão desmoralizado e impossibilitado por uma ordem de buscar seu projeto de vida boa faz o apelo ao judiciário para que, com a intervenção jurídica, seja corrigida uma

situação injusta. O requerimento pelo fiel da balança a seu favor fundamenta-se numa sabedoria idiota, como a de um bobo da corte, que fala as verdades que o “cidadão de bem” é temeroso demais para dizer. Revoga-se uma ordem, abolindo uma anomalia institucional e confere-se um direito àquele que cumpre o dever. Neste caso a idiossincrasia da ordem é sobrepujada pela força legal da regra legítima. A cura da patologia social jurídica se dá na autoridade conferida ao autor, afinal somos nós os titulares do Direito em uma democracia.

No segundo caso, o pedido idiota fundamenta-se numa segurança jurídica que gera a ilusão de poder se ordenar um direito sem se submeter ao dever prescrito pela regra. A mineradora que aceita pagar uma multa por um crime ambiental por saber que seu lucro será maior que o valor da penalidade é um exemplo enfático desta idiotice. Tem-se aqui a moral elevada apenas no sentido de confiança em suas capacidades, mas sem a preocupação de se opor ao amoral e ao imoral. Busca-se metodicamente uma interpretação da lei que permita corrompê-la em ordem. Aqui a anomia da patologia social se torna fonte de eficácia social.

2 O DIREITO PRODUZ JUSTIÇA E É PRODUTO DELA

Em sociedades complexas, o Direito é um sistema que intitula as pessoas a certos tipos de ações e práticas. “Frequentemente, quando um compromisso é atribuído a um interlocutor, por definição, intitulação é atribuído também a este interlocutor” (BRANDON, 1994, p.177). Ora, um agente é responsável pelo fim estabelecido para sua ação e pelos meios empregados para alcançar estes fins. A ação será ética, ou seja, livre de anomia e atribuída singularmente a um agente normativamente coerente, se o fim for fundamentado por uma justificativa que não seja razoavelmente refutável. O agente será moralmente repreensível se os meios escolhidos não condizem com os fins ou se lhe for demonstrado que outros meios seriam mais adequados ao fim estabelecido. Afinal, escolher um fim para sua ação é escolher também os meios que levam até ele.

Compreender as demandas da justiça não é um exercício mais solitário do que qualquer outra disciplina humana. Quando tentamos conceber como devemos nos comportar, e quais tipos de sociedade devem ser compreendidas como patentemente injustas, temos motivos para ouvir e prestar atenção aos pontos de vista e sugestões dos outros, o que pode nos levar, ou não, a revisar algumas de nossas conclusões (SEN, 2010, p.88).

Desta forma, sempre que o Direito se valer apenas de seus próprios recursos a ação jurídica estará reproduzindo a situação anômala de uma patologia social. A atuação de um operador, de alguém que apenas exerce uma função em um sistema, é incapaz de se estabelecer como uma ação ética, pois não é singularizável em sua repetição desinteressada. E, exatamente por não poder ser ética, tal ação será repreensível. Agir apenas segundo máximas

que possam ser universalizáveis não é um meio capaz de gerar o bem humano. A *boa* ação e a ação *moral* são duas coisas muito diferentes.³

Aceita-se no atual trabalho a concepção de que a sociedade se organiza em um conjunto de instituições e que as pessoas são intituladas a agir em qualquer sistema institucional do qual façam parte. “Intitulação é, a princípio, um status social que uma performance ou compromisso possui dentro de uma comunidade” (BRANDON, 1994, p.177). Porém, a tese de que as instituições se manifestam enquanto sistemas autopoieticos regulados segundo suas próprias regras operatórias demanda que os indivíduos que operam os sistemas se reportem à autoridade cognitiva das razões dadas e pedidas pelas pessoas afetadas pela eficácia social do sistema. Afinal, “ações são distinguíveis de performances comportamentais geralmente por meio de sua responsabilidade para com o escrutínio e deliberação a respeito das responsabilidades inferencialmente articuladas em que elas incorrem e que elas quitam” (BRANDON, 1994, p.336). Negar isso implica em assumir que o modelo de organização social moderno só é capaz de se manifestar como patologia social. Se um dado sistema ou instituição for concebido apenas como um conjunto de comportamentos de operadores anônimos, então não há nenhuma possibilidade de crítica coerente. Pois “é em virtude da capacidade de alguém em adotar atitudes deonticas práticas, em assumir ou tratar algo como possuidor de autoridade cognitiva, que alguém pode contar como se movendo no espaço de dar e pedir razões” (BRANDON, 1994, p.215). Por isso, sistemas como o Direito são regulados por meio da abertura simbólica que requer a um agente institucional se apropriar das razões oriundas de outros sistemas como premissas e finalidade pretendida de sua ação.

Portanto, somente se um sistema for concebido como constituído por *pessoas singulares* poderá ele ter qualquer pretensão de ser uma instituição ética. “Críticas morais se aplicam somente a criaturas racionais, pois apenas estas são capazes do tipo de autogoverno reflexivo em questão. Além disso, se aplicam a elas apenas a respeito de suas atitudes sensíveis a julgamento: isto é, aquelas atitudes que, em uma criatura racional, devem estar sob o controle da razão” (SCANLON, 1998, p.272). E em uma democracia, nenhuma outra área demanda mais o controle da razão do que a prática jurídica. A pretensão de legitimar a força coercitiva que lhe é inerente atribui uma obrigação normativa irrevogável ao Direito. Que o controle da razão seja um controle exercido pela razão, com a demanda de fundamentos intersubjetivamente consistentes e que não sejam razoavelmente rejeitáveis. Afinal conhecimento objetivo necessita de variedade de opiniões. Mas também um controle da razão para que os vicários estatais não se fechem paroquialmente em razões que só eles podem conceber, já que preconceitos são encontrados pelo contraste, não pela análise. A autoridade atribuída pelo Direito é exercida como modo de vida, não como juízo determinante segundo uma lei geral. Logo, quanto mais próximo da ação concreta e mais longe da formalidade, mais real é o Direito. Por isso, o intérprete legítimo do Direito em uma democracia é qualquer pessoa com a responsabilidade decorrente do compromisso de dar e pedir razões.

3 Na Introdução à Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Kant deixa esse ponto muito claro.

A qualquer defensor de um fechamento operativo do sistema jurídico pode ser proposta a pergunta: “Pode haver uma compreensão satisfatória de ética em geral e da justiça em particular que confina sua atenção a algumas pessoas e não a outras, presumindo – pelo menos implicitamente – que algumas pessoas são relevantes enquanto outras não são?” (SEM, 2010, p.117) Esta é, a meu ver, a questão fundamental para uma democracia efetiva.

Há quase trinta anos, Jean-Marie le Pen, então o único deputado eleito pela Frente Nacional Francesa, discursou no parlamento em Paris argumentando que a democracia grega, tão exaltada pelos políticos franceses, era uma democracia elitista que incentivava o escravagismo e repudiava qualquer influência por parte de imigrantes e estrangeiros em geral. Analisando este discurso e contrastando os argumentos de le Pen com a historiografia disponível, a historiadora Nicole Louraux⁴ demonstrou não só que os atenienses conceberam uma espécie de protodireito internacional, concedendo direitos aos metecos, mas que todo o debate político em Atenas durante o século V girava em torno da questão de quanto era possível ampliar a democracia. Assim, nos debates políticos da Atenas do tempo de Sócrates, Platão e Aristóteles o fato de que a Justiça demandasse que uma pluralidade de vozes fosse ouvida no debate público era trivial, o ponto central sendo se a democracia deveria abrir o debate muito, ou ainda mais. Portanto, o fechamento do debate a uma imparcialidade “fechada”, como proposto por Rawls em sua posição original, não pode gerar uma justiça efetiva.

As inferências de Rawls sobre a deliberação racional a partir da posição original demandam que os interlocutores decidam sob um “véu de ignorância” para que não saibam quais são os seus interesses no debate.⁵ Ele nomeia uma justiça decorrente do debate na posição original de Justiça Procedimental Pura. Esta proposta aponta a uma organização política representativa nos moldes em que H. Arendt identifica o modelo partidário “continental” na segunda parte de *Origens do Totalitarismo*. A insuficiência e inadequação da posição original em uma sociedade política *fechada*, como sugerida por Rawls, são análogas ao desastre causado pelos movimentos pan-eslavos e pangermânicos em seus discursos suprapartidários. Pois, quando um debate público – e todo discurso jurídico necessariamente se dá como um debate público – exige que os interlocutores ignorem seu interesse e proponham apenas soluções para o bem comum, aquela parcela da sociedade que não é comum aos debatedores é excluída e tratada como não relevante.⁶ Sem o interesse determinado de um sujeito singular, nenhum procedimento pode levar a um fim interessante para a ação jurídica.

3 DIKAIOSYNE, FORMA DE VIDA CONTRA A ANOMALIA NORMATIVA DO DIREITO

A questão da Justiça é proposta por Platão na obra *A República* primeiramente apresentando as concepções tradicionais para refutá-las ou adaptá-las. Ao longo do livro I são

4 Nicole Lourau. *Gregos, Bárbaros e Estrangeiros*. Editora 34

5 “utilitarianism does not interpret the basic structure as a scheme of pure procedural justice. For the utilitarian has, in principle anyway, an independent standard for judging all distribution, namely, whether they procedure the greatest net balance of satisfaction” (RAWLS, 1971, p.89).

6 Ver o capítulo 6: Closed and Open Impartiality em *The Idea of Justice* de Amartya Sen. Para este tópico, especialmente *Inclusionary Incoherence and Focal Group Platicity* (p.145ss)

tentadas várias definições de Justiça. O rico Céfalos afirma que a justiça [*dike*] consiste em ser verdadeiro e pagar suas dívidas. E neste ponto já há um aspecto digno de nota. Sócrates pergunta se *Dikaiosyne* se resume a isso de modo a implicar que *Dike* e *Dikaiosyne* devem ter a mesma função inferencial em premissas práticas. Ocorre que *Dike* tradicionalmente era tomada apenas como o resultado de um procedimento. Assim, a terminologia socrática defende que a Justiça deveria ser tratada como um modo de vida, ao invés de um mero produto comportamental.

Polemarco segue a discussão com várias tentativas de definir a Justiça: 1. “significa dizer coisas verdadeiras e devolver o que se tenha pegado de outrem” mantendo a resposta de Céfalos (331d2); 2. “é aquela técnica que permite dar benefícios aos amigos e prejuízos aos inimigos” (332d5); 3. “[justiça] é útil para os contratos” (333a12); 4. é útil para o caso particular onde “dinheiro será emprestado e deve ser mantido em segurança” (333c7). Em todas estas tentativas, a Justiça ainda é qualificada mirando-se os seus efeitos. Aqui ela é um bem *somente* se for útil. Sócrates, na sequência destas respostas oferece a sua primeira resposta (335d11-336a8), que já aponta para a posição platônica: *significa evitar o mal para qualquer um, incluindo os inimigos*. A definição socrática é a primeira que não se limita à utilidade da Justiça e, por isso, apesar de ser coerente com sua teoria do bem⁷ ela é um paradoxo para a tradição helênica.

Apesar de paradoxal, essa primeira definição socrática mantém “Justiça” como uma regra de comportamento social. Isto não muda quando Trasímaco entra na discussão oferecendo sua definição de “interesse do mais forte”. A referência continua sendo externa ao agente e ao efeito procedimental. A “Justiça” de Trasímaco⁸ se identifica ao Direito estabilizador de relações de dominação enquanto mediador de conflitos. É difícil apresentar alguma diferença entre intérprete legítimo de Kelsen e o “mais forte” cujo interesse determina a justiça de Trasímaco.

Entretanto, o argumento do sofista foi capaz de alterar a referência do discurso sobre a Justiça das definições *de dicto* para a busca do conceito alcançado como um conteúdo *de re*. Isso decorre da oposição entre justiça e injustiça e da pretensa utilidade de se guiar por inferências práticas fundamentadas na injustiça. Contudo, quando Sócrates pergunta a Trasímaco se ele “nomeia uma delas excelência [*arete*] e a outra iniquidade [*kakia*]?” (*República* 348c2 e 353b2) o debate deixa de se referir ao resultado determinado de um procedimento e passa a se referir à oposição entre um modo de vida justo e um injusto.

7 S: Há uma coisa a que chamas bem, e outra mal? G: Há. S: Porventura pensas sobre isso o mesmo que eu? G: O que? S: Que tudo o que destrói e corrompe é mau, ao passo que o que beneficia e preserva é bom. G: É o que penso. S: E então? Afirmas que há para cada coisa bem e mal? Por exemplo, a oftalmia para os olhos, a doença para a totalidade do corpo [...] um mal e uma doença quase congênitos para cada coisa? G: Afirmo sim. [...] S: Por conseguinte, o mal e o vício próprios da natureza de cada coisa é que deitam a perder cada uma; ou, se não for isso que a deita a perder, não há outra coisa que possa destruí-la. De facto, não se teme que o bem jamais cause a perdição de qualquer coisa, nem o que não é bom nem mau. *República* (608d8-609a)

8 *República* 338e1, 341b5 e 8, 342e7, 343b5, 344a7, 345d6, 346e4, 351b1

A posição defendida pelos interlocutores de Sócrates e que precisamos refutar é a de que um indivíduo terá uma vida melhor se for injusto, mas se não for encarado como tal pela sociedade, do que se possuir um modo de vida justo. A utilidade de ser injusto, neste argumento, se dá pela posse de um status normativo de pessoa justa sem ter de atender à responsabilidade da dependência-de-atitude que acompanha tal status. E como justiça e injustiça foram concebidas como práticas sociais, pode-se colocar que a utilidade de se ser injusto é poder gozar dos benefícios sociais sem ter de arcar com os custos e responsabilidades vinculadas à tal autoridade. Argumentar que cada indivíduo deve buscar ao máximo seu próprio benefício pode ser uma formulação defensável de tal princípio (assim pelo menos o apresenta o Utilitarismo de Bentham). Entretanto, Derek Parfit propõe a pergunta “Quando uma teoria moral é autorrefutável?” respondendo que “uma teoria moral será autorrefutável se nos convenceremos de que devemos fazer aquilo que irá resultar em nossos objetivos morais serem alcançados de modo pior do que poderiam ser” (PARFIT, 1979, p.533). Assim, a questão central da obra *A República* e fundamental do presente trabalho, sobre se é melhor ser justo ou injusto, será proposta nos seguintes termos: Qual tipo de prática pode me propiciar um modo de vida no qual eu possa me beneficiar ao máximo da sociedade na qual vivo?

Na proposta do modo de vida útil, mas injusto, de Trasímaco, alguém que possua grande poder financeiro será capaz de arcar com subornos e propinas para evitar fiscalizações e impostos, detendo o status normativo de justo sem respeitar suas responsabilidades. Entretanto, quem quer que viva em uma sociedade onde se sabe que os vigias são corruptos (afinal se é um dos corruptores) não pode possuir qualquer pretensão de que os bens e serviços que compra e contrata e dos quais depende para viver, possam ser os melhores possíveis. Se eu participo de um golpe que vende remédios falsos para uma rede de farmácias, não será razoável assumir que qualquer remédio que eu precise usar não será falso (afinal, outras farmácias podem ter seus próprios esquemas de corrupção se aproveitando da corrupção de que eu me aproveito). Este é um efeito da anomalia que radicaliza a liberdade individual, considerando não ter ela limite algum. Neste caso, qualquer compromisso normativo exigido “do mais forte” não seria de acordo com sua conveniência.

Uma posição oposta pode ser lida na célebre definição da Justiça apresentada na obra *A República* (432b2 – 434a2). Ali, Sócrates conclui que o princípio de que cada pessoa se dedique a suas próprias atividades é razão potente para causar o dinamismo social garantidor da harmonia na República. Com este fundamento se pode contar com que *o que precisa ser feito será feito do melhor modo pelo mais excelente*. Disso resulta que *cada um deve poder se dedicar ao seu modo de vida e não se deve impedir que os outros façam o mesmo*. Estes são elementos fundamentais para que uma sociedade possa promover as capacidades das pessoas que a compõem. E aqui será proveitoso atentar a uma distinção feita por AmartyaSen:

É importante distinguir capacidade – representando liberdade efetivamente desfrutada – tanto de (1) bens primários (e outros recursos), e (2) vidas efetivamente escolhidas (e outros resultados realizados). Para ilustrar a primeira distinção, uma pessoa que possua

alguma necessidade especial pode possuir mais bens primários (na forma de liberdades, renda, riqueza etc.) porém menos capacidade (devido à deficiência). Para tomar outro exemplo, desta vez de estudos sobre pobreza, uma pessoa pode ter mais renda e mais ingestão nutricional do que outra pessoa, mas menor liberdade para viver uma existência bem nutrida por conta de um grau mais elevado de metabolismo básico, maior vulnerabilidade a doenças parasíticas, tamanho corporal muito maior, ou gravidez. Semelhantemente, ao lidar com pobreza nos países mais ricos [e o Brasil se encaixa aqui] devemos tomar nota do fato que muitos daqueles que são pobres em termos de renda e outros bens primários também possuem características – idade, necessidades especiais, propensão a doenças, e assim por diante – que torna mais difícil para eles converter bens primários em capacidades básicas, por exemplo, a habilidade de se locomover por aí, de levar uma vida saudável e tomar parte na vida da comunidade. Nem bens primários ou recursos, definidos de modo mais amplo, podem representar a capacidade que uma pessoa efetivamente desfruta (SEN, 1990, p.116).

Na proposta da vida injusta de Trasímaco, um indivíduo até poderá pleitear maior quantidade de bens básicos (sentido de Rawls), ou recursos (sentido de Dworkin), mas ao custo do gozo pleno de seus direitos sociais e políticos. Pois estes dois tipos de direitos, para além das exigências dos direitos civis, se efetivam através da dependência-de-atitude que só pode ser atendida em um modo-de-vida coerente ao longo do tempo. As capacidades, como apresentado acima, representam a efetivação dos benefícios que a vida social é capaz de produzir. Logo, uma teoria moral que defenda a posição trasimaquiana será pelo menos *indiretamente autorrefutada*. Parfit qualifica este estado de uma teoria moral dizendo que “[uma teoria moral será] *indiretamente autorrefutada* quando for verdade que, se nós tentarmos alcançar os objetivos dados por nossa teoria moral, estes objetivos serão alcançados de um modo pior do que de outro modo” (PARFIT, 1979, p.534).

