



Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica

Destques na Iniciação Científica

**Trabalhos
mais representativos
Concluídos entre 2021 e 2022**

DESTAQUES NA INICIAÇÃO CIENTÍFICA

TRABALHOS MAIS REPRESENTATIVOS CONCLUÍDOS ENTRE 2021 E 2022

ISSN: 2526-0782

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Publicações FAJE

Arte da Capa: Comunicação FAJE

Apoio e Incentivo:

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

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

(Coordenador da Coordenação Central de Atividades de Extensão Universitária da FAJE - CCAEU)

Coeditor: Me. Felipe Magalhães Francisco

(Coordenador Adjunto da CCAEU)

Belo Horizonte - MG | BRASIL

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

D476 Destaques na Iniciação Científica: trabalhos mais representativos entre 2021 e 2022: PIBIC / editor, Geraldo Luiz De Mori; coeditor, Felipe Magalhães Francisco - Belo Horizonte: FAJE, 2023.

275 p.

Annales FAJE, v. 8, n. 2, 2023

ISSN: 2526-0782

1. Filosofia. 2. Teologia. I. Título.

CDU 1+2

Elaborada pela Bibliotecária Zita Mendes Rocha – CRB 6/1697

COMISSÃO INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA FAJE

REPRESENTANTE INSTITUCIONAL

Prof. Dr. Geraldo De Mori

COORDENADORA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Profa. Dra. Marília Murta

GESTOR DO DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

Prof. Dr. Sinivaldo Tavares

GESTORA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Profs. Dra. Marília Murta

COMITÊ INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Adilson Felício Feiler

Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

Prof. Dr. César Andrade Alves,

COMITÊ EXTERNO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Profa. Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani (PUC Campinas)

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	5
2. ARTIGOS	
1. Isaías Gomes da Silva	10
<i>Diálogo Inter-religioso: panorama e pistas na produção da REB (2003-2017)</i>	
2. Christian Dino Batsi	23
<i>Breve leitura da teologia do Gustavo Gutiérrez: contexto, formulação e atualidade para a África</i>	
3. Calisto Seco	39
<i>The Crucified People in the Writings of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuría: its Relevance for the Mission of the Ecclesial Communities in Asia Particularly in the Context of Timor-Leste</i>	
4. João Melo e Silva Junior	55
<i>Cartografia para um fazer teológico intercultural</i>	
5. Júlia Kevin Trindade Silva	72
<i>Covid 19: estopim para a construção de novas formas de produção e de preservação da vida</i>	
6. Marina Pascual Pizoni	87
<i>Provocações de Michel Foucault para uma reflexão teológica em tempos de pandemia</i>	
7. Paulo Henrique Laurêncio	103
<i>Padecimento humano: em busca de uma aproximação integral</i>	
8. Jerfferson Amorim de Souza	124
<i>Reconciliados em torno do corpo da vítima que se doa: comunidades eclesiais católicas e batizados(as) LGBT+</i>	
9. Diego Patricio Vera Vélez	148
<i>O Ser Humano como Evento da Autocomunicação de Deus na Antropologia de Karl Rahner</i>	
10. Rafael Pinaffi Domingues	160
<i>Expressão ou autoexpressão do discursivamente inexprimível: Um estudo comparativo entre Susanne Langer e Nise da Silveira</i>	
11. Rafael Pinaffi Domingues	177
<i>Símbolos artísticos e símbolos religiosos segundo Ernst Cassirer</i>	
12. Dimas José de Oliveira	198
<i>O papel dos símbolos artísticos em Susanne Langer e Nise da Silveira</i>	
13. Franklim Drumond de Almeida	211
<i>Razão conceitual: uma aproximação entre Susanne Langer e Nise da Silveira</i>	
14. Levi Gabriel Pereira Torres	230
<i>Origem e desenvolvimento da Indústria Cultural</i>	
15. Aldeman Acioly de Carvalho Neto	245
<i>Do luto à luta: emergência da visibilidade à luz do reconhecimento em Charles Taylor</i>	
16. Pedro Paulo de O. Lisboa	256
<i>O imperativo categórico e a liberdade como autonomia no pensamento ético de Immanuel Kant</i>	

APRESENTAÇÃO

É com muita alegria que trazemos a público este conjunto de textos produzidos pelos estudantes inseridos no Programa de Iniciação Científica da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – PIBIC FAJE. São frutos de trabalhos de pesquisa desenvolvidos entre 2020 e 2022 e refletem interesses filosóficos e teológicos diversos e instigantes para o nosso tempo.

No campo da teologia, apresentamos nove artigos. Iniciamos com o trabalho de Isaías Gomes, “Diálogo Inter-religioso: panorama e pistas na produção da *REB* (2003-2017)”, desenvolvido sob a orientação do Prof. Dr. César Andrade Alves, no contexto de seu projeto de pesquisa “Formas e conteúdos do diálogo inter-religioso”. Como já mostra o título do texto, o trabalho de Isaías busca na produção da *Revista Eclesiástica Brasileira* pistas para a percepção das ideias circulantes no Brasil sobre o diálogo inter-religioso, tema pungente para os nossos dias em que o diálogo e a tolerância parecem ceder cada vez mais espaço ao conflito.