A teoria sofista da utilidade da vida injusta requer que na sociedade haja pelo menos dois diferentes objetivos morais, o do justo de ter uma vida justa e o do injusto de ter uma vida injusta. Suponhamos que cada um, justo e injusto, possa então: 1) agir de modo a promover seu próprio objetivo moral ou; 2) agir de modo a promover o objetivo moral alheio. Neste caso o injusto poderia agir em favor próprio (1) e ainda receber ajuda do justo (2) e este seria o cenário onde o injusto teria o melhor dos mundos justificando sua tese. Entretanto, uma teoria moral será *diretamente coletivamente autorrefutável* quando for certo que, se todos obedecerem as premissas da teoria moral os objetivos dessa teoria serão alcançados de modo pior do que de outra maneira. Parfit declara que este é o caso sempre que: “(a) nossas teorias morais dão a cada um objetivos morais diferentes; (b) o sucesso do objetivo de cada pessoa depende parcialmente do que outras pessoas fazem e; (c) o que cada pessoa faz não irá afetar a ação destas outras pessoas” (PARFIT, 1979, p.535-536). Portanto, um injusto só pode

se beneficiar se, e somente se, ele não se associar com outros injustos, uma ilusão bastante difícil de se sustentar.

Assim, somente em uma sociedade composta apenas por pessoas justas uma proposta de modo de vida injusto poderia se sustentar. Em uma comunidade onde todos fossem tomados como absolutamente iguais se diferenciar pelo desrespeito das normas poderia gerar uma vantagem por meios escusos. Todavia, em um grande grupo de pessoas, como uma democracia, essa premissa só poderia se sustentar se se pudesse prever plenamente as ações dos demais indivíduos. Além disso, como em uma sociedade a justiça se dá pela *supressão de injustiças*, um grande grupo de pessoas com modo de vida justo suplantaria a tentativa do injusto, fazendo da condição de possibilidade da utilidade da vida injusta a razão que torna impossível tal utilidade. No modelo comunitário de agregação de pessoas, o elemento vinculante se dá pela diminuição das possibilidades por meio da adequação da ação do indivíduo a um padrão moral coletivamente endossado. Já em uma associação de agentes, os sócios aumentarão suas capacidades de acordo com o respeito próprio à normatividade que os vincula.

O que Platão não quer manter é o aspecto puramente procedimental da *dike*. Ele o aceita de bom grado enquanto adequação, mas preferiria uma sociedade onde a necessidade para ajustes requeridos para preservar ou restaurar a adequação não existisse. Ele não está disposto a aceitar o fato de individuação [da ação jurídica tomada isolada do modo de vida das partes], que impeliu mesmo as sociedades orais instintivamente a formular e adotar diretivas de uma natureza corretiva – o Grego *dike* sendo um exemplo destacado – que quando aplicado iria restaurar o padrão do nomos e etos temporariamente perturbado (HAVELOCK, 1978, p.321).

A harmonia entre as diferentes partes da alma e da polis almejada na obra *A República* (443c9) e determinada como objeto da atividade política (*Político*) é produto de uma sociedade de pessoas livres buscando a promoção mais eficaz das capacidades sociais. Ao invés do efeito de uma sociedade enrijecida onde cada pessoa seria obrigada a seguir cegamente as determinações de um monarca. Afinal, o artesão não é menos justo que o Guardião, eles apenas possuem funções diferentes na República. Em uma democracia isso é ainda mais destacado, pois, “a *autoridade* de uma assertiva consiste nela inferencialmente licenciar ou garantir outros compromissos, e isto é uma questão de *herança* de intitulação, uma assertiva expressando um compromisso ao qual não é assumido que o interlocutor esteja intitulado também será assumido como desprovido de autoridade” (BRANDON 1994, p.179). Na teoria platônica, a pessoa justa possui maiores capacidades para buscar a felicidade porque ela possui maior autoridade.

A lembrança de Críton de que “as circunstâncias presentes [o cárcere de Sócrates] demonstram a evidência que a multidão é capaz de realizar não os menores, mas, ia quase dizendo, os maiores males, se um homem é junto dela alvo da calúnia.” (PLATÃO 44d)

ressalta este perigo. Pesquisas de opinião pública que defendem o punitivismo no Direito Penal demonstram como as palavras de Críton são tão válidas hoje quanto eram na Antiga Atenas. Nas linhas 49b e 49c do Críton, Sócrates pergunta ao personagem que dá nome ao Diálogo: “pagar o mal com o mal, como pretende a maioria, será uma atitude justa ou injusta?” A resposta a esta indagação confirma a convicção socrática de que “fazer mal a alguém é o mesmo que ser injusto.”

CONCLUSÃO

A insuficiência das propostas procedimentais para alcançar a Justiça no Judiciário decorre, portanto, da impossibilidade de se determinar um método para alcançar tal Justiça.

O risco da liberdade responde à finitude do ser intermediado no qual a afirmação ética mais difícil dá voz à confiança metafísica: ser é bom. Se o agir humano não puder ser ancorado, em alguma medida, em tal confiança, então tal agir se degenera ulteriormente no Poder sem Justiça de Trasímaco, um defeito ético do ser, ou um conto contado por um idiota. Sem sabedoria idiótica (DESMOND, 1990 p.175).

Assim, a recusa em admitir que as teorias vigentes do Direito são questionáveis apresenta uma desesperada tentativa de abordar o Direito sob paradigmas de controle e segurança (*Gestell*). Quanto mais o perigo da técnica for ignorado pelos juristas, menor será a possibilidade de liberdade e mais fraco será o fundamento da Justiça. E o que sobra do Direito sem a Justiça de onde vem seu nome? Apenas a instrumentalização da força estatal que, desprovida de valores éticos, serve como aparato repressor de um Estado que se pretende Democrático de Direito.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola. 2005.
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Edipro. 1995.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2014.
- BRANDON, Robert B. *Making it Explicit Reasoning, Representing & Discursive Commitment*. Cambridge: Havard University Press, 1998.
- DERRIDA, Jaques. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes. 2010.
- DESMOND, William. *Philosophy and Its Others ways of being and mind*. Albany. SUNY. 1990.
- DWORKIN, Ronald. *O Império do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DWORKIN, Ronald. *Levando os Direitos a sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

- HAVELOCK, Eric A. *The Greek Concept of Justice From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. London: HavardUniversity. 1978.
- HONNETH, Axel. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.
- PARFIT, Derek. Is Common-Sense Morality Self-Defeating? *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, No. 10 (Out. 1979), p.533-545.
- PLATÃO; BURNET, John. *Opera*. Oxford: Oxonii, 1900-1907. 5v.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.
- PLATÃO. *Great Books of Western World: Plato*. Chicago: Britannica. 1952
- RAWLS, John. *The Law of Peoples*. *Critical Inquiry*, Vol. 20, No. 1 (Autumn, 1993), The University of Chicago Press. pp. 36-68.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Nova Yorke: Havard University Press, 1971.
- RAWLS, John. Justice as Fairness: Political not Metaphysical *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (Summer, 1985), pp. 223-251
- RAWLS, John. Fairness to Goodness. *The Philosophical Review*, Vol. 84, No. 4 (Oct., 1975), pp. 536-554
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011
- RAWLS, John. The Priority of Right and Ideas of the Good. *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 17, No. 4 (Autumn, 1988), pp. 251-276. Wiley
- SCANLON JR, Thomas M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Belknap press, 1998.

TEOLOGIA

Transdisciplinaridade na educação em vista da sustentabilidade socioambiental

Leila Maria Orlandi Ribeiro¹

Resumo: O objetivo do trabalho, intitulado “Importância da transdisciplinaridade na educação superior em vista da sustentabilidade socioambiental”, é o de refletir sobre a transdisciplinaridade como meio para integração do ensino superior com a sociedade, com vistas à sustentabilidade socioambiental. A metodologia é a da pesquisa bibliográfica, principalmente no Papa Francisco. José Ivo Follmann e Cleusa Caldeira. Passando pela defasagem entre academia e sociedade, chega-se à conclusão que a transdisciplinaridade é importante quando se evidenciam problemas que não podem ser resolvidos somente no âmbito das disciplinas isoladas.

Palavras-chave: Transdisciplinaridade. Educação. Teologia. Sustentabilidade. Socioambiental

INTRODUÇÃO

Hoje é real a distância entre academia e sociedade. Tal situação desperta o seguinte questionamento: qual será a forma para a universidade se aproximar da sociedade a fim de apresentar alternativas às suas questões e desafios, dentre eles, o da sustentabilidade socioambiental? A hipótese é que a transdisciplinaridade é uma forma de ação importante para se diminuir a distância dos estudos acadêmicos com a realidade, e, assim, a universidade dar o retorno que a sociedade merece, dos investimentos que a própria sociedade faz nos estudos superiores.

Assim, define-se o objetivo do trabalho, qual seja o de refletir sobre a importância da transdisciplinaridade como meio para a integração do ensino superior com a sociedade, em especial no que diz respeito à questão emergente da sustentabilidade socioambiental.

A metodologia é a da pesquisa bibliográfica, em especial nos documentos do Papa Francisco e nas produções do sociólogo José Ivo Follmann e da teóloga Cleusa Caldeira.

São desenvolvidos os seguintes temas: 1. Defasagem entre academia e sociedade; 2. Transdisciplinaridade rumo à sustentabilidade; 3. A transdisciplinaridade em vias da decolonialidade, frente ao desafio socioambiental.

1 DEFASAGEM ENTRE ACADEMIA E SOCIEDADE

Hoje em dia, chama a atenção o posicionamento do Papa Francisco sobre as questões que afetam a humanidade, dentre elas a da ecologia. Em entrevista concedida aos intelectuais,

¹ Graduação em pedagogia e em teologia, mestre em educação pela UNB e em teologia pela FAJE. Doutoranda em teologia (FAJE), bolsista CAPES. Professora na FATEO. Membro do Grupo de Pesquisa Fé e Contemporaneidade, subgrupo: Ecoteologia: singularidade, temas relevantes, perspectivas. E-mail: leilaor2608@gmail.com

na revista *Civita Católica* (2013), o Papa Francisco destaca três palavras fundamentais: *diálogo*, *discernimento* e *fronteiras*.

Para Francisco (2013), o *diálogo* com todos, desde os mais afastados, até com os adversários, com disponibilidade e atento discernimento interior, possibilita decisões fortes para a mudança de vida em prol do próximo e da natureza.

Quanto ao *discernimento*, esta é uma atitude fundamental para as decisões importantes. Francisco diz que desconfia das decisões tomadas de modo repentino, pois a sabedoria do discernimento resgata a necessária ambiguidade da vida e faz encontrar os meios mais oportunos, que nem sempre se identificam com aquilo que parece grande ou forte. Olhar todas as possibilidades e os diversos pontos de vista é fundamental para qualquer decisão na relação do ser com os demais e o planeta.

O Papa Francisco alerta também a não se cair na tentação de domesticar as *fronteiras*. Deve ir-se em direção às fronteiras e não trazer as fronteiras para dentro de casa, na tentativa de envernizá-las e domesticá-las. Francisco alerta sobre o perigo que nos assedia de vivermos como se estivéssemos confortáveis como em um laboratório, ou levando os problemas para casa, para dissecá-los e sobre eles passar um simples verniz. Pelo contrário, as fronteiras da realidade não são para ser levadas para casa ou tratadas em laboratório; é necessário conviver com a complexidade das fronteiras e ser audazes na abordagem de suas questões. Inclusive, na encíclica *Evangelii gaudium* (2013), o Papa Francisco se pronuncia de maneira forte: “prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada, por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento na comodidade de se agarrar às próprias seguranças” (EG, 49). Deixar a segurança e desinstalar-se, rumo ao próximo e ao planeta, é o chamado do Papa à humanidade.

O que isso tem a ver com a transdisciplinaridade na educação superior em vista da sustentabilidade socioambiental? Tem tudo a ver, pois os professores e gestores educacionais, quando se colocam em comunicação com as fronteiras da sociedade, com diálogo e discernimento, trazem luzes aos desafios que ali encontram e então descobrem o sentido de sua existência. Pois é em função da sociedade que a universidade e todo o sistema de ensino vivem, e a ela é que devem o retorno de seus trabalhos.

Como caminho de transdisciplinaridade, o Papa Francisco prega uma universidade em saída, já que “a alegria do Evangelho, que enche a vida da comunidade dos discípulos, é uma alegria missionária” (EG, 21), para assim se aproximar das demandas da sociedade, dentre elas da questão da ecologia e da sustentabilidade socioambiental.

Concordando com o Papa Francisco, José Ivo Follmann, sociólogo e teólogo jesuíta, diz que “são as opções por se buscar soluções inter e transdisciplinares que criam as melhores condições para acelerar a aproximação entre academia e sociedade (FOLLMANN, 2014, p. 27). Sair dos muros das instituições e aproximar-se das demandas da realidade social é a missão das instituições de ensino.

Segundo a teóloga Cleusa Caldeira, é o clamor da sociedade que sinaliza um caminho de libertação das vítimas da modernidade, por ter suas alteridades negadas. Como e onde, então, encontrar este caminho? Tal situação desemboca no advento da “transmodernidade” como alternativa ao eurocentrismo da colonialidade. A novidade deste caminho é o surgimento da alteridade, como resposta às questões do outro e da natureza, onde somente uma trans-teologia, contextualizada nas vozes silenciadas dos seres e da natureza, poderá dizer sua palavra.

Dessa forma, no caminho da transdisciplinaridade, a teologia se apresenta como um saber contextualizado, em vias a reabilitar uma nova ordem de existência reconciliada, inaugurada por Jesus, que assumiu sua existência até o extremo de si, no dom ao outro. Em que a presença de Cristo, que é pura doação na temporalidade redimida, exclui todo tipo de violência e promove a vivência de uma nova subjetividade, reconciliada e doadora de si? Pois, segundo o Papa Francisco, “sempre é possível desenvolver uma nova capacidade de sair de si mesmo rumo ao outro” e ao planeta (LS, 208). Para Francisco, crer significa deixar-se a si mesmo, sair da comodidade e rigidez do próprio eu para centrar a nossa vida em Jesus Cristo, que nos leva ao outro.

Nesse processo, a aproximação entre academia e sociedade contribui para um novo estilo de vida, marcado pela restauração das relações entre os seres e a natureza, em sintonia com a criação, tendo em vista o florescimento do humano planetário.

2 TRANSDISCIPLINARIDADE RUMO À SUSTENTABILIDADE

Com a Modernidade, aconteceu a colonização do Atlântico Sul, instalando uma linha divisória entre o Norte, que é dos europeus, dos colonizadores e dominadores, e o Sul, dos colonizados e dominados (FANON, 2008).

Em paralelo, Modernidade trouxe também a segmentação do conhecimento em disciplinas estanques. Segundo Follmann, este é um efeito perverso pois, “na sua concepção original, encontramos a função de complementaridade entre elas”. Mas o que se verificou é que os pequenos mundos do saber, quando compartimentados, também implicariam em “recantos de poder e de competição” (FOLLMANN, 2014, p. 28). E os danos das disciplinas compartimentadas, instituindo os donos do saber, ocasionou o poder do conhecimento, que passou a ser retido e controlado, com quem se iria compartilhar.

O mundo do ensino por disciplinas chegou até a negar a importância das demais formas do saber e a questionar a validade da interação com elas para a produção do conhecimento. Sem falar nas considerações em relação às contaminações do saber com elementos considerados inautênticos aos saberes das disciplinas. Assim se organizou o mundo acadêmico como o mundo das disciplinas, que é, muitas vezes, um mundo que sucumbe a certas arrogâncias colonizadoras.

Para Cleusa Caldeira, tal contexto de repressão e de exclusão do conhecimento, de grande parcela da população, conduz ao caminho do decolonialismo, na busca da “superação da pretensão de universalidade europeia e reabilitação de outras formas de produção de conhecimento e vida” (CALDEIRA, 2019, p. 999). A decolonialidade ocorre a partir da voz da subjetividade da periferia para a periferia, como alvo da transdisciplinaridade no ensino. Conforme Caldeira, para um entendimento mais profundo e que transcenda a racionalidade colonial é necessário o rompimento da arrogância da certeza disciplinar” (CALDEIRA, 2019, p. 999). Tal arrogância é vencida pela interlocução com os vários saberes e setores da sociedade.

Por sua vez, na visão de Follmann, mostra-se a urgência da transdisciplinaridade, que acrescenta, à forma multi ou pluridisciplinar da produção do conhecimento, a integração de saberes diferentes, que atuam como “interrogantes externos” (FOLLMANN; LOBO, 2003, p. 10). Como o prefixo trans indica, transdisciplinaridade diz respeito a tudo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das disciplinas e além de qualquer disciplina, na permanente busca do melhor bem para o ser humano e o seu contexto.

Por meio da transdisciplinaridade se busca a integração dos saberes internos e externos aos esquemas disciplinares, tais como: o conhecimento das percepções do cotidiano, das artes e demais aspectos da sabedoria, que funcionam como interrogantes externos no processo de produção do conhecimento. Uma atitude transdisciplinar implica abertura ao contexto e ao conhecimento produzido fora do campo intradisciplinar. Segundo Follmann, a atitude transdisciplinar exige humildade e cooperação frente aos diversos saberes, reconhecendo as limitações das disciplinas ou de seu campo de domínio teórico-técnico diante da complexidade da realidade (FOLLMANN, 2014, p. 19).

A atitude transdisciplinar convida à recusa da aceitação da realidade na qual se está inserido, simplesmente como sendo um dado imutável. Implica também que a pessoa esteja aberta ao que está além da sua área de conhecimento, com facilidade para o trabalho em equipe.

Dessa forma, a respeito da educação para a ecologia de forma transdisciplinar, Follmann afirma:

Se o nosso sonho é com uma sociedade sustentável, isto é, com uma inovação tecnológica ... e com o estabelecimento de garantias de sustentabilidade social e ambiental, em vista da sobrevivência equilibrada da sociedade e do meio ambiente no presente e no futuro, os cidadãos e profissionais desta sociedade devem passar por um processo de formação condizente. E o sistema no qual este processo formativo se dá deve ser impulsionador disto (FOLLMANN, 2014, p. 30).

Maçaneiro observa que as diferentes relações da Ecologia com as demais ciências e a industrialização não ocorrem de modo simples e linear, mas de forma complexa e tensa, pois

“requerem a revisão dos modos de produção, a autocrítica científica e a elaboração de novas leis, com foco na sustentabilidade da vida das espécies e no estabelecimento de economias mais inclusivas” (MAÇANEIRO, 2018, p. 200). A ecologia, porém, não perde seu campo específico de estudo biológico, mas amplia-se em conexão com a moral, a economia e a teologia, a ponto de se propor hoje uma ética ecológica, uma economia ecológica e também uma teologia ecológica.

De tal maneira, na sociedade atual, em que a qualidade de vida se assenta em configurações cada vez mais complexas de saberes, a legitimidade da universidade só acontecerá quando sua interação com a sociedade se aprofundar, a ponto de tal interação ser parte integrante das atividades de investigação e de ensino, pautada pela decolonização, rumo a um novo paradigma ecológico.

Nesse sentido, para Follmann, o que se almeja na educação é a formação de um profissional competente e comprometido com a vida, com a humanidade e com a sustentabilidade do planeta (FOLLMANN, 2014, p. 33). Tal compromisso implica solidariedade e competência para se atuar na realidade, com busca criativa de solução para as questões que afligem a comunidade. Em especial, com novas possibilidades para todos, a partir de uma visão crítica em relação a tudo o que mutila e estraga os humanos, os demais seres e o meio ambiente.

3 A TRANSDISCIPLINARIDADE EM VIAS DA DECOLONIALIDADE, FRENTE AO DESAFIO SOCIOAMBIENTAL

Há décadas, a ecologia deixou de ser compreendida como uma seção da biologia, restrita às ciências naturais, e tornou-se um paradigma transversal e inclusivo. Mas, qual sistema de ensino pode ser impulsionador de uma sociedade sustentável, conforme indica Follmann? Como podemos trabalhar a transdisciplinaridade nas instituições de ensino, com vistas à decolonialidade, perante o desafio socioambiental?

Segundo Follmann, um sistema de ensino que impulsione a sobrevivência equilibrada da sociedade e do meio ambiente, no presente e no futuro, é pautado na transdisciplinaridade, que será possível somente se forem mexidas as estruturas das organizações de ensino, já que as mesmas se revelam pesadas e pouco eficientes para uma vida acadêmica mais dinâmica e integrada, que propicie a resistência e a reexistência da comunidade; na transdisciplinaridade como uma forma de entender e organizar o conhecimento, que se traduz no reconhecimento e na integração de saberes oriundos de diferentes perspectivas teóricas, de diversas tendências e disciplinas, bem como do saber popular; na transdisciplinaridade que dá vida e renova as disciplinas e as metodologias, e se pauta na resistência da subjetividade com vistas à sua reexistência, com novas formas de vida dos seres e do planeta (FOLLMANN, 2014, p. 35).

Para o autor, a transdisciplinaridade é uma forma de entender e organizar o conhecimento, que se traduz no “reconhecimento e na integração de saberes oriundos de diferentes perspectivas teóricas, de diversas correntes, escolas e tendências dentro das disciplinas,

e de outras fontes de saber não reconhecidas academicamente, como as tradições míticas, filosóficas, religiosas, artísticas e o saber popular” (FOLLMANN, 2014, p. 35).

A abordagem transdisciplinar é um caminho de decolonialidade, pautado na resistência da subjetividade para a reexistência, com novas formas de vida dos seres e do planeta, diversos ao controle do poder estabelecido. A transdisciplinaridade dá vida e renova as disciplinas e as metodologias, tornando-as próximas da realidade, uma vez que considera as interrogações históricas dos cidadãos do mundo, responsavelmente situados, especialmente no continente latino-americano.

CONCLUSÃO

Três considerações finais derivam do trabalho.

1. A emergência da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade está ligada à perspectiva decolonial como resistência à colonialidade, rumo à reexistência dos seres e do planeta, a partir da sua singularidade e sustentabilidade;

2. A necessidade da transdisciplinaridade emerge quando as questões da comunidade não podem ser resolvidas por abordagens monodisciplinares e por um único conhecimento acadêmico, como é o caso das questões ecológicas e de sustentabilidade, mas a partir das questões da própria comunidade;

3. A questão ecológica poderá ser abordada não como atividade à parte, mas enquanto integrante dos processos de formação profissional e de produção do conhecimento, pelo cultivo da transdisciplinaridade, com projetos que se tornem a chave básica para a aproximação da academia com a sociedade.

REFERÊNCIAS

CALDEIRA, Cleusa. Teologia negra: a fenomenologia do *damné* como caminho de humanização. *Revista Horizonte*, v. 17, n. 53 (maio-agosto 2019), p. 991-1019. Disponível: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20502/16476> Acesso em: 04 out. 2022

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

FOLLMANN, J. I. Dialogando com os conceitos de transdisciplinaridade e de extensão universitária: caminhos para o futuro das instituições educacionais. In R. *INTERthesis*, v. 11, n. 1 (janeiro-junho 2014), p. 23-42. Disponível: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2014v11n1p23/26884>. Acesso em: 04 out. 2022.

FOLLMANN, J. I. Universidade e sociedade; uma relação que se ressignifica. In: AUDY, J. L. N.; MOROSINI, M. C. (Orgs). *Inovação e Qualidade na Universidade*. Porto Alegre: EdiPucrs, 2008, p. 313-323.

FOLLMANN, J. I; LOBO, I.M. (Orgs). *Transdisciplinaridade e Universidade: uma proposta em construção*. São Leopoldo: Edunisinos, 2003.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato sí*. São Paulo: Paulus, 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 30.10.2022.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus, 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 04 out. 2022.

FRANCISCO. Íntegra da entrevista de Francisco. In: *Civiltà Cattolica*. 2013 b. Entrevista concedida ao Padre Antonio Spadaro. Disponível em: [Íntegra da entrevista de Francisco à 'Civiltà Cattolica'. – Fratres In Unum](#). Acesso em: 04 out. 2022.

MAÇANEIRO, Marcial. Ecologia integral e educação: uma perspectiva cristã, à luz da bíblia e do ensino social da Igreja. In: REDE Marista de Solidariedade. *Educação e evangelização na contemporaneidade contextos, desafios, práxis e pistas para a pastoral no currículo*. Curitiba: PUCPRESS, 2018, p. 199-219.

A interdisciplinaridade entre a antropologia cristã e a psicologia transpessoal diante do dualismo corpo-alma

Ediana de Souza Soares¹

Resumo: Este trabalho busca destacar alguns aspectos comuns entre a antropologia cristã e a abordagem da psicologia transpessoal visando apresentar perspectivas para a compreensão do ser humano em sua totalidade, numa superação do dualismo antropológico corpo-alma, característico da cultura ocidental. A antropologia cristã tem suas raízes na tradição bíblica, que compreende o ser humano como um todo, ou seja, unitário em seu ser, que se define em relação dialógica com Deus, com o outro e com o universo. A psicologia transpessoal também aborda a pessoa em sua totalidade integrada ao *cosmos* e a todo universo. Porém, a unidade é entendida como o desaparecimento da percepção dual eu-mundo que se realiza a partir da expansão da consciência e pela transcendência. O tema deste artigo será abordado a partir da concepção cristã sobre o ser humano e da psicologia transpessoal, sobretudo, do pensamento de Ken Wilber sobre a expansão da consciência, estudada por vários pesquisadores dessa abordagem da psicologia atual. Conclui-se que ao destacar a interdisciplinaridade entre ambas, reforçam-se os argumentos para superar a visão dicotômica sobre o ser humano, que desencadeia em vários outros dualismos e na minimização do corpo como lugar teológico na experiência da fé cristã.

Palavras-chave: Fé. Antropologia cristã. Ser humano. Dualismo. Psicologia transpessoal. Ken Wilber

INTRODUÇÃO

Na realidade cotidiana das práticas devocionais dos fiéis católicos e até mesmo nos textos litúrgicos, deparamo-nos com concepções dualistas, expressas na oposição corpo-alma. Esta compreensão dualista leva a outros dualismos como o que opõe profano-sagrado, santo-pecador, com repercussões nas leituras opressoras de gênero (machismo) etc. Esse dualismo desencadeia ainda um desequilíbrio que se expressa, por um lado, na identificação do corpo como responsável pelo pecado, e por outro lado, no cuidado excessivo do corpo, que se expressa no culto de si mesmo. Pode também levar à falta de solidariedade com os pobres, porque, segundo tal visão, o que conta para Deus é a alma. Tais constatações se encontram no contato pastoral com muitas comunidades cristãs.

No ambiente acadêmico e entre os/as teólogos/as, percebe-se, em grande parte das pesquisas, que a visão dualista está superada. Normalmente é defendida a concepção unitária de ser humano. O Concílio Vaticano II proporcionou a revisão da antropologia cristã, confirmando as reflexões teológicas pré-conciliares sobre o ser humano uno ou impulsio-nando esta reflexão antropológica na teologia contemporânea, tendo como ponto de partida a cristologia.

Neste artigo discutiremos as contribuições da psicologia transpessoal para a compreensão da antropologia cristã. Quais de seus aspectos ajudam a argumentar em favor da

1 Mestranda em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista FAPEMIG. Contato: soaresedianasouza@gmail.com

concepção unitária de ser humano? Para evidenciarmos esta interdisciplinaridade, trataremos da antropologia teológica, elegendo os termos antropológicos bíblicos *nefesh*, *basar*, *ruah*, *leb* e o tema da encarnação, relacionado com a salvação a partir da cristologia. Teremos como fonte principal de estudo as obras de Hans Walter Wolff e Alfonso García Rubio. Na abordagem da psicologia transpessoal, apresentaremos o desenvolvimento dos estudos de Ken Wilber sobre a expansão da consciência e do conceito de pessoa, dando ênfase à pesquisa de Jorge Trevisol.

Esperamos neste artigo oferecer uma contribuição para a reflexão teológica que permita iniciar ou que reforce a superação do dualismo antropológico em nossas comunidades eclesiais e na vivência da fé de cada cristão/ã.

1 A VISÃO SOBRE O SER HUMANO NA PSICOLOGIA TRANSPESSOAL

Para compreendermos o conceito de antropologia transpessoal e por quê esta abordagem tem algumas correlações com a antropologia cristã-bíblica, vamos discorrer brevemente sobre a história epistemológica da psicologia transpessoal, pois ela conduziu a esta nova compreensão sobre o ser humano. Segundo Jorge Trevisol,

Uma psicologia mais aberta está voltando a se ocupar de experiências pertencentes a uma área que, por longo tempo, por causa de seu caráter subjetivo, foi deixada sob a guarda da metafísica e da religião: a área dos estados superiores de consciência ou da religião (TREVISOL, 2008, p. 64).

A psicologia transpessoal surge como a quarta força da psicologia nos Estados Unidos na década de 1960, a partir de reações às teorias dominantes: behaviorista, psicanalítica e humanística. Em seu surgimento, Anthony J. Sutich, um de seus teóricos, afirma que ela é representada por um grupo de psicólogos e profissionais de várias áreas “interessados naquelas capacidades e potencialidades ÚLTIMAS que não possuem um lugar sistemático na teoria positivista ou behaviorista (‘Primeira Força’), na teoria psicanalítica clássica (‘Segunda Força’), ou na psicologia humanística (‘Terceira Força’)” (SUTICH, 1978, p. 29). Por isso, “pela psicologia transpessoal volta-se a ter presente a consciência como objeto essencial de estudo para compreensão do ser humano, por longo tempo deixada na sombra, devido ao grande interesse pelo estudo do inconsciente, a grande novidade científica humanista do século XX” (TREVISOL, 2008, p. 82).

Apenas como informação histórica, ainda, citamos a constatação de Sutich sobre a psicologia transpessoal no seu contexto emergente. Ela

ocupa-se especificamente do estudo científico *empírico* e da aplicação das descobertas importantes dos seguintes assuntos: metanecessidades, no âmbito individual e da espécie; valores últimos; consciência unitiva; experiências de pico; valores B; êxtase; experiência mística;

respeito; ser; autorrealização; essência, felicidade; milagres; significado último; transcendência do self; espírito; singularidade; consciência cósmica; sinergia individual e da espécie; máximo encontro interpessoal; sacralização da vida cotidiana; fenômenos transcendentais; alegria e diversão cósmica; consciência sensorial máxima; responsividade e expressão; e dos conceitos, experiências e atividades relacionadas (SUTICH, 1978, p. 29-30).

Pierre Weil, um dos pioneiros da psicologia transpessoal no Brasil, nos apresenta a seguinte definição: ela “é um ramo da Psicologia especializada no estudo dos estados de consciência; ela lida mais especialmente com a ‘experiência cósmica’ ou os estados ditos ‘superiores’ ou ‘ampliados’ da consciência”, que posteriormente foram denominados estados transpessoais (WEIL, 1982, p. 9). Ainda conforme Weil, “o termo ‘consciência cósmica’ foi escolhido pelo psiquiatra canadense Richard Maurice Bucke (1901), para designar um estado de consciência que se situa acima da simples consciência comum ao homem e uma parte dos animais, ou mesmo da consciência de si mesmo”. Consciência cósmica foi a expressão adotada por Bucke para expressar “uma experiência em que determinadas pessoas percebem a unidade do Cosmos, se percebem dentro dela; a experiência é acompanhada de sentimentos de profunda paz, plenitude, amor a todos os seres” (WEIL, 1982, p.19). O movimento transpessoal reconhecia

que tais estados podem ser espontâneos ou provocados (por atividades intensas como esportes, privação sensorial, meditação, práticas espirituais, uso de drogas); que esses estados são importantes no desenvolvimento humano e, portanto, não apenas são bem-vindos como podem e devem ser procurados, provocados, e sua ocorrência estimulada; que tais estados são comuns durante e devido a prática espiritual; que, portanto, é importante estudar a espiritualidade como evento importante na vida humana; que, dada sua inexistência nas abordagens psicológicas anteriores, seria necessário criar modelos que possam unir psicologia e espiritualidade (PARIZI, 2014, p.115-116).

Ao descrever a metodologia da psicologia transpessoal, ainda em sua fase inicial, Weil aponta que em seu desenvolvimento “reconhece-se facilmente a influência direta ou indireta dos diferentes ramos da psicologia ocidental: experimental, fisiológica, patológica, clínica, evolutiva, behaviorista, gestaltista, psicanalítica, existencial, humanística”. Também se encontra presente nela “uma forte influência dos métodos orientais tais como o Ioga, o Zen e o Sufismo seja como objeto de estudo, seja como fonte de inspiração”. E ainda, ela “lança mão de outras ciências tais como: a Física, Biofísica, Genética, Farmacologia, Hipnologia, Neurologia, Psiquiatria, Sociologia, Antropologia, entre outras” (WEIL, 1982, p. 9).

Alguns desenvolvimentos importantes para a teoria transpessoal foram o *Princípio da Incerteza*, de Heisenberg (1930), a *Teoria Boots-*

trap, de Geoffrey Chew (1968), *a Ordem Implícada (ou Implícita)*, de David Bohm, *a Teoria do Caos*, de René Thom, *a Teoria Holográfica do Cérebro*, de Karl Pribram (1968), *a Causalidade Morfogenética*, de Rupert Sheldrake, *as Matrizes Perinatais*, de Stanislav Grof, *a Psicologia de Espectro*, de Ken Wilber (PARIZI, 2014, p.117).

Jorge Trevisol nos oferece uma excelente síntese sobre o desenvolvimento epistemológico da psicologia transpessoal. Ela

tem o mérito de trazer para junto de si, na construção do tecido epistemológico, a experiência de pesquisas feitas na área de antropologia, da própria psicologia, da filosofia, das tradições culturais e religiosas orientais, africanas e andinas, como também da física, da biologia e da sociologia contemporâneas. Por essas e outras razões, a psicologia transpessoal apresenta-se como filha direta do enfoque transdisciplinar e holístico da realidade: abarca amplamente os diferentes níveis de experiências do ser humano, retirando-o daquele estreito a que fora relegado pela concepção mecanicista cartesiana, ampliando os seus limites para além das fronteiras estritamente psicológicas e tornando-o passível de compreensão, inclusive e principalmente naqueles níveis, antes, deixados à arte e à religião. (TREVISOL, 2008, p. 80).

Mais recentemente, no mesmo sentido das definições acima, Vera Saldanha, uma das representantes contemporâneas da psicologia transpessoal no Brasil, confirma que ela **é um ramo transdisciplinar** da psicologia. “A Psicologia Transpessoal possui um cunho de ciência demarcadamente humanista, caracterizando-se como um conhecimento de abordagem transdisciplinar, o qual possibilita uma síntese articuladora de elementos cognitivos e valorativos da realidade” (SALDANHA, 2020, p.55).

Pierre Weil apresenta as primeiras hipóteses e descobertas da psicologia transpessoal a partir de estudos experimentais, seja através de estudos clínicos ou em forma de análises especulativas:

Unidade: é o desaparecimento da percepção dual Eu-Mundo.

Inefabilidade: a experiência não pode ser descrita com a semântica usual.

Caráter noético: um senso absoluto de que o que é vivido é real, às vezes, muito mais real do que a vivência cotidiana comum.

Transcendência do tempo-espaço: as pessoas entram numa outra dimensão; o tempo não existe e o espaço tridimensional desaparece.

Sentido do sagrado: o senso de algo grande, respeitável e sagrado

está acontecendo.

Desaparecimento do medo da morte: a vida é percebida como eterna, mesmo se a existência física é transitória.

Mudança do sistema de valores e de comportamento: muitas pessoas mudam os seus valores no sentido B de Maslow (Beleza, Verdade, Bondade etc.). Há uma subestimação progressiva dos valores ditos materiais e do apego ao dinheiro. O “Ser” substitui o “Ter” (WEIL, 1982, p. 10).

Na psicologia transpessoal, o enfoque é na autotranscendência, que acontece a partir da expansão da consciência. Neste sentido Ken Wilber se destaca por ter priorizado este aspecto em suas pesquisas e desenvolvido o espectro da consciência. Ele a descreveu em três níveis: do ego, existencial e mental.

O nível do ego é a faixa da consciência que engloba o nosso papel, nossa auto-imagem consciente e inconsciente, a natureza analítica e discriminativa de nosso intelecto. O nível existencial abrange o nosso organismo total, nosso corpo e nossa psique, nosso sentido básico de existência, de ser, a par com nossas premissas culturais; é o nível que nos dá a sensação de uma consciência separada do EU. O nível mental é aquele da mente mística, que nos oferece a sensação que nos identifica com o universo inteiro (TREVISOL, 2008, p. 136-137).

É importante, mais uma vez, enfatizar que o maior diferencial da psicologia transpessoal é o valor que ela atribui à dimensão espiritual, pois esta dimensão está relacionada à consciência cósmica, à possibilidade do ser humano sentir-se um com o universo. Segundo Parizzi,

Wilber, em inúmeros momentos de toda sua obra, propõe-se a esclarecer como essa aproximação entre psicologia e espiritualidade pode ser entendida, partindo da ideia de Maslow, de um processo de autorrealização humana entendido como: conhecer a si mesmo, o que inclui a análise do inconsciente individual, a exploração do inconsciente coletivo, os arquétipos dominantes na psique (tarefas propostas pela psicanálise e pela psicologia analítica); conhecer os outros homens e relacionar-se com eles (tarefas propostas pela psicologia existencial-fenomenológica), participação social, política e ecológica (tarefas propostas pela psicologia social) e conhecer a Deus (tarefa proposta pelas tradições espirituais). Para Wilber, esses três estágios (relacionamento consigo, com o outro e com o divino) são necessários para a realização completa do ser humano; o não cumprimento de alguma das tarefas manterá o homem incompleto, portanto, sujei-

to à angústia, à ansiedade e à sensação de incompletude (PARIZZI, 2014, p. 122).

É importante esclarecer que o enfoque transpessoal valoriza é a dimensão espiritual do ser humano, não a questão confessional em si, mas a capacidade que ele tem de transcender-se a si mesmo pela expansão de sua consciência. Trevisol nos apresenta a concepção deste dado religioso na transpessoal apontando para a consciência espiritual, e não para uma confissão de fé. A dimensão religiosa é um dado antropológico que independe da opção de fé de cada pessoa.

Por religião, entendemos, aqui, o sentido místico, isto é, a consciência mais sutil e refinada em que acontece a ligação mais estreita entre sujeito e objeto, a conexão máxima com a realidade que vai além da pessoalidade, através da consciência altamente ampliada, atingindo inclusive a transcendência. Nesse sentido, a psicologia vai relacionar os estados biofísico, psicológico, racional e espiritual numa unidade total da pessoa, onde, numa e, na outra, a máxima sutileza, dimensões inerentes a todas as coisas, principalmente, ao ser humano, sua consciência espiritual (TREVISOL, 2008, p. 64).

Pela expansão da consciência, o ser humano experimenta a superação de “todo tipo de dualidade ou fragmentação, fazendo-o alcançar aquele estado de união e totalidade, acalmando, inclusive, a sua ansiedade de unitividade” (TREVISOL, 2008, p. 99). Trevisol ainda descreve esta experiência transpessoal citando Grof:

Transcendemos a distinção entre sujeito e objeto e experimentamos uma união extática com a humanidade, a natureza, o cosmo e Deus. Isto é associado a sentimentos intensos de alegria, felicidade, serenidade e paz interior. Em uma experiência mística desse tipo, temos a sensação de sair da realidade comum, na qual o espaço tem três dimensões e o tempo é linear. Entramos em um domínio metafísico, transcendente, onde estas categorias não se aplicam mais. Nesse estado, a infinidade e a eternidade tornam-se realidades experienciais (TREVISOL, 2008, p. 99).

O que diferencia a psicologia transpessoal da humanista é justamente o princípio de que a dimensão espiritual do ser humano é uma dimensão essencial em sua existência e está atrelada à experiência da expansão da consciência. A transpessoal considera o estado de vigília, o sonho, o sono profundo sem sonho e o estado transpessoal como os estados de consciência. Neste artigo, nossa abordagem está delimitada ao estado da consciência transpessoal ou consciência expandida, que

caracteriza-se por ser aquela da paz profunda, vivenciada especificamente por aquelas pessoas que se deixaram transportar pela nuvem

do não-saber, inserindo-se na realidade sem dualidade entre eu-tu do mistério transcendente. Neste estado o cérebro emite ondas delta, extremamente lentas, as mesmas do sono sem sonho, mas estando completamente despertas, em vigília, portanto, essas pessoas fazem a grande experiência de ser o que são na sua essência (TREVISOL, 2008, p. 84).

Ken Wilber, também, elaborou uma abordagem integral do ser humano, tendo-se apropriado da metodologia transdisciplinar.

O núcleo de sua obra é um modelo teórico evolucionário do ser humano, tanto em seus aspectos ontogenéticos (fases pré-pessoal, pessoal e transpessoal) quanto filogenéticos (desenvolvimento da raça humana, com suas respectivas unidades taxonômicas). Seu propósito, dialogando com muitos campos do saber humano, tais como a sociologia, a psicologia do desenvolvimento, a antropologia biológica e cultural, a psicologia clínica, a filosofia perene, a história e a epistemologia, é integrar diferentes modelos teóricos, formulando uma abordagem integral sobre a vida e o ser humano (BARRETO; FREIRE, 2021, p. 362).

A abordagem transpessoal deu origem a um novo conceito sobre o ser humano, relacionado à autorrealização pessoal que se concretiza na transpessoalidade, na espiritualidade e na transcendência (TREVISOL, 2008, p. 81).

O ser humano realmente pleno é aquele que ultrapassa a própria condição humana, pela transcendência e espiritualidade, alcançando aqueles níveis de si mesmo que estão acima de sua pessoalidade e que, portanto, revelam e atualizam a sua condição transumana, transpessoal, espiritual e divina (TREVISOL, 2008, p. 89).

O ser humano pleno é aquele desperto, de consciência ampla, que foi para além do ego de qualquer identificação. É aquele que ultrapassou a barreira do eu/não-eu, do sujeito/objeto, do espaço e do tempo. É alguém que se experimenta como nada e como tudo, presente e ampliado, como individual e universal, que está em nenhuma parte e em toda parte ao mesmo tempo (TREVISOL, 2008, p. 92).

Por fim, vale citar como conclusão, a seguinte constatação de Trevisol:

o que dá respaldo e credibilidade ao pensamento wilberiano, a nosso ver, é o fato de ele ter percorrido os vários horizontes da ciência humana e haver superado a visão científica dualista e fragmentada de ser humano, através de seu conhecimento da ciência ocidental, juntamente com sua vivência e sabedoria, extraídas das filosofias e

tradições orientais [...], a figura simbólica dessa sua visão poderia ser aquela da grande teia, onde as várias dimensões humanas se entrelaçam, interdependem, mas também se singularizam, razão pela qual tanto o biológico e o psicossocial quanto o racional-espiritual podem ser lugar de compreensão, expressão e interpretação do sujeito humano, de tal modo que ignorar, nem que seja somente um desses horizontes, é pormenorizar o significado verdadeiro de ser humano (TREVISOL, 2008, p. 137).

Portanto, destacamos dois aspectos da abordagem transpessoal, apresentados nesse tópico, que nos permitem correlacioná-la com a antropologia cristã-bíblica: o estado da consciência expandida (autotranscendência e espiritualidade) e a concepção unitária (de totalidade) do ser humano a partir das relações consigo mesmo, com o outro, com o cosmos e com Deus.

2 A VISÃO CRISTÃ SOBRE O SER HUMANO

A compreensão sobre o ser humano que rompeu com os dualismos na teologia cristã é a que aparece na Constituição pastoral *Gaudium et spes*, do Concílio Vaticano II.

Corpo e alma, mas realmente uno, o homem, por sua própria condição corporal, sintetiza em si os elementos do mundo material, que nele assim atinge sua plenitude e apresenta livremente ao Criador uma voz de louvor. Não é, portanto, lícito ao homem desprezar a vida corporal, mas, ao contrário, deve estimar e honrar seu corpo, porque criado por Deus e destinado à ressurreição no último dia. Mas, vulnerado pelo pecado, o homem sente as revoltas do corpo. Portanto a própria dignidade do homem pede que ele glorifique a Deus, em seu corpo, não lhe permitindo servir a más inclinações do coração. O homem na verdade não se engana quando se reconhece superior aos elementos materiais, e não se considera somente uma partícula da natureza ou elemento anônimo da cidade humana. Com efeito, por sua vida interior, o homem excede a universalidade das coisas. Ele penetra nesta intimidade profunda quando se volta ao seu coração, onde o espera Deus, que perscruta os corações, e onde ele pessoalmente sob os olhares de Deus decide a sua própria sorte. Deste modo, reconhecendo em si mesmo a alma espiritual e imortal, longe de tornar-se joguete de uma criação imaginária que se explicaria somente pelas condições físicas e sociais, o homem, ao contrário, atinge a própria profundidade da realidade (GS, 14).

Com esse número da constituição pastoral iniciamos nossa reflexão sobre a antropologia cristã. De forma pontual, ele nos apresenta uma concepção unitária do ser humano ao definir: “corpo e alma, mas realmente uno, o homem...”. O início do número 14 já evidencia

claramente a dimensão unitária da pessoa, ou seja, não há dicotomia entre alma e corpo, pois são dimensões constitutivas da pessoa possuindo igual valor e dignidade. É importante valorizar ainda uma outra afirmação desse número: “Não é, portanto, lícito ao homem desprezar a vida corporal, mas, ao contrário, deve estimar e honrar seu corpo, porque criado por Deus e destinado à ressurreição no último dia” (GS 14). Aqui fica explícita a importância e a dignidade do corpo. Para os cristãos, o corpo é lugar teológico, da relação dialógica com Deus, pois o Verbo se encarnou assumindo toda a condição humana (cf. Fl 2,6s), exceto o pecado (Hb 4,15).

2.1 ALGUMAS NOÇÕES DA ANTROPOLOGIA BÍBLICA

Nas Sagradas Escrituras encontramos uma linguagem concreta, usada para narrar a experiência religiosa do crente. Por isso nela, órgãos e partes do corpo ou dimensões humanas são usados para expressar a ideia e a compreensão de pessoa a partir das relações estabelecidas com o outro, com a criação e com Deus. Vejamos o sentido de alguns termos antropológicos bíblicos, que são usados não para dicotomizar o ser humano, mas são maneiras de designar

o aspecto sob o qual o homem vive. Neste sentido, os quatro conceitos mais representativos no Antigo Testamento (*nefes*, *basar*, *ruah*, *leb*) revelam o homem cada vez sob um aspecto diferente. Correndo o risco de sermos incompletos, poderíamos, portanto, dizer que: *nefes* define o homem enquanto ele procede de alguma coisa; *ruah* o caracteriza enquanto está sujeito a sentimentos e possui aptidões; *leb* o mostra como ser capaz de pensar e de decidir; *basar* indica a sua impotência e fragilidade (LORETZ, 2004, p. 408).

Esta linguagem não é específica somente do Antigo Testamento. Ela é característica também do Novo Testamento. Jesus e seus discípulos são judeus, a sua cultura é semita. Os que formam as primeiras comunidades cristãs na Palestina ou na diáspora também estão ligados a este contexto. Então, mesmo que o Novo Testamento tenha sido escrito em grego, a ideia conceitual está fundamentada na cultura semita. Pagola nos apresenta como os primeiros cristãos do Novo Testamento, diante da experiência pós-pascal de Jesus, concebem o corpo, embora eles estivessem inseridos na cultura grega, que entendia o ser humano dividido em corpo e alma.

Eles são hebreus e, segundo sua mentalidade, o “corpo” não é simplesmente a parte física ou material de uma pessoa, algo que se pode separar de outra parte espiritual. O “corpo” é toda a pessoa tal como ela se sente enraizada no mundo e convivendo com os outros; quando falam de “corpo” estão pensando na pessoa com todo o seu mundo de relações e vivências, com toda a sua história de conflitos e feridas, de alegrias e sofrimentos. Para eles é impensável imaginar Jesus ressuscitado sem corpo; seria qualquer coisa, menos um ser humano.

Mas, naturalmente, não estão pensando num corpo físico, de carne e osso, submetido ao poder da morte, e sim num “corpo glorioso” que recolhe e dá plenitude à sua vida terrena marcada por sua entrega ao reino de Deus, seus gestos de bondade para com os pequenos, sua obediência até à morte. Jesus ressuscita com um “corpo” que recolhe e dá plenitude à totalidade de sua vida terrena (PAGOLA, 2007, p. 496).

De acordo com Konings,

O *koiné* sofreu fortes influências do aramaico, do hebraico e de outras línguas semíticas. Por isso, o grego do NT está cheio de semitismos, isto é, expressões ou construções traduzidas literalmente das línguas semíticas. Assim, p. ex., o pronome reflexivo *se, a si*, em hebraico é, muitas vezes, representado por “sua alma” (*nafshô*). O grego bíblico, como mais tarde o latim bíblico, traduz isso literalmente, p. ex., na expressão “salvar sua alma”, que foi entendido por muitos leitores num sentido espiritualista, enquanto a expressão hebraica quer dizer salvar a pessoa toda! Outro exemplo de semitismo é o termo “carne” (hebr. *Basar*), que geralmente significa a pessoa humana ou a prole, mas não propriamente o corpo e menos ainda as paixões corporais, sexuais etc. Em muitos casos “carne” deveria ser traduzido por “ser humano”, “instância humana”, “condição/natureza humana”, “família” ou coisa semelhante. Mas o grego do NT não faz esta interpretação e, muitas vezes, “greciza” as expressões de origem semítica traduzindo-as literalmente (KONINGS, 2002, p. 17-18).

García Rubio também afirma que a ideia antropológica do Antigo Testamento prevaleceu no Novo Testamento.

O Novo Testamento, no seu conjunto, se mantém fiel à visão unitária de homem, considerado que é como um todo vivo. Os termos gregos *psyqué*, *pnêuma*, *sarx*, *soma* e *kardia* podem significar tanto um aspecto do homem quanto o homem inteiro. Certamente não apontam para um dualismo alma-corpo, no sentido helênico (RUBIO, 1989, p. 263).

Buscando compreender os termos *nefesh*, *basar*, *ruah*, *leb* (*lebab*), apresentaremos alguns de seus significados antropológicos deles.

A. NEFESH

É um termo antropológico bíblico traduzido por *psyqué* (*alma*) no grego. Por isso, podemos inferir que a palavra “alma” no Novo Testamento está sendo usada no sentido semita de *nefesh*.

Nêfesh aparece 755 vezes no Antigo Testamento; a *Septuaginta* traduz 600 vezes para *psyché*. Esta diferença estatística mostra que a significação diversa da palavra já chamou a atenção dos antigos em não poucos lugares. Hoje chegamos à conclusão de que a tradução “alma” em muitos poucos lugares corresponde ao significado de *nêfesh* (WOLFF, 1975, p. 21).

Pode-se dizer que de acordo com a tradição bíblica, a alma morre, o que é oposto à filosofia grega que afirma a sua imortalidade, pois no contexto semita o uso de *nefesh* pode indicar garganta, pescoço, alma como princípio da vida, respiração, desejos e afetos, a própria pessoa ou pronome pessoal ou reflexivo (WOLFF, 1975, p. 21-41; SCHÖKEL, 1997, p. 443-445).

No relato de Gn 2,7 aparece *nefesh* significando o ser humano, enquanto ser vivente: “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente”. Este é um exemplo bíblico de que *nefesh* não é entendido como o conceito grego de alma, mas “deve ser olhado aqui em conjunto com a figura total do homem e especialmente com a respiração; por isso o homem não tem *nefesh*, mas é *nefesh*, vive como *nefesh*” (WOLFF, 1975, p. 22). Ainda há uma diferença sutil apresentada pelos estudiosos, entre a *nefesh* e a *ruah*, o sopro da vida. Mckenzie salienta o seguinte: “o homem, recebendo o sopro de Deus nas narinas, se torna uma ‘*nefesh* viva’. A *nefesh* não se identifica com o ‘sopro de vida’ que o homem recebe de Deus; a *nefesh* viva é o homem tal como é quando começa a viver; ele não é mais uma ‘*nefesh*’ morta” (MCKENZIE, 1983, p. 28). O termo *nefesh* representa a própria pessoa com as suas necessidades vitais, materiais. O ser humano, ser vivente, que recebeu o hálito de vida do criador e que precisa respirar, alimentar, beber, receber afetos, manifestar seus desejos. Mckenzie ainda afirma sobre o termo *nefesh*:

Parece que o significado fundamental pode ser entendido melhor nos casos onde *nefesh* é traduzida por “eu” ou “pessoa”, porém significando o eu existente concreto. É o “eu” precisamente como “eu pessoal”, como sujeito consciente de ação e paixão. [...] Talvez o Ego da psicologia moderna se aproxime mais do que qualquer outra palavra a um paralelo com *nefesh*, e *nefesh* é o termo hebr. que mais se aproxima de pessoa no sentido psicológico, i.é., um sujeito consciente (MCKENZIE, 1983, p. 29).

B. BASAR

Este termo foi traduzido para o grego como *sarx* (carne). Há alguns casos de *basar* no hebraico que no grego são traduzidos por *soma* (corpo). No Antigo Testamento, *basar* sempre se refere aos animais e ao ser humano, nunca a Deus (WOLFF, 1975, p. 43-50; SCHÖKEL, 1997, p. 121-122). Por exemplo, em Gn 2,23: “Então o homem exclamou: ‘Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne!’”. *Basar*, além de nomear parte do corpo, pode especificar todo o corpo, indicando o ser humano na sua totalidade corporal. Vejamos em Nm 8,7 a

prescrição sobre a purificação dos levitas: “... rasparão eles todo o seu corpo e lavarão as suas vestes...”.

C. RUAH

Traduzido para o grego *pneuma* (espírito). Espiritual é um vocábulo muito presente em nossa cultura para designar o que é oposto ao material, e consequentemente, é também oposto ao sentido bíblico para *ruah*. Vejamos suas significações (WOLFF, 1975, p. 51-60; SCHÖKEL, 1997, p. 609-610):

Na Sagrada Escritura este termo é usado para exprimir várias situações que estão relacionadas com o alento como: alento vital, alma, espírito, respiração, fôlego, ofego, sopro e assopro. Vejamos os seguintes exemplos: Gn 1,2: “... e um sopro de Deus agitava a superfície das águas”. Is 42,5: “Assim diz Deus,... que firmou a terra e o que ela produz, que deu alento aos que a povoam e o sopro de vida aos que se movem sobre ela”.

É também usado para expressar as qualidades, dons, virtudes, defeitos: em Nm 27,15ss temos um exemplo em que *ruah*, traduzido para *pneuma* expressa os dons, sobretudo a habilidade de liderar: “Que Iahweh, Deus dos espíritos que animam toda a carne, estabeleça sobre esta comunidade um homem que saia e entre na frente dela e que a faça sair e entrar, para que a comunidade de Iahweh não seja como um rebanho sem pastor”. Iahweh respondeu a Moisés: ‘Toma a Josué, filho de Num, homem em que está o espírito. Tu lhe imporás as mãos...’. Ou para expressar uma qualidade como em Pr 11,13: “Quem anda tagarelando revela um segredo, é espírito seguro o que retém o assunto”.

Por fim, está diretamente relacionado a Deus, como algo que lhe pertence e que Ele concede às pessoas segundo seu desígnio: Sl 50,13: “não me rejeites para longe de tua face, nem retires de mim teu santo espírito”; Is 42,1: “Eis o meu servo que eu sustento, o meu eleito, em quem tenho o meu prazer. Pus sobre ele o meu espírito...”

Ruah “designa um fenômeno poderoso, que está no poder e à disposição de Javé” (WOLFF, 1975, p. 52). É a força de Deus, uma força vital e criadora ou que pode também destruir, ou a força manifestada através dos dons e carismas. Quando se refere ao ser humano trata de sua respiração ou da união da sua *ruah* com a *ruah* de Deus, da força que lhe vivifica. A *ruah* do ser humano está sempre em relação com a de Deus, pois esta é uma força própria de Deus. E Wolff ainda lembra que “só poucas vezes *ruah* corresponde ao que nós chamamos ‘espírito’” (WOLFF, 1975, p. 59).

D. LEB/LEBAB

Wolff afirma que

A palavra mais importante para a linguística da antropologia veterotestamentária geralmente se traduz por coração. Na forma mais

corrente, *leb* ocorre 598 vezes no Antigo Testamento; na forma *lebab*, 252 vezes; além disto em aramaico, no livro de Daniel, uma vez *leb* e 7 vezes *lebab*; portanto, ao todo, encontra-se 858 vezes, sendo com isto a noção antropológica mais frequente. Ainda, à diferença dos outros conceitos principais, refere-se, quase unicamente, ao homem (WOLFF, 1975, p. 61).

No Antigo Testamento o coração é a sede das forças da alma, da inteligência e das faculdades espirituais da pessoa (BAUER, 1973, p. 219-222). Por isso o coração é o termo antropológico mais utilizado em toda a Sagrada Escritura para mencionar o ser da pessoa. É nele que toda a vida acontece; a capacidade de pensar, de refletir, de decidir, de agir, o ato da vontade e dos desejos, tudo isso parte do coração. Sempre que a Sagrada Escritura trata de temas relacionados ao conhecimento, à sabedoria, faz referência ao termo coração.

O termo *leb/lebab*, traduzido para o grego *kardia* (coração), significa mente, consciência, íntimo, intimidade, ânimo; memória, atenção; inteligência, entendimento, juízo, razão, compreensão; imaginação; vontade. *Leb* “antes de mais nada e sob o aspecto puramente físico, designa o coração; mas em sentido figurado, recebe significação teológica, podendo significar consciência, vida e homem” (BAUER, 1973, p. 219). Podemos ainda citar Wolff, que afirma que o uso do termo coração nos textos bíblicos “tem muito mais do que a realidade anatômica e as funções fisiológicas do coração. As atividades essenciais do coração humano na Bíblia são de natureza espiritual-psíquica” (WOLFF, 1975, p. 66). Por exemplo: “Jeremias não vê os termos da nova aliança escritos em tábuas de pedra, isto é, promulgados externamente, mas escritos no coração, isto é, compreendidos pela inteligência e aceitos pela decisão pessoal de cada membro do Israel restaurado (Jr 31,32s)” (MACKENZIE, 1983, p. 183).

Portanto, na Sagrada Escritura “... o coração representa o centro do ser, onde a pessoa está diante de si mesma, com seus sentimentos, sua razão e sua consciência, onde assume suas responsabilidades pondo suas escolhas decisivas, abertas ou não a Deus” (LACOSTE, 2004, p. 96). E ainda que “ele abrange tudo que nós atribuímos à cabeça e ao cérebro: faculdade cognoscitiva, a razão, a compreensão, o entendimento, a consciência, a memória, o saber, o julgamento, a orientação, o juízo. Assim fica circunscrito o centro de significação propriamente dito de *leb*” (WOLFF, 1975, p. 76).

2.2 CORPO E ALMA NA REFLEXÃO TEOLÓGICA CONTEMPORÂNEA

Sabemos que o Concílio Vaticano II é a renovação na e da Igreja, ao retornar às fontes da fé cristã considerando a realidade do ser humano moderno. Este movimento do Concílio trouxe uma renovação pastoral e contribuiu com uma reflexão teológica fundamentada nos primórdios do cristianismo e na revelação contida nas Sagradas Escrituras. Sinalizada esta constatação, vamos apresentar algumas reflexões da teologia pós-conciliar sobre o ser humano, nos delimitando à questão do corpo e da alma e das suas relações consigo, com o outro, com o cosmos e com Deus.

Novamente mencionamos o artigo 14 da GS, que ressalta o ser humano, corpo e alma, mas uno. O reconhecimento desta constituição do ser humano é predominante nas reflexões teológicas contemporâneas. “A rejeição do dualismo por parte da Igreja não é fruto de um modismo teológico. Na realidade, a Igreja rejeita o dualismo em continuidade com a intencionalidade profunda da Sagrada Escritura e da longa tradição eclesial” (RUBIO, 1989, p. 259).

Metodologicamente, neste tópico nos serviremos da obra de Alfonso Garcia Rubio, *Unidade na Pluralidade*, que de certa maneira, sintetiza o pensamento de vários teólogos e oferece uma espécie de manual sobre a antropologia cristã. Na perspectiva cristã atual, a ideia de ser humano é a de um ser integrado, total, já superada a visão dualista da cultura ocidental, apesar de ela ainda estar presente na vivência da fé dos cristãos e na realidade pastoral eclesial.

O ser humano é uma única realidade, um único ser pessoal, um único sujeito. Tanto a dimensão espiritual quanto a corpórea designam a realidade e o ser *total* do ser humano. Alma e corpo não são dois seres que se justapõem, antes devem ser considerados como duas notas ou princípios essenciais e fundamentais “da estrutura ontológica unitária que é o homem” (RUBIO, 1989, p. 283).

Desta concepção de ser humano, temos a concepção correspondente de pessoa, que segundo Rubio:

A pessoa real e concreta é *encarnada*. A imanência e transcendência pessoais se dão na corporeidade. A partir da experiência unitária de pessoa integram-se corporeidade e espiritualidade superando-se o dualismo, sem por isso, sacrificar as diferenças existentes entre estas duas dimensões do ser humano (RUBIO, 1989, p. 258).

Outro ponto que deve ser mencionado é a importância da cristologia para recuperar a valorização do corpo. Pela encarnação, o corpo é reconhecido como lugar teológico, pois através dele Deus se comunica com os seres humanos. A encarnação do Verbo evidencia o valor do corpo, por ele ser o meio da salvação humana realizada por Jesus Cristo, por isso após o Concílio, a preocupação é a salvação do ser humano, e não apenas de sua alma. Jesus salva a pessoa total, e não apenas a sua alma.

A antropologia cristã é marcada definitivamente pela cristologia: Deus se faz homem verdadeiro “provado em tudo como nós, com exceção do pecado” (Hb 4, 15); Deus se faz *sarx* (cf. Jo 1, 14) [...] A cristologia, pois, não autoriza qualquer desprezo da corporeidade, antes valoriza o homem integralmente considerado. A cristologia não leva a uma separação dualista entre alma e corpo (RUBIO, 1989, p. 265).

É importante ainda ressaltarmos que há diferença entre dualidade e dualismo. Dualismo é justaposição entre corpo e alma, é a supervalorização de um aspecto e desprezo do outro. Dualidade é a ideia das duas dimensões do ser humano, corpo e alma. Elas não

estão justapostas, mas são dimensões da pessoa, ou seja, estão integradas, por isso sustenta-se a concepção unitária de pessoa. “A unidade no ser humano não anula a dualidade (espiritualidade-corporeidade) e vice-versa, esta não destrói a unidade. Antes, pelo contrário, ‘a pluralidade ou não identidade de alma e corpo consiste justamente na unidade de espírito e matéria no homem’” (RUBIO, 1989, p. 284).

Por fim, corpo e alma, de acordo com a tradição bíblica e a antropologia cristã são igualmente criaturas de Deus. “A alma, afirma o magistério eclesial, não é preexistente, não pertence ao mundo divino, pois ela é criatura; por sua vez, o corpo não é produto de um princípio mau, pois ele é igualmente criatura, criado por um Deus bom que simultaneamente é salvador” (RUBIO, 1989, p. 291).

De acordo com a reflexão antropológica cristã, “é pessoa humana quem, no concreto, ‘se realiza só nas relações consigo mesmo, com o mundo da natureza, com os seres pessoais e, na dimensão mais profunda, com Deus’” (RUBIO, 1989, p. 253). Assim sendo, o ser humano se torna pleno em sua realização pessoal, se consegue desenvolver estas relações de forma profunda e solidária. Ele é capaz de acolher e estabelecer estas relações, pois possui a dimensão da transcendência ou abertura. Segundo Rubio, “a pessoa só pode verdadeiramente ser ela mesma quando se autotranscende” (RUBIO, 1989, p. 251). Eis alguns de seus aspectos, conforme o mesmo teólogo: a) abertura ao mundo: a pessoa é uma criatura unida a todas as outras criaturas em solidariedade; b) abertura aos outros: sair de si para o encontro é constitutivo da pessoa, a pessoa se autorrealiza no diálogo, na relação, no encontro com os outros; c) abertura a Deus: Deus estabelece uma relação dialógica com o ser humano, e ela é o que o torna pessoa (RUBIO, 1989, p. 251-252)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como conclusão é possível destacar a interdisciplinaridade entre a antropologia cristã e a psicologia transpessoal. Ambas superam a visão dualista do ser humano, que desencadeia vários outros dualismos e a minimização do corpo como lugar teológico de experiência divina redentora. Ambas compreendem o ser humano como unitário e transcendente.

A fé cristã tem sua origem e fundamento em Jesus Cristo, o Ressuscitado, mas também em Jesus de Nazaré. A relação dialogal de Deus com o ser humano passa pela corporeidade, pela condição humana em sua totalidade. O mistério da encarnação nos atesta que Jesus foi um verdadeiro ser humano. Nas Sagradas Escrituras, especialmente em Gênesis, após a criação, Deus maravilha-se diante do ser humano recém-criado juntamente com as outras obras porque “era muito bom” (cf. Gn 1, 31).

A superação real do dualismo (evidentemente, não da dualidade) só é possível a partir da experiência unitária básica do ser humano como pessoa. A partir deste dado, certamente pré-filosófico, deve ser desenvolvida uma articulação ou relação de integração-inclusão entre os

aspectos ou dimensões do humano respeitando, contudo, as diferenças existentes entre eles (RUBIO, 1989, p. 284).

A experiência do reconhecimento da dignidade e da liberdade humana se realiza através da relação de Deus com o ser humano na história, porém transcendendo-a. A raiz bíblica de nossa tradição cristã tem presente a beleza e a dignidade do ser humano considerado de forma integral e nas suas relações com Deus, com o outro e com o universo. Vimos que esta é também a perspectiva da psicologia transpessoal.

A co-humanidade constitui um aspecto fundamental da abertura ou transcendência própria da pessoa. Na perspectiva bíblico-cristã, o ser humano é chamado a se decidir em face da proposta de Deus. Na relação com Deus, o ser humano é revelado como um ser de diálogo e da resposta em face da interpelação dos outros seres humanos. A revelação do Deus trino ressalta a maneira ainda mais profunda até que ponto a relação é constitutiva do ser humano. Criado à imagem do Deus solidário, a real humanização passa pelo desenvolvimento da relação pessoal (Deus, outros seres humanos). Em Jesus Cristo, modelo e cabeça da nova humanidade, a relação com os irmãos é vivida no amor-serviço solidário (RUBIO, 1989, p. 375).

Portanto, neste artigo, visamos evidenciar que tanto a antropologia transpessoal quanto a antropologia cristã reconhecem o ser humano, corpo e alma, de forma unitária e autotranscedente. Na transpessoal, a possibilidade da transcendência está relacionada à expansão da consciência, que faz o ser humano sentir-se um com todo o universo, e consequentemente a sua realização plena acontece dentro deste movimento. Na antropologia cristã, a sua abertura à solidariedade, à sua capacidade de sentir-se parte da comunidade humana e criatura como todas as outras numa relação dialogal com Deus é o que leva, paradoxalmente, a transcender-se a si mesmo, uma vez que é Deus que vai ao seu encontro e habita no seu interior. E também neste movimento, ele sente-se plenamente realizado como pessoa.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Maribel Oliveira; FREIRE, Jane Luci Ornelas. A formação integral do ser humano à luz das ideias de Ken Wilber e a prática educativa. *Revista Educação Online*, Rio de Janeiro, n. 38, set-dez 2021, p.357-375. Disponível em: <http://educacaoonline.edu.puc-rio.br/index.php/eduonline/article/view/937/335>. Acesso em 29 set. 2022.

BAUER, Johannes B. *Dicionário de Teologia Bíblica*. São Paulo: Loyola, 1973. Vol II.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 31ª ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. Loyola-Paulinas, 2004.

MCKENZIE, John. *Dicionário Bíblico*. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

PAGOLA, José Antônio. *Jesus, aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PARIZI, V. G. Psicologia transpessoal: algumas notas sobre sua história, crítica e perspectivas. *Psicologia Revista*, v. 15, n. 1 (2014), p. 109–128. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/18098>. Acesso em: 28 set.2022.

SALDANHA, Vera. *Psicologia Transpessoal*. Editora Unijuí, 2020. E-book. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9786586074321/>. Acesso em: 29 set. 2022.

TREVISOL, Jorge. *Educação transpessoal: um jeito de educar a partir da interioridade*. São Paulo: Paulinas, 2008

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1989.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

LORETZ, Oswald. As linhas mestras da Antropologia Veterotestamentária. In: SHREINER, J. (org). *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2004.

SUTICH, Anthony J. Algumas considerações a respeito da psicologia transpessoal. In: WEIL, Pierre Et al. *Pequeno tratado de psicologia transpessoal: mística e ciência*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 23-35

WEIL, Pierre. *A consciência cósmica: introdução à psicologia transpessoal*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

WOLFE, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1975.

Padecimento humano: uma proximidade humanizada

Paulo Henrique Laurêncio¹

Resumo: Diante do sofrimento do doente, há muitas tentativas de tornar o momento menos pesado. Profissionais da saúde ou ministros religiosos, ao visitarem os adoecidos, fazem afirmações que muitas vezes reforçam mentalidades que associam o sofrimento a uma punição ou vontade divina. Por meio de pesquisa bibliográfica, busca-se aqui, a partir da obra da teóloga Dorothee Sölle, mostrar que empatia e compaixão, dentro da concepção cristã, é caminho mais eficaz na acolhida do padecente, evitando afirmações que beiram o sadismo teológico.

Palavras-chave: Sofrimento. Apatia. Proximidade. Teologia. Dorothee Sölle

INTRODUÇÃO

Este artigo é fruto de uma pesquisa que trabalhou o padecimento humano a partir do olhar de profissionais da saúde e outras pessoas que mantêm proximidade com doentes em situações críticas de saúde. Assim, tem por objetivo oferecer uma reflexão desenvolvendo um ponto essencial destacado da pesquisa principal, a saber, a aproximação e formulações feitas por profissionais da saúde e ministros religiosos quando vão visitar pessoas adoecidas. Isso se mostrou necessário já que os próprios profissionais reconhecem que, diante do sofrimento dos pacientes, sentem dificuldade de ajudá-los além do seu saber técnico. E mesmo os religiosos, majoritariamente cristãos, costumam emitir comentários referentes à experiência de sofrimento de seus assistidos com sérias consequências teológicas e existenciais. Por isso, este artigo, mais que respostas, deseja trazer uma reflexão sobre esse tema para ajudar que essa aproximação tão cara aos adoecidos seja o mais humanizada possível. Para isso, elegemos, dentre os autores presentes na pesquisa, a colaboração de Dorothee Sölle, a partir de seu livro *Sofrimento*, para desenvolver este trabalho.

Quanto ao método, trata-se de uma pesquisa bibliográfica, feita a partir da teóloga alemã Dorothee Sölle, já que seu pensamento se mostra bastante relevante e atual, apesar de ter sido escrito há algumas décadas. Para ajudar a contextualizar melhor alguns casos pertinentes ao tema, como, por exemplo, a percepção dos profissionais da saúde, teremos como referência pontual também outras publicações consultadas no decorrer da pesquisa.

E para que sejam atingidos seus objetivos, o trabalho será dividido em três partes. Em um primeiro momento, o problema em questão será apresentado com mais detalhes para favorecer sua contextualização. Em seguida, a partir de Dorothee Sölle, serão trabalhadas as dificuldades de formulação do sofrimento e as questões teológicas que a envolvem. E por fim, a partir da mesma autora, buscar oferecer propostas de uma aproximação mais humanizada de pessoas padecentes.

¹ Formado em direito, pela Faculdade Dom Hélder e em filosofia, pelo ISTA. Graduando em teologia pela FAJE. Bolsista do PIBIC (CNPq). E-mail: paulolaurencio@yahoo.com.br

1 O DESAFIO DE TESTEMUNHAR A DOR

Como se pode constatar em muitas culturas, também no caso de nossa cultura cristã ocidental, e como é apontado por diversos autores, não é raro a tendência de se associar o padecimento humano, inclusive a partir de um sofrimento físico devido ao adoecimento, a uma falta ou pecado. David Le Breton, especialmente em sua obra *Antropologia da Dor*, ajuda-nos em vários momentos a perceber como as culturas, cada uma ao seu modo, muitas vezes tendem a vincular o sofrimento a falta cometida (LE BRETON, 2013). Dentro do mistério do mal no mundo, que sempre desafiou tradições religiosas e pensadores a buscarem uma resposta, essa realidade nos desafia existencialmente também a partir do adoecimento.

Dentro do processo de elaboração da dor, que mais à frente veremos a partir de Dorothee Sölle, existe o momento em que o paciente se pergunta por que razão, dentre tantas possibilidades e pessoas, isso acontece exatamente a ele e daquele modo. E outros muitos questionamentos se seguem até o fim da experiência, que pode se dar com a morte (SÖLLE, 1996, p.161-162). Diante do doente e de suas perguntas tão graves, encontram-se muitas vezes os profissionais da saúde e também ministros religiosos, sejam eles ordenados ou não.

Acontece que, seja pela falta de formação do profissional, cujo despreparo é percebido pelo que falam ou mesmo deixam de falar (SILVA, 2016, p.2-4), seja por causa do tipo de formação do ministro religioso, esse momento tão fundamental do processo terapêutico da pessoa acometida fica comprometido ou mesmo mutilado. Isso se dá porque, embora a elaboração seja feita pela própria pessoa que sofre, a presença humana nesse momento faz imensamente a diferença. As testemunhas, como uma presença qualificada, nesse momento em que o sofredor vai ao encontro de significado, ainda que sem uma resposta racionalmente sistematizada, pode favorecer o processo de elaboração do doente, desde a fase de isolamento e mudez até a fase de transformação e aprendizado (SÖLLE, 1996, p. 82-83). Até mesmo, porque “tornar-se forte na dor vem a ser adquirir a força daqueles que se fizeram solidários” (SÖLLE, 1996, p 54), souberam e tiveram a oportunidade de fazer essa experiência de com-padecimento.

Qual o problema então? O grande problema com o qual fomos nos deparando durante a pesquisa e sobre o qual bem nos ajuda a refletir Sölle, é que, além de certo silêncio (num sentido negativo, de ficar estático e conformista), a grande maioria das formulações dentro de nosso contexto esbarra em um cristianismo que lida com o sofrimento numa perspectiva dolorista ou mesmo com uma visão sádica de Deus (SÖLLE, 1996, p. 9).

Na tentativa de se dar uma resposta àquele sofrimento vivenciado, às vezes a partir do próprio doente, mas reforçado por seus acompanhantes no leito de um hospital, respostas como “é Deus que assim quer”, “é preciso sofrer para entrar no céu”, ou como os amigos de Jó afirmando “você deve ter feito algo errado para estar nessa situação!”, vão ganhando espaço. E aqui nos perguntamos se não seria possível uma elaboração, religiosa e humanamente, mais saudável e que valorize o ente sofredor e o momento vivido, positivamente. Mas antes de

buscar algumas luzes, queremos desdobrar um pouco mais esse tipo de teologia, considerando o pensamento da teóloga alemã Dorothee Sölle.

2 A VISÃO “CRISTÃ” DO SOFRIMENTO

Assim como acontece em boa parte do ocidente, nossa sociedade é majoritariamente cristã e carrega consigo virtudes e vícios dessa tradição adquirida no correr dos séculos. Deste modo, muitas de nossas elaborações sobre as grandes questões da vida passam por uma visão marcadamente judaico-cristã. A dificuldade é que a própria visão cristã sobre muitos elementos acabou sendo deturpada por diversos motivos no decorrer da história, e por isso, hoje, é preciso muitas vezes purificar certas ideias. Isso acontece no que se refere à visão cristã do sofrimento.

Não se pode negar que um dos eventos mais marcantes e significativos do cristianismo seja de fato a forma como Jesus foi morto e, a partir daí, como os primeiros cristãos deram sentido àquele tipo de morte, tão violenta. Sölle chega a dizer “que a religião cristã expressa uma incomensurável afirmação do sofrimento, mais forte do que se consta existir em outras cosmovisões, em cujo centro não se encontra o símbolo da cruz” (SÖLLE, 1996, p.115). Se não se pode, por um lado, ignorar a cruz que reside em lugar central no cristianismo, por outro lado, uma leitura pouco atenta acabou nos levando a tradições doloristas e cheias de conformismos. Dorothee Sölle nos ajuda a refletir, para evitar um masoquismo que acha que quem salva é o sofrimento e não o amor para o qual essa cruz aponta. Em sua crítica ao masoquismo cristão, um dos temas de seu livro *Sofrimento*, ela afirma que:

no entanto a cruz não é nem um símbolo a manifestar o vínculo de Deus Pai com seu Filho, nem um símbolo do masoquismo, ou do qual o sofrimento teria necessidade para certificar-se do amor. É sobretudo um símbolo da realidade. O amor não precisa da cruz, porém de fato vai ele dar na cruz (SÖLLE, 1996, p.169).

Interessante que, se a autora nos ajuda a ler melhor certa tendência masoquista no modo como muitos cristãos leem sua própria história de dor a partir da dor e sofrimento de Jesus, ela também parece pesar mais a respeito do que muitos teólogos fazem reforçando essa visão, promovendo um verdadeiro sadismo. Ela inclusive acrescenta que

inúmeras são as tentativas religiosas de interpretar o sofrimento. A problemática reside menos na interpretação existencial do sentido dado pelas pessoas às suas dores do que na sistematização teológica posterior, desrespeitosa para com o sofrimento, que ainda não recebeu designação e classificação (SÖLLE, 1996, p.28).

Ao passar à crítica do sadismo teológico, Dorothee Sölle nos ajuda a aprofundar o tipo de elaboração que muitas vezes é feito à cabeceira de um doente no hospital. A formulação de um certo masoquismo vivido numa perspectiva existencial pelo doente se torna

extremamente danosa quando propagada de forma sistemática, como visão teológica, já que traz em cena um Deus sádico que goza com o sofrimento do sofredor (SÖLLE, 1996, p.30). E nessa linha, ela ainda afirma:

não se pretende sugerir que o sadismo teológico contenha diretrizes de comportamento. Certamente, contudo, inicia pessoas em esquemas mentais que têm como normal o comportamento sádico e nos quais é adorado, reverenciado e amado um ente cujo radicalismo, intencionalidade plena e dureza máxima envolve a destruição. A consequência extrema do sadismo teológico é a adoração do carrasco (SÖLLE, 1996, p.35).

Vamos vendo, no entanto, que o Deus de Jesus tinha um lado, e esse lado não era o dos algozes. Por isso, determinados esquemas de pensamento, doloristas e sádicos, tão presentes nos hospitais e ambientes em que padece o ser humano, precisam ser revistos e purificados. Mas vale ainda trazer um elemento fundamental nessa dinâmica de relação com o sofrimento. Se há, de um lado, um modo masoquista de se encarar o sofrimento na vida, há também uma outra forma muito atraente nos dias de hoje e mesmo com o auxílio da biomedicina, que é a busca de se afastar a todo custo de qualquer tipo de sofrimento.

É fundamental trazer essa reflexão considerando a importância das relações humanas na vivência do padecimento, e a fuga completa de todo sofrimento leva à triste realidade da apatia. Dorothee Sölle chama a atenção ao fato de que essa forma de lidar com o sofrimento, apática, leva a uma insensibilidade com o próprio padecimento e consequentemente à incapacidade de perceber o sofrimento dos outros (SÖLLE, 1996, p. 48-49). A autora aprofunda a questão a partir da visão de Deus que, para muitos, é um Deus incapaz de sofrer, e se faz insensível aos clamores dos seres humanos. Essa concepção leva ao homem mudo, que tem seus desejos mais profundos reduzidos ao silêncio (SÖLLE, 1996, p. 84-86). Embora esteja em completa desconformidade com o Deus bíblico, que é um Deus apaixonado, o Deus apático ganhou espaço no mundo cristão:

a crítica da apatia pós-cristã seria incompleta se silenciasse sobre toda uma longa preparação de apatia cristãmente ensaiada e teologicamente fundamentada. Embora a censura que mais comumente se faz ao cristianismo tenha por alvo sua impregnação masoquista e a sua apoteose ao sofrimento inevitável, é admissível que a censura da apatia que se poderia denominar ‘cristianismo sem dor’ se aplique mais propriamente aos dias de hoje (SÖLLE, 1996, p. 50-51).

A apatia pós-cristã acima apresentada, juntamente com a concepção masoquista do sofrimento e certas formulações sádicas nos ajudam a compor algumas das mentalidades que dificultam a proximidade humanizada junto à pessoa padecente. Isso acontece porque as principais testemunhas do sofrimento da pessoa doente não estão alheias às influências de tais mentalidades que constantemente nos rodeiam. É nessa perspectiva que, como último

passo de nossa reflexão, ainda a partir do pensamento de Dorothee Sölle, gostaríamos de oferecer possibilidades que nos ajudem a encontrar equilíbrio dentro de um tema tão presente e ao mesmo tempo tão desafiador.

3 EMPATIA E SOLIDARIEDADE NO SOFRIMENTO

A partir do que foi apresentado, fica evidente que na perspectiva do padecimento humano ao menos dois pontos precisam ser considerados para que se possa fazer um caminho mais humanizado. Um primeiro ponto se refere ao afastamento da sistematização sádica, esta que tira o humano do centro e apresenta um Deus que parece querer o sofrimento, e que leva ao desejo de sofrimento por parte da pessoa como caminho necessário de salvação. O segundo é que na vivência do padecimento, a apatia se mostra completamente em desacordo com o processo de humanização, pois faz as pessoas insensíveis, cegas e a mudez impede toda e qualquer formulação rumo ao sentido e à transformação. É a partir, basicamente, desses dois pontos que gostaríamos de oferecer luzes para os desafios que apresentamos.

Assim, em um primeiro momento, abandonando a imagem do Deus sádico, é preciso que as pessoas que se colocam ao lado dos padecentes sejam capazes de favorecer uma visão mais honesta de Deus, do Deus de Jesus. E este não está nunca do lado do carrasco. Dorothee Sölle nos recorda que, no patíbulo, o Deus de Jesus se faz vítima com as vítimas (SÖLLE, 1996, p. 153). Sölle faz questão de evidenciar, inclusive, a perspectiva afirmativa que o cristianismo tem da vida, com um Deus amante da criação. Daí que a aceitação nesse contexto passa longe do conformismo próprio da apatia, mas antes se refere a esse sim dado por Jesus inclusive à vida padecente, enferma, frágil. O sim à vida assume suas dimensões integralmente, e nessa linha, afirma ser

uma tentativa de visualizar a vida toda como plena de sentido e configurá-la como felicidade. É afirmação infinita de verdade finita. O Deus que é amante da vida não quer o sofrimento dos homens, também não como meio pedagógico, e sim a sua felicidade (SÖLLE, 1996, p. 116).

Depois, vencidas as elaborações que tenham Deus como aquele que ame o sofrimento, e que a partir daí leve a uma dinâmica masoquista para agradar esse tal Deus, é preciso também oferecer uma resposta à tentadora ideia de abolir todo o sofrimento. Deus não é sádico e nem apático, não é surdo aos clamores humanos nem quer que o sofredor se aniquile na mudez e no isolamento. Então, pode-se trilhar um caminho, compartilhado, solidário, de aprendizagem com o sofrimento, e não de completa negação. “O sofrimento agudiza a sensibilidade para a dor do mundo. É capaz de ensinar-nos a implantar um amor aprimorado, extensivo a tudo quanto existe” (SÖLLE, 1996, p. 132).

E vale destacar que, já no início de sua obra *Sofrimento*, Dorothee Sölle chama a atenção para o fato de que não são as pessoas inatingíveis e inabaláveis que oferecem a mão diante do sofrimento social, diante do sofrimento dos outros; não são os imunes que atuam diante do

padecimento. Ela diz isso exatamente porque a apatia, essa incapacidade para o sofrimento, torna insensível, mata a capacidade humana de gerar transformação (SÖLLE, 1996, p. 10). E por isso ela afirma, não ao Deus da apatia pós-cristã, mas sim àquele que se faz vítima com as vítimas, pois

são precisamente aqueles que experimentam a força dos fracos no sofrimento que integram o sofrimento em sua vida, cuja meta mais alta já não é passar pela vida sem sofrimento; são precisamente eles que estão aí para os outros, para aqueles que inadvertidamente passaram a ser crucificados numa vida sem sentido (SÖLLE, 1996, p. 154).

O resgate do Deus cristão faz encontrar, inclusive nas Sagradas Escrituras, um Deus apaixonado, que se comunica e se implica, um Deus encarnado na história humana. Assumindo a realidade de fragilidade e de vulnerabilidade, descobre-se a força transformadora através do padecimento. Trata-se da vitória sobre o isolamento e da abertura daqueles que se fortaleceram por causa da solidariedade, da capacidade de com-padecimento.

CONCLUSÃO

Contudo, diante do sofrimento presente na vida das pessoas, permanecemos incapazes de dar uma resposta categórica sobre a verdade e a causa de tudo. Isso, porém, nem nos permite o fechamento em atitude de mudez e, muito menos, partir para afirmações inconsequentes que desconsideram a dignidade humana desse processo humanizante que é o padecimento.

Considerando o quanto é humana a capacidade de padecer, em oposição à apatia, e o quanto o Deus cristão assumiu a humanidade, as testemunhas do processo de padecimento de pessoas enfermas, sejam elas profissionais da saúde ou ministros religiosos, precisam ter essa consciência presente. A afirmação da vida, a aceitação não conformista do sofrer, a solidariedade apontam caminhos, ainda que o sofrimento permaneça um mistério.

O sofrimento, longe do sadismo, pode ensinar a força do amor, e as testemunhas do que vive o adoecido num leito de hospital, por exemplo, podem tornar esse processo um caminho marcado por uma presença cheia de empatia e compaixão. Essas presenças junto ao doente podem favorecer o adoecido, ainda que o processo de elaboração da dor e do sofrimento seja intransferível, a ir passando do estágio de isolamento e mudez para o questionamento e enfim à expressão transformadora, muitas vezes identificáveis na oração essencialmente dialogal.

REFERÊNCIAS

LE BRETON, David. *Antropologia da dor*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2013.

SILVA, Brener Santo et al. Percepção de equipe de enfermagem sobre espiritualidade nos cuidados de final de vida. *Cogitare Enfermagem*, v. 21, n. 4 (2016). Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/cogitare/article/view/47146> Acesso: 24/07/2022.

SÖLLE, D. *Sofrimento*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1996. Tradução de Antônio Estevão Allgayer.

INTERDISCIPLINAR

Tecnologia digital e o habitar conectivo

Eligelson Lima Barroso¹

Resumo: O conceito de habitar, retirado das conferências de Martin Heidegger (1889-1976) na maturidade, estabelece uma relação muito própria com o *ser-aí* heideggeriano. A questão do ser permeou o centro da filosofia do autor na obra *Ser e Tempo*. O Heidegger da maturidade traça novos caminhos para a sua antropologia. Não se trata mais do ente que se pergunta pelo ser, mas é o próprio ser que se concebe como ente que ora se revela e ora se oculta. O novo habitar conectivo, a partir da perspectiva heideggeriana, é fruto das atuais estruturas dos ambientes de rede que formam o habitar como um lugar dinâmico, interativo, conectivo e reunidor. Pois ele se constitui a partir da identidade, ou seja, quando pensamos o habitar de alguma forma já estamos habitando, e assim estão impressas em nosso interior as formas do verdadeiro habitar, que uma vez externalizadas organizam-se nos ambientes em que vivemos.

Palavras-Chave: Habitar. Quadratura. Redes digitais. Igreja. Cultura do encontro. Heidegger

INTRODUÇÃO

O habitar relaciona-se diretamente com um construir que está originalmente ligado ao produzir. A partir de sua evolução, o homem aprendeu a observar o ambiente que o cercava e assim perceber a necessidade de construir lugares para a proteção da chuva, do frio e do perigo externo. A relação entre homem, ambiente e técnica procede de um habitar que é formado pelas interações e percepções desse homem que deixa de ser um errante e passa a fixar-se em lugares construídos com base nas suas necessidades.

O termo habitar, a partir da filosofia, é refletido com base em diferentes compreensões, entre essas está a perspectiva heideggeriana que apreende o sentido de habitar relacionando-o com o próprio ser-no-mundo. A questão do ser, na filosofia de Heidegger, perpassa todo o itinerário ontológico, metafísico e epistemológico. Pensar o ser é pensá-lo por meio de sua essência em uma relação com o mundo. Tendo como premissas essas características próprias do pensamento heideggeriano, o conceito de habitar inclui-se nessa dinâmica de refletir a respeito de um ser que habita determinado lugar, sendo ele mesmo a própria essência que constrói e dá sentido ao habitar.

Mas o que seria o habitar? Habitar, nesse sentido, assume um significado de residir e construir um lugar de permanência. O homem consegue habitar diferentes lugares sem necessariamente residir nesses locais (HEIDEGGER, 2018). Há uma diferença entre residir em um local e morar em outro, dirá Heidegger. No entanto, essa dinâmica passa pela primeira aceção da noção de habitar, ou seja, o construir a habitação. Existem construções que não são habitações, mas o homem também as habita. “[...] Habitar seria, em todo caso, o fim que

1 Graduated in Philosophy by the Faculty Paulus of Communication (FAPCOM), graduating in Theology by the FAJE. Editor of the Journal of Catechesis *Ecoando* and Editor of the liturgical leaflet *O Domingo* - Mass with children, by the Editora Paulus. E-mail: eligelson@paulus.com.br

se impõe a todo construir. Habitar e construir encontram-se, assim, numa relação de meios e fins [...]” (HEIDEGGER, 2018, p.126). Porém, o termo, na concepção heideggeriana, assume outro valor sem desconsiderar a referência mais usual. O que Heidegger pretende é mostrar que o habitar, que tem por finalidade o construir para residir, vai muito além do que simplesmente considerá-los meios e fins. “[...] Construir não é, em sentido próprio, apenas meio para uma habitação. Construir já é em si, habitar. [...]” (HEIDEGGER, 2018, p.126). Ao fazer a distinção entre o construir e a habitação, o filósofo alemão pretende dizer que ambos, de algum modo, estão contidos em algo ainda maior.

1 A CONSTITUIÇÃO DO HABITAR E A RELAÇÃO COM O *ICH BIN*

O habitar, como resultado de um aspecto essencial do ser, é evidenciado por Heidegger em sua busca pela origem etimológica da palavra. Referindo-se ao habitar, ele observou que a ele estava intrinsecamente ligado o construir². Por isso, a importância de apresentar o que é esse construir que faz parte desse habitar. “O que diz então construir? A palavra do antigo alto-alemão usada para dizer construir, ‘buan’, significa habitar. Diz: permanecer, morar. [...]” (HEIDEGGER, 2018, p.126). Com isso, Heidegger chega à compreensão de que o construir é um habitar e não só um simples habitar como moradia, mas um habitar que se liga à essência do “eu sou” (*ich bin*). “[...] Construir significa originariamente habitar. Quando a palavra *bauen*, construir, ainda fala de maneira originária diz, simultaneamente, que amplitude alcança o vigor essencial do habitar. [...]” (HEIDEGGER, 2018, p.127). Em relação ao que a própria palavra fornece, a essência desse “eu sou” consegue construir o habitar num movimento de dentro para fora, ou seja, quando o homem constrói ou pensa o construir já está habitando.

Nesse sentido, a constituição do habitar heideggeriano passa pela constituição do *ich bin*, pois o homem traz em sua própria identidade, de ser lançado no mundo (*Dasein*), o próprio habitar que vai se materializando no lugar, que esse homem escolhe para fixar-se, pela ação do habitando, isto é, uma certa capacidade de imprimir no lugar ou na coisa a sua própria marca. “Não há mundo sem *Dasein*, não há *Dasein* sem mundo. Lançado no mundo todo, o *Dasein* é. [...]” (FRAGOZO, 2012, p.513). A partir dessa perceptiva que insere o ser como aquele que já traz o sentido e a forma do habitar, em si, reforça-se a concepção heideggeriana do “eu sou” que não deixa de estar vinculado com a significação da linguagem e, ao mesmo tempo, com o sentido da presença do ser no mundo.

No entanto, a afirmação do *Dasein* coloca-se a título de exemplificação de um “eu sou” que é e, portanto, está no mundo, porém, faz-se importante ressaltar que “[...] na fase do segundo Heidegger, [...] o que se prioriza não é mais o *Dasein* como ente que questiona o sentido do ser, [...], mas é o Ser mesmo que [...] se revela e se esconde ao mesmo tempo, nos entes [...]” (BATISTA, 2007, p.2). Dessa forma, no segundo Heidegger, ocorre uma certa mudança no modo de organizar e ordenar o seu pensamento.

2 Este texto faz parte do trabalho de conclusão do curso de Bacharelado em Filosofia: *Técnica e instrumentalidade na comunicação digital católica: uma reflexão Heideggeriana*. Realizado pela Faculdade Paulus de Comunicação (FAPCOM) em 2019.

1.1 AS ACEPÇÕES DO TERMO CONSTRUIR NA FORMAÇÃO DO HABITAR

O ser humano é capaz de constituir o próprio habitar e sobre esse repousa a sua essência. O modo como sou é também o modo como estou habitando, afirma o filósofo alemão ao mencionar: “[...] A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar. [...]” (HEIDEGGER, 2018, p.127). No que diz respeito ao construir, que é a base do habitar, Heidegger distingue duas acepções para a mesma palavra.

Existe um construir, segundo o filósofo, com a função do cultivo, da preservação e do cuidado. “[...] A palavra *bauen* (construir), porém, significa ao mesmo tempo: proteger e cultivar, a saber, cultivar o campo, cultivar a vinha. [...]” (HEIDEGGER, 2018, p.127). Esse construir, no sentido de cultivar, vem do latim *colere*, ou seja, cultura. A segunda acepção da palavra construir vem do sentido de edificação, *aedificare*, isto é, capacidade de construir coisas que necessitam de uma certa produção. “[...] A construção de navios, a construção de um templo produz, ao contrário, de certo modo sua obra. Em oposição ao cultivo, construir diz edificar. [...]” (HEIDEGGER, 2018, p.127). As duas acepções estão igualmente corretas, dirá Heidegger, porque pertencem ao mesmo habitar.

Desse modo, o construir passa a estar estreitamente ligado ao construir desse habitar. A construção pode se dar por um cultivo que resguarda o que existe e se produz por si ou na edificação de lugares que possibilitam ao homem sua capacidade de se constituir num ser que habita. Heidegger, dessa maneira, consegue conceitualmente reunir duas concepções que são normalmente pensadas como um meio para conseguir um determinado fim. “[...] Não habitamos porque construímos. Ao contrário. Construímos e chagamos a construir à medida em que habitamos, ou seja, à medida que somos como aqueles que habitam [...]” (HEIDEGGER, 2018, p.128). O habitar só é possível porque o homem imprime sua identidade no lugar a partir da essência do “eu sou” e com isso o construir se define como aquele que permite que o ser construa o seu habitar essencial na coisa mesma.

1.2 A QUADRATURA HEIDEGGERIANA: A DINÂMICA DE INTEGRAÇÃO DO HABITAR

O ser no conceito de habitar liga-se ao termo habitando que implica em um permanecer que se estende. Em relação a isso, Heidegger apresenta o segundo conceito importante para a compreensão do habitar que é a constituição da quadratura. Ela, segundo o filósofo, propõe a reunião integradora de terra, céus, divinos e mortais. A proposta da quadratura é justamente aproximar e integrar realidades diversas, mas que estão juntas e, de certo modo, encontram sentido no habitando. “Chamamos de quadratura essa simplicidade. Em habitando, os mortais são a quadratura. [...] Os mortais habitam resguardando a quadratura em sua essência. [...]” (HEIDEGGER, 2018, p.130). Dessa forma, a proposta da quadratura heideggeriana é sempre buscar reunir e integrar terra, céus, divinos e mortais.

E assim constituem-se em elementos distintos, mas que podem se integrar pelas estruturas edificadas por um construir que em si mesmo é o próprio habitar. Por conseguinte,

a segunda acepção do construir edifica a coisa/objeto que, segundo Heidegger, não se trata simplesmente de um objeto que possui uma função comum como outros objetos, mas sim numa coisa que a partir de sua edificação/construção é capaz de reunir e integrar elementos que não estariam associados se não houvesse uma estrutura que funcionasse como a coisa integradora, ou seja, a coisa que abriga a quadratura.

O exercício de reunião integradora da quadratura também está na coisa. O conceito de coisa, para Heidegger, faz parte dessa dinâmica de integração, ou seja, uma realidade que ultrapassa o objeto que se intitula por coisa, pois ela tem a capacidade de recolher, reunir as diferenças na coisificação. A coisa como objeto deixa de lado sua realidade puramente instrumental para se juntar à quadratura. Pois é na quadratura que a coisa reúne terra, céus, divinos e mortais. A integração, nesse sentido, passa pela existência da coisa. Heidegger, exemplificando melhor essa interação, menciona o exemplo da ponte sobre o rio: “[...] A ponte não apenas liga margens previamente existentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens. [...]” (HEIDEGGER, 2018, p. 131). Nesse exemplo, o filósofo busca enfatizar a função da ponte como coisa que é a capacidade de reunir o que até então são extremidades. A coisa, em si mesma, pode ser compreendida, dentro da dinâmica do construir, como edificar, uma passagem ou até mesmo um canal com a função de unir, extremidades e reunir o que está aparentemente disperso.

Além disso, outro elemento importante que se integra na quadratura e possui uma relação com a “coisa” é a dimensão do sagrado que no *Geviert* está representado pelos divinos. “[...] A sacralidade, ao invés de ter sua fonte numa transcendência apartada e bem distante do mundo, dá-se na intimidade mesma da fenomenalidade em que se expressa o mundo por meio da ‘coisa’. [...]” (BATISTA, 2007, p.1). Assim sendo, o sagrado para o *Geviert* heideggeriano acompanha seu movimento de integração e, assim, não está numa dimensão transcendente, mas se expressa no mundo por meio da materialidade da coisa. Heidegger compreende que o sagrado não está na transcendência como representado na tradição judaico-cristã porque ele se integra na simplicidade da quadratura e, assim, pode constituir uma presença no mundo dos entes porque está acontecendo como coisa. “[...] O sagrado, que não se dá em uma dimensão transcendente e atemporal, tem como horizonte ‘quatro’ elementos: a terra, o céu, os mortais e os imortais (deuses). [...]” (BATISTA, 2007, p.2). Ou seja, o sagrado se coisifica na realidade da quadratura.

Todos os pressupostos elencados fazem parte de uma estrutura conceitual que caracteriza o próprio habitar. Nele todas as realidades distintas se integram pelo movimento da reunião dos quatro elementos. Eles se determinam na unidade e na objetividade da “coisa” cuja função é abrigar esse movimento integrador. No entanto, quando se fala explicitamente do conceito de coisa, como mencionado anteriormente, na visão heideggeriana, constitui-se em um objeto para além de sua simples função objetiva. Heidegger especifica que só é possível compreender a coisa, em si mesma, pela linguagem poética, pois a racionalidade, a cientificidade, não conseguem *des-abrigar* esse objeto para além da sua realidade material. Contudo,

é a própria coisa em sua realidade objetiva e, por que não dizer, concreta, que permite ao sagrado/deuses integrar a quadratura.

Assim, por fazer parte de uma dimensão integradora, o sagrado se manifesta não necessariamente num espaço como um templo, mas aonde o próprio homem habita. Nesse sentido, retoma-se o conceito de habitar, segundo o *ich bin*, o “eu sou”, presente no interior do homem, que uma vez externalizado constrói o habitar. No entanto, esse habitar não se constitui, especificamente, no construir, mas o homem já o traz em seu ser, em seu *ich bin*. “[...] Para alcançar o sagrado, o homem não tem que erigir para si nenhum templo, mesquita ou igreja, pois ele se dá lá onde o homem habita ‘mora’, isto é, [...] no seu modo de existir no mundo. [...]” (BATISTA, 2007, p.2). O sagrado, para Heidegger, não está ligado à transcendência divina, mas ao modo como ele se torna presente como ente na coisa. E assim, coisificado, é capaz de reunir-se junto aos quatro modos que constituem o *Geviert*. “[...] Cada uma das instâncias dessa quadruplicidade é inextrincavelmente conectada com todas as outras em uma mútua pertença, já que cada uma das quatro não pode ser pensada sem a outra. [...]” (TEIXEIRA, 2006, p.78). Nesse sentido, tanto a dimensão do sagrado, que em Heidegger constitui os divinos, quanto os demais elementos que formam a quadratura com sua simplicidade, todos só podem ser compreendidos, diante dessa relação de conjunto que forma a quadratura.

2 A NOVA COMPREENSÃO DAS REDES: O HABITAR CONECTIVO

Heidegger propõe uma reflexão que marca o habitar, representado a partir das formas do construir e alicerçado sobre a quadratura, como um importante modo de integração que se realiza na reunião do ser com o mundo. Essa perspectiva heideggeriana pode ser manifestada acerca da concepção contemporânea das relações conectivas das redes (internet). Isto é, a questão da rede conectiva como o novo habitar. Vários autores têm estudado isso, como Massimo Di Felice e Pierre Levy.

2.1 A CONDIÇÃO HABITATIVA DAS REDES DIGITAIS

A condição habitativa da rede é uma das reflexões de Massimo Di Felice quando se propõe a discorrer sobre o ambiente das redes como formas de ecologias transorgânicas. Para ele “[...] A emergência de tal mudança tem origem em uma importante e qualitativa alteração ecológica, desencadeada pelo advento das recentes formas comunicativas de conexão [...]” (DI FELICE, 2017, p.223). O desenvolvimento das redes de comunicação, bem como a própria internet, e a constituição de ambientes digitais proporcionam uma expansão das realidades exteriores e interiores. Essa nova realidade conectiva integra-se à dimensão ecológica que agrega as interações dos seres vivos, espaços, culturas e tecnologias.

O aparato da rede proporciona uma melhor interação com o ambiente externo, referenciado por estruturas conectivas. “[...] formas artificiais de inteligência [...] começaram [...] a colocar em rede a biodiversidade, os territórios [...] inaugurando inédita condição habitativa conectiva [...]” (DI FELICE, 2017, p.223). A dimensão que as redes de conexões alcançaram,

proporcionaram uma reunião de todos os elementos presentes no mundo. Nada está fora do alcance dessas estruturas, pois elas reúnem e integram sistemas ecológicos, territórios, pessoas etc. A capacidade integrativa das redes com os ambientes externos faz parte de uma nova interpretação dessa relação que subsiste apoiada na reunião de fundamentos distintos, mas que, de algum modo, interagem mutuamente numa associação.

A nova forma de olhar para o habitar conectivo, a partir da observação das estruturas das redes e das formas do ambiente externo, não podem mais corresponder à primeira aceção que os conceituava na lógica de um pensamento dualista e os concebia como duas realidades distintas e opostas (real x virtual). As novas interpretações consideram que não existe uma separação entre o mundo real e o virtual, pois todas as estruturas que integram e formam as redes conectivas não estão colocadas em uma dimensão desmaterializada. Mas sim, para que as redes e os ambientes conectivos subsistam, eles precisam estar, em menor ou maior grau, vinculados à terra e, portanto, ao ambiente, formando, assim, uma única relação. Dessa maneira, as conexões instantâneas funcionam porque estão vinculadas à existência de minerais, fibras ópticas, satélites e outros materiais que compõem e sustentam as redes em seu funcionamento.

O habitar conectivo torna-se uma realidade única que reúne diferentes elementos. E esses só podem ser compreendidos quando se leva em consideração a associação de cada um a partir da dinâmica da quadrinidade que se atualiza nessa nova relação com as redes. Nas palavras de Levy, “Usamos aqui o termo ‘interfaces’ para todos os aparatos materiais que permitem a interação entre o universo da informação digital e o mundo ordinário. [...]” (LEVY, 2008, p.37). As “interfaces”, mencionadas por Levy, demonstram a interação direta das estruturas conectivas com as estruturas fornecidas pelo ambiente. E, com isso, o sentido do virtual, segundo a distinção filosófica, difere da separação do real. Menciona Levy: “[...] em filosofia o virtual não se opõe ao real, mas sim ao atual: virtualidade e atualidade são apenas dois modos diferentes da realidade. [...]” (LEVY, 2008, p. 47). Levy traz a aceção de virtual, segundo a definição filosófica, para ilustrar que na relação das redes conectivas o habitar externo está extrinsecamente ligado a elas, ou seja, não há oposição entre o existente e o inexistente, mas sim uma relação de atualidade, pois aquilo que não aparece materialmente pode vir à luz, pois já está contido na essência.

Além disso, defende-se uma mudança na própria composição das estruturas conectivas. Para Di Felice, elas não se limitam apenas a veiculação de informações, pois o seu alcance modificou a percepção das ecologias, ou seja, das formas de vida e de interação com o mundo. A mudança de composição faz parte dessa lógica que transforma os ambientes das redes em um novo habitar. A respeito dessa transformação do ambiente das redes, ele observa:

[...] A partir de tais considerações é necessário superar a interpretação exclusivamente informativa das redes digitais e interpretá-las como uma condição habitativa, expressão de um novo tipo de ecologia, não mais natural e não mais externa, capaz de instaurar uma própria forma comunicativa do habitar [...] (DI FELICE, 2017, p.224).

A concepção entra na perspectiva de compreender a estrutura das redes como um habitar que possui, nas suas formas reticulares, componentes da dimensão ecológica sendo transformados em dados. A ecologia reticular é um modo de pensar ecologicamente as redes, ou seja, sua capacidade de transformar o ambiente e as diversas interações a ele pertencentes, em dados. Corroborando para a conceituação de um habitar que passa a ser formado pelas interações conectivas numa relação de conjunto com o ambiente externo, Levy afirma que: “[...]. No centro das redes digitais, a informação certamente se encontra fisicamente situada em algum lugar, em determinado suporte, mas também está virtualmente presente em cada ponto da rede [...]” (LEVY, 2008, p.48). Essa concepção de conjunto, evidenciada nas pesquisas de cibercultura de Pierre Levy, demonstra que as arquiteturas das redes estão presentes e fazem parte de uma mesma realidade.

2.2 AS REDES DIGITAIS E A QUADRATURA HEIDEGGERIANA

Os espaços digitais ou as redes digitais, de modo geral, relacionam-se com essa mudança estrutural e ecológica por sua característica especial que corresponde ao próprio ato da dimensão do digital. Refletir sobre as formas ecológicas conectivas é pensar a respeito das conexões que deixam de ser, simplesmente, operadores sociais e comunicacionais para se transformarem em ambientes de múltiplas relações de todas as esferas da vida. Extensões das realidades originárias em ecologias informativas. A referência do habitar como redes conectivas que transformam as realidades físicas em ecologias digitais é fundamentada no conceito filosófico heideggeriano do *Geviert* (quadratura). Nesse conceito, Heidegger busca romper com as tradicionais linhas filosóficas que tinham na essência e na ontologia uma característica centrada no ser. A quadratura heideggeriana é uma alternativa de pensar numa “ontologia relacional” que agrega e reúne elementos que juntos formam o habitar.

Pensar as redes e consequentemente todas as mídias, com base nessa compreensão, é perceber que as realidades tanto ecológicas quanto técnicas e informacionais se integram em um único conjunto, como a exemplo do conceito da quadratura heideggeriana que reúne terra, céus, mortais e imortais pelo construir do habitar.

Pode-se compreender o ambiente da rede como verdadeiro e atual espaço de múltiplas interações onde se passou a habitar de modo integrador e comunicativo. E assim, as redes, os ambientes digitais, os seres vivos, as coisas etc., são associados e integrados formando uma espécie de rede ecológica digital. Elas constituem um novo jeito comunicativo que se amplia das estruturas originárias para as estruturas digitais em uma transformação que modifica e reintegra seres, tecnologias e coisas. Com isso, destaca-se a existência do novo habitar conectivo referenciado por relações que se organizam em uma dinâmica de integração. O próprio conceito de habitar, a partir da tese heideggeriana, compreende a formação desse habitar como ação que já está presente no interior do ser.

E assim, integra-se ao habitar as redes de conexões que se originam das relações desses elementos que Heidegger denominou de “elementos originários”, pois apresentam o ser em

relação com o mundo. Uma relação de coisificação que faz da coisa a unidade de integração e o resguardo da quadratura. “[...] Habitar, no pensamento da quadratura significa a relação que evidencia que o homem é pertencente a esta conexão inextrincável em virtude de guardar uma proximidade com o ser [...]” (TEIXEIRA, 2006, p.83). O novo habitar conectivo é fruto de uma atualização dessa reunião integradora, pois graças aos aparatos tecnológicos, as estruturas materiais e minerais, as redes conectivas passaram a modificar esse habitar transformando as associações, já existentes, em ambientes de realidades aumentadas. Além disso, o “[...] habitar propriamente significa corresponder como mortal à mútua pertença da quadratura, isto é, ser em sintonia com as essências da terra e do céu dos mortais e dos imortais [...]” (TEIXEIRA, 2006, p.84). Ou seja, o habitar conectivo pode ser entendido como realidade aumentada e interligada da mesma quadrinidade que dá forma ao habitar.

3 O LUGAR DA IGREJA NO NOVO HABITAR: A PEDAGOGIA DA CULTURA DO ENCONTRO

A perspectiva dos divinos, na quadratura, se inclui na dinâmica da integração quando se propõe o habitar como um novo habitar conectivo que reúne os seres, as tecnologias, e as coisas. O homem, nesse sentido, não está separado das estruturas das redes digitais e nem da dimensão da vivência do sagrado. Esse ser está completamente integrado no novo habitar comunicativo e em constante relação com o divino. No que concerne a vivência do sagrado em tempos de redes e conexões, a Igreja Católica, na pessoa do Papa Francisco, vem propondo um olhar diferenciado para essa dinâmica comunicativa que se dá nos espaços das redes. A Igreja busca firmar-se na linguagem e no tempo nos quais está inserida. E nesse sentido, alguns movimentos chamam a atenção quando a proposta é viver uma relação de integração e não de exclusão.

Desde os meados de 2014, o Papa Francisco vem insistindo em forjar na Igreja e na sociedade um conceito chamado de “cultura do encontro”. Esse conceito surge a partir do entendimento que a Igreja tem das relações de aproximação e de humanidade vivenciados principalmente nos ambientes da cultura das redes. Ambientes muitas vezes hostis e que segregam mais do que unem. E assim, pela “cultura do encontro”, a Igreja, como representante visível das formas do sagrado, busca incutir nos fiéis e nas demais pessoas um verdadeiro sentido de encontro e aproximação efetiva nesses ambientes de interação digitais. “[...] A cultura do encontro requer que estejamos dispostos não só a dar, mas também a receber de outros. Os mass media podem ajudar-nos nisso, especialmente nos nossos dias [...]” (FRANCISCO, 2014). E dessa forma, viver de modo completo e coerente essa integração que propõe a reunião de todas as arquiteturas existentes.

Acerca do conceito de “cultura do encontro”, defendido pelo papa, é possível estabelecer as relações de proximidade com a quadratura heideggeriana. O Papa, na defesa de sua argumentação, insiste em uma nova maneira de compreender e olhar o mundo e principalmente as pessoas. E assim é possível refletir sobre a comunicação digital como ponte que integra um rio a partir das duas margens opostas. “Desde quando se tornou possível dispor da internet,

a Igreja tem sempre procurado que o seu uso sirva ao encontro e à solidariedade entre todos [...]” (FRANCISCO, 2019). O homem contemporâneo, como argumentado por Di Felice, não habita somente lugares físicos, ele habita as estruturas de “redes ecológicas digitais” em uma dimensão que modifica e integra o todo (DI FELICE, 2019).

Nesses ambientes estão as extensões da vida e das relações sociais do ser. Com isso, não há uma dicotomia que as separe e assim tudo é entendido como uma realidade aumentada. As interações humanas, ecológicas e técnicas já se encontram em espaços digitais, assim como Heidegger afirma que o ser determina o habitar habitando a religião, ou seja, os divinos não podem estar fora desse novo lócus. “[...] Não se pode imaginar a Igreja fora da sociedade em rede, uma vez que os cristãos são naturalmente absorvidos pelas demais redes às quais pertencem [...]” (ZANON, 2019, p.17). Além disso, Zanon afirma que a Igreja, como instituição secular, sempre soube adaptar-se aos tempos e assim inserir-se nele para difundir sua doutrina.

O debate acerca da compreensão da não instrumentalidade do aparato técnico por parte da instituição católica é apresentado por alguns autores como Helena Corazza e Joana Puntel que mencionam que por mais avanços que se tenham alcançado no entendimento do aparato técnico como um modo possível de evangelizar, a Igreja ainda tem muito que avançar na perspectiva da lógica do mundo digital, pois a visão, em parte, ainda é muito instrumental (CORAZZA; PUNTEL, 2019). Por outro lado, outro autor que reflete sobre o papel da Igreja e do sagrado no ambiente das redes é Moisés Sbardelotto. Para ele, a dimensão das formas do sagrado, em uníssona relação com os ambientes de rede, forma o que chama de “novo lócus” onde tanto a Igreja quanto os religiosos estão imersos nessa realidade que lhes proporciona uma nova experiência para a vivência do sagrado (SBARDELOTTO, 2018).

A reflexão mais recente advém da própria Igreja quando o Papa Francisco passa a propor e a refletir sobre a pedagogia da cultura do encontro. Nesse sentido, a visão da Igreja, na pessoa do Pontífice, concebe a realidade dos ambientes das redes como um modo, um “recurso”, que precisa “complementar” o verdadeiro encontro entre as pessoas e até mesmo fortalecer os laços de fraternidade e reciprocidade (FRANCISCO, 2019). A reflexão do Papa se apoia, principalmente, no estabelecimento de uma cultura de encontro e de diálogo que busca apresentar um novo método de ação e de evangelização. Isso porque ele observa que as redes e os aparatos digitais, por mais prodigiosos que sejam, passam a ser usados de modo distorcido, contribuindo assim, para o isolamento, o egocentrismo, distanciando as pessoas. O que Francisco afirma é que as redes devem ser utilizadas na perspectiva de criar pontes, fortalecer os laços e antecipar os encontros. O encontrar-se, o sentir-se e o entreolhar-se jamais poderão ser substituídos, pois a presença é essencial para que o verdadeiro encontro aconteça.

Para além dessa perspectiva, outra corrente de pensamento defende que o fenômeno religioso é uma expressão dos tempos de rede e configura-se como um novo lócus que associa as redes, o sagrado e o ser religioso. Assim, no âmbito geral “[...] o ambiente digital emerge como um novo lócus religioso e teológico. Formam-se novas modalidades de percepção, de

experiência e de expressão do ‘sagrado’ [...]” (SBARDELOTTO, 2018, p.72). A partir dessa perspectiva, a religiosidade, nas redes digitais, proporciona uma reestruturação e reintegração dos espaços interativos via internet. E desse modo, os divinos integram-se ao movimento do habitar que está constituído nas redes digitais. A fé e a crença na deidade, com suas estruturas originárias, passam a integrar as redes conectivas digitais.

4 ESTRUTURAS DIGITAIS E AS EXPERIÊNCIAS DE FÉ E COMUNICAÇÃO DA IGREJA

A nova lógica das redes digitais mudou radicalmente os ambientes e as relações interpessoais, que foram deslocados para dimensões interativas e conectivas. No que se refere à vivência da própria fé, essa lógica abrange aspectos que podem ir além das estruturas digitais. Nesse sentido, o conceito de uma “ciberteologia” possibilita a compreensão sobre a dinâmica das redes em consonância com o sagrado. “[...] É necessário considerar a ciberteologia como a inteligência da fé em tempos de rede, isto é, a reflexão sobre a ‘pensabilidade’ da fé à luz da lógica da rede [...]” (SPADARO, 2012, p.40). Desse modo, o entendimento da fé, na dinâmica das redes, é um esforço de sempre estar inserindo-a no movimento do habitar comunicacional, mas também, assinala um jeito muito próprio de compreensão do mundo tendo como referencial os espaços de interação digital, ou seja, todas as formas cognitivas de se apreender estão imersas nesse novo espaço.

O mundo, hoje, está constituído de relações horizontais e de inumeráveis nós que se espalham formando as redes conectivas que passaram a fazer parte da realidade social das pessoas. O novo status comunicacional contribuiu, segundo Zanon, para o soterramento dos tradicionais emissores da comunicação que antes tinham na estrutura vertical um esquema de atuação hierarquizado. “[...] Esses emissores precisam se recodificar para não desaparecerem, interagindo e buscando o seu espaço em meio a múltiplas ofertas e à diversidade de interesses [...]” (ZANON, 2019, p.24). Desse modo, Zanon menciona que a Igreja, como um desses emissores tradicionais, procura recodificar seu modo de comunicar.

Motivada a reestruturar o seu modo de difundir a mensagem e ampliar as estruturas comunicacionais, a Igreja procurou ir aonde as pessoas realmente estavam e com um gesto concreto “[...] o papa Bento XVI lançou um desafio para a Igreja Católica: estar presente nas redes sociais e compreender que a internet não é um simples instrumento, mas um lugar, um ambiente de interação social a ser habitado [...]” (LIMA, 2014, p.19). O desafio, do então Papa Bento XVI, referia-se à criação da primeira conta pontifícia do Papa no Twitter. O feito tornou Bento XVI o primeiro Pontífice a usar uma rede social, na internet, para estabelecer um contato mais próximo com as pessoas via rede de conexão. “[...] Atualmente a Igreja é desafiada a compreender a internet não como realidade separada do cotidiano, e sim como espaço antropológico interconectado, um ambiente sociocultural, que abriga elementos novos [...]” (LIMA, 2014, p.19). A Igreja percebeu a necessidade de inserir-se no mundo das redes. E compreender esse universo da internet não como simples instrumento, mas sim um lugar a ser habitado e que exige uma presença renovada e efetiva da Igreja.

Dessa maneira, ela deseja estar inserida nesse modo de integração que proporciona ao espaço e consequentemente aos espaços de redes um verdadeiro habitar comunicativo. Além disso, a Igreja tem a motivação de refletir sobre “[...] a comunicação não mais de forma restrita ou somente como ‘meios’ ou ‘instrumentos’ a serem usados [...]. Mas refere-se a um ‘ambiente’ na qual estamos imersos [...].” (PUNTEL, 2005, p.131). Ou seja, a partir das estruturas das redes digitais, compreendidas como novo ambiente de interação, o sagrado ganha uma perspectiva que ultrapassa a instrumentalidade técnica. Com isso, “[...] o desafio de habitar, estar na rede, torna-se pertinente à Igreja, no sentido de contribuir para o diálogo, enriquecimento e a construção cultural, ética e moral das relações humanas [...].” (LIMA, 2014, p.29). Habitar as redes, compreendendo-as como novo habitar, para a Igreja Católica, passa a fazer parte de um exercício de diálogo com diferentes culturas e perspectivas de pensamento, colaborando, assim, na formação ética e humana.

Ao analisar a relação e a sua interação no mundo digital, Zanon também menciona a relação da Igreja como instituição hierárquica e multissecular inserida em um ambiente que se diferencia totalmente do modo centralizado e hierárquico da instituição. A Igreja, por muitos séculos, constituiu-se como mediadora entre a divindade e os homens e a responsável por cristianizar as pessoas de seu tempo. Conhecimento, fé, cultura, moral e ética sempre tiveram na Igreja um referencial a ser seguido.

A nova realidade das redes de comunicação modifica o antigo modo de comunicar transformando as relações, as percepções e apresentando novos atores, difusores de conhecimento, que se organizam em estruturas horizontais. A Igreja, ao longo de sua história, adaptou-se aos tempos e às sociedades. E essa particularidade da instituição coloca-a com um diferencial em relação aos outros tradicionais polos de cultura e informação. Mencionando a dinâmica da horizontalidade das redes e a estrutura hierárquica da Igreja, Zanon declara que:

[...] Durante séculos, o poder das religiões, em especial da Igreja Católica, esteve concentrado no fato de dominar a informação, de concentrar o conhecimento e a autoridade hierárquica, tendo o sacerdote como único intermediário entre os fiéis e a divindade. Essa estrutura já foi contestada com a Reforma Protestante, mas é agora, na sociedade em rede, posta em xeque. [...] (ZANON, 2019, p.70).

A questão põe em evidência um dado histórico, ocorrido na Igreja, do processo de descentralização da instituição da sociedade como o único polo de conhecimento e cultura. A Reforma Protestante muito colaborou para que outras pessoas, não pertencentes ao clero, tivessem acesso ao conhecimento das Escrituras sem a mediação dos sacerdotes, pois o latim dava lugar à língua vernácula na interpretação dos compêndios sagrados. Nesse período, a Igreja passou a rever e reformular a sua própria postura diante da sociedade e dos movimentos que iam de encontro com o seu modo de difundir conhecimento. Nestes tempos de redes de conexão, observa-se que a instituição, mais uma vez, precisa encontrar métodos para se integrar nesse mundo digital marcado pela rapidez do processamento da

informação. Além disso, a instituição vem adaptando-se à dinâmica da horizontalidade que vem dando menos espaço para as antigas estruturas verticais e hierárquicas.

A essa perspectiva acrescenta-se que a Igreja deixou de ser a única fonte de referência. Com a multiplicidade de ofertas, a variedade de interesses e a dinâmica da horizontalidade das redes, a instituição sai do centro e junta-se aos demais nós que compõem as redes digitais. A Igreja, composta de uma hierarquia tradicional, vem desenvolvendo uma nova linguagem, um novo método de abordagem e uma nova reinterpretação de seu próprio modo de ação em vista desse novo habitat comunicacional em que a instituição está inserida, pois também faz parte dessa estrutura integradora reunida nas redes digitais.

A instituição católica, desde o evento do Concílio Vaticano II, ocorrido nos anos 60, voltou o seu olhar para os novos ambientes que estavam configurando o nascimento de uma nova sociedade. E para isso, a própria Igreja precisou ordenar uma ressignificação de sua identidade carismática sem, contudo, perder de vista a missão de difusão de sua doutrina. “[...] O desafio é totalmente novo para a Igreja, pois a internet não é apenas uma tecnologia, é um ambiente de vida e o meio de comunicação e interação [...]” (ZANON, 2019, p.71). Compreender a internet como um novo habitat de comunicação e de vida é, de certo modo, assegurar-se de que esse ambiente multifacetado seja uma extensão da realidade material e que seu uso ultrapasse a dimensão instrumental, pois abriga um espaço onde as relações, os interesses e as expressões do divino tornam-se realidades aumentadas.

Nessa concepção de que os espaços interativos são, na verdade, realidades aumentadas, isto é, que não se separam dos ambientes externos, pois nessa dinâmica todas as experiências passam a estar reunidas e conectadas por ambientes de vida, constituem a realidade do novo habitat conectivo. Se esse habitat é capaz de reunir e integrar diferentes formas de vida e ambientes sem que esses percam suas características essenciais, a Igreja, como uma parcela dessa representatividade que integra o habitat conectivo, precisa, cada vez mais, encontrar maneiras de estar em sintonia com a dimensão integradora do habitat. E desse modo, reafirma o pensamento de que “[...] Mais do que simplesmente usar, é preciso habitar a internet e suas redes digitais, que cada vez mais se tornam um espaço do homem, habitado por ele como um espaço de experiência cultural [...]” (LIMA, 2014, p.30). Dessa forma, habitar o ambiente, hoje, constituído por redes digitais, ultrapassa o sentido de uso e insere-se em um contexto existencial. Ou seja, espaço formado por estruturas, ambientes, pessoas e relações.

Além disso, os novos ares do Vaticano II propiciaram à instituição católica repensar a sua forma de atuação e com isso empreender ações de descentralização e certa renúncia das estruturas verticais. “[...] Através da colegialidade, a Igreja renuncia ao puro verticalismo e autoritarismo e propõe-se a ser comunhão, alteridade, comunidade antes de ser relação bilateral [...]” (ZANON, 2019, p.79). Em relação a isso, as reflexões e depois os documentos produzidos pelo Concílio, expressam o desejo dos Padres Conciliares de retomar aspectos das raízes do catolicismo e assim reafirmar a missão original da instituição. Em consonância com a nova forma de habitar os ambientes de interação, a Igreja vai adaptando sua linguagem e

seus métodos de abordagem e apresentação dos conteúdos de caráter doutrinal. Compreende que no mundo das redes tornou-se mais uma voz no meio de tantas outras. E nesse sentido, o desafio aumenta, pois se exige uma capacidade de se reinventar sem perder a originalidade que proporciona a identidade da Igreja. Mas, procurando tornar-se uma instituição que prioriza o diálogo e uma aproximação maior das realidades das pessoas.

Essas medidas de atuação, proporcionadas pelo Vaticano II, levaram a Igreja a caminhar em sintonia com os novos eventos da internet, das redes de comunicação instantânea etc. Nesse sentido, há um exercício de ser uma Igreja que conserva sua tradição e sua estrutura hierárquica, mas que se propõe a estar aberta aos eventos do século e assim inserir-se nesse novo habitar. “[...] Esse social midiaticizado passa a ter um papel fundamental, tornando-se cenário de integração das temporalidades como também das realidades distintamente vividas [...]” (LIMA, 2014, p.30). O novo habitar conectivo tem a capacidade de integrar realidades sem distanciá-las das estruturas dos ambientes externos. E assim, seguindo esse itinerário, a Igreja tem se esforçado para ser uma instituição capaz de formar, nesse novo habitar comunicativo, uma interrelação entre o homem, a tecnologia, a ecologia e o sagrado.

O Papa Francisco, em uma de suas mensagens para o Dia Mundial das Comunicações Sociais, enfatizava que a internet precisa ser um lugar onde as relações humanas acontecem, mas que não devem estar condicionadas apenas às redes, mas sim esse espaço de interação deve sempre propiciar e antecipar os encontros e os momentos celebrativos no ambiente externo. A concepção de Francisco para a internet pode ser entendida como aquele lugar de fortalecimento das relações sem que haja prejuízo para o encontro verdadeiro. De certo modo, o Papa não separa realidades, mas ao contrário as integra de modo que possam ser expressas em todas as dimensões da vida com suas realidades concretas. Como afirma Lima,

[...] Em tempos de redes sociais, a Igreja e os cristãos são chamados, pela presença e missão que desenvolvem, a reconhecer e ao mesmo tempo colaborar para que a rede se torne lugar de conexão significativa de pessoas, com a capacidade de construir relações de comunhão numa sociedade cada vez mais fragmentada [...] (LIMA, 2014, p.31).

Desse modo, a internet, entendida como espaço de relações, deve contribuir para o fortalecimento dos vínculos e constituir-se em local que antecipe os encontros presenciais. “A internet evoluiu de instrumento a ser utilizado para um ambiente cultural onde as pessoas habitam diariamente e que determina um modo de pensar, cria novos territórios, exigindo da Igreja um novo modo de [...] habitar o mundo. [...]” (LIMA, 2014, p.33). Pensar as redes de conexão, internet, a partir das formas do habitar é inseri-las como novo ambiente que ultrapassa a dimensão instrumental, pois elas reorganizam e reúnem uma diversidade de ideias, formas, espaços e pessoas que se conectam em uma realidade que não se separa, mas se estende dos ambientes externos às estruturas comunicativas das redes digitais. Para o Papa Francisco, essa relação entre ambientes de redes e pessoas deve sempre ser pensada à luz do estabelecimento de uma cultura do encontro.

REFERÊNCIAS

- BATISTA, João Bosco. Geviert: o sentido do sagrado no pensamento de Heidegger. *Revista eletrônica do grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes*, São João Del-Rei: UFSJ, v. 3, n. 3 (jan./dez. 2007), p. 1-9.
- CORAZZA, Helena.; PUNTEL, Joana T. *Os papas da comunicação: estudo sobre as mensagens do Dia Mundial das Comunicações*. São Paulo: Paulinas, 2019.
- LIMA, Myrian Regina Del Vecchio de; BRESSANI, Valdecir. O papa no Twitter e os desafios da atuação da Igreja junto às redes sociais digitais. *Interin*, Curitiba: UTP, v. 17, n. 1 (jan./jun. 2014), p. 19-35.
- DI FELICE, Massimo. *Net-ativismo: da ação social ao ato conectivo*. São Paulo: Paulus, 2017.
- FRAGOZO, Fernando Antonio Soares. Crítica da técnica, crítica da filosofia: Heidegger e Simondon. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: PUCPR, v. 24, n.35 (, jul./dez. 2012), p. 509-528.
- FRANCISCO, Papa. Mensagem do Santo Padre Francisco para o XLVIII dia mundial das comunicações sociais. “Comunicação ao serviço de uma autêntica cultura do encontro”, 01/06/2014 Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html Acesso em: 19 jun. 2022.
- FRANCISCO, Papa. Mensagem do Santo Padre Francisco para o LIII dia mundial das comunicações sociais. “Somos membros uns dos outros” (Ef 4,25). Das comunidades de redes sociais à comunidade humana”. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/papa-francesco_20190124_messaggio-comunicazioni-sociali.html. Acesso em: 19 jun. 2022.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.
- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- PUNTEL, Joana T. *Cultura midiática e Igreja: uma nova ambiência*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- SBARDELOTTO, Moisés. Da religião à reconexão: novos modos de ser e fazer religiosos em tempos de midiatização digital. *Revista de Comunicação da Fapcom*, São Paulo: Paulus, v. 2, n. 4 (jul./dez. 2018), p. 71-83.
- SPADARO, Antônio. *Ciberteologia: pensar o cristianismo em tempos de rede*. Trad. Cacilda Rainho Ferrante. São Paulo: Paulinas, 2012.
- TEIXEIRA, Sônia Maria Platon. *A noção de habitar na ontologia de Heidegger: mundanidade e quadratura*. 2006. 90 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2006.
- ZANON, Darlei. *Igreja e sociedade em rede: impactos para uma cibereclesiologia*. São Paulo: Paulus, 2018.