Seguindo esta trilha, passamos a dois trabalhos orientados pelo Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque, inseridos em projetos de pesquisa que buscam a reflexão sobre a teologia latino-americana e as possíveis relações com outros contextos, muitas vezes também de caráter inter-religioso, como destaca Christian Dino Batsi, em sua “Breve leitura da teologia do Gustavo Gutiérrez: contexto, formulação e atualidade para a África”. Oriundo da República Democrática do Congo, Christian busca em Gustavo Gutiérrez um alicerce teológico para pensar a realidade de seu país e do continente africano, cujo contexto obriga a teologia cristã a se defrontar com outras tradições religiosas.

Assim também Calisto Seco busca em Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría uma base teológica para dialogar com a realidade de seu país, o Timor Leste, em seu “The Crucified People in the Writings of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuría: its Relevance for the Mission of The Ecclesial Communities in Asia Particularly in the Context of Timor-Leste”, aqui publicado em inglês, língua natural do autor. Mais uma vez a teologia latino-americana é iluminadora para a compreensão de outra realidade que, embora em muitos sentidos absolutamente diversa da nossa, guarda semelhanças nos aspectos da colonização e da luta por libertação.

Neste sentido, a contemporaneidade nos instiga a pensar por meio de novos paradigmas, de modo a romper com a colonização do pensamento. João Melo busca realizar esta tarefa com o texto “Cartografia para um fazer teológico intercultural”, desenvolvido sob a orientação do Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares, inserido no projeto de pesquisa Teologia e novos paradigmas. João traz conceitos da obra filosófica de Deleuze e Guattari para o campo da teologia, a fim de potencializar a proposta de um diálogo intercultural – o que tem implicações óbvias para o diálogo inter-religioso – no sentido de explicitar as relações intrínsecas ao fazer cultural humano que nos relacionam uns com os outros a modo de *rizomas*. Entretanto, a clarificação de tais relações não aliena da consciência clara das relações de dominação que têm hegemonicamente marcado os contatos entre povos diversos na história humana e que clamam por transformação.

Ainda sob a orientação do Prof. Sinivaldo Tavares, Júlia Silva reflete sobre a sociedade contemporânea em meio à pandemia de covid-19 no texto “Covid 19: estopim para a construção de novas formas de produção e de preservação da vida”, inserido no projeto de pesquisa Ecoteologia: singularidade, temas relevantes, perspectivas. Sob o impacto da vivência do período pandêmico, Júlia traz ao debate a crise socioambiental que atravessamos e que nos interpela com a urgência da necessidade de novas respostas. Apoiada por reflexões do Papa Francisco e por textos escritos na atualidade do momento vivido, Júlia nos chama ao enfrentamento dessa urgência.

Apresentamos agora quatro trabalhos orientados pelo Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori no contexto do projeto de pesquisa As interfaces da antropologia na teologia contemporânea. Iniciamos com Marina Pizoni, que também se propôs a refletir sobre a pandemia de covid-19, desta vez com base na filosofia de Michel Foucault: “Provocações de Michel Foucault para uma reflexão teológica em tempos de pandemia”. A noção de *biopoder* desenvolvida pelo filósofo é o ponto de partida de Marina para pensar a medicina e a dimensão do cuidado no contexto pandêmico, chegando ao diálogo com a ação curativa de Jesus ao se defrontar com os corpos doentes.

Na esteira da reflexão sobre o adoecimento, que podemos entender também como padecimento, apresentamos o trabalho de Paulo Henrique Laurencio, “Padecimento humano: em busca de uma aproximação integral”, em que o autor reflete teologicamente sobre o sofrimento humano. Paulo Henrique parte da antropologia filosófica e do saber médico para dialogar com a teologia cristã que, sob a luz da atuação de Jesus, se põe sensível à dor humana e pode ser portadora de saber e ação que contribuam socialmente para a construção de uma humanidade mais rica em cuidado e compaixão.

Seguindo adiante na trilha da dor humana, encontramos a figura da *vítima* no trabalho de Jerfferson Amorim, “Reconciliados em torno do corpo da vítima que se doa: comunidades eclesiais católicas e batizados(as) LGBT+”. Com base na teorização de René Girard sobre o caráter *mimético* da vivência cultural humana e da teologia de James Alison, Jerfferson lança seu olhar para o tratamento dado pelos documentos da Igreja Católica às pessoas da comunidade LGBTQUIAP+. Com o apoio da noção de *vítima*, tal como a desenvolve Girard, Jerfferson parte da constatação da ação de expiação e exclusão para propor a possível reconciliação. Para tanto, nos chama a *reimaginar* as pessoas LGBTQUIAP+ de modo a alcançarmos percebê-las em sua humanidade íntegra e integrada.

Por fim, chegamos ao texto de Diego Veléz, “O Ser Humano como Evento da Autocomunicação de Deus na Antropologia de Karl Rahner”, que nos convoca a pensar o ser humano com a elaboração clássica do teólogo Karl Rahner. Diego deixa claro como a ideia de autocomunicação de Deus no ser humano nos lança ao terreno da antropologia como ponto de partida para o pensar teológico, o que tem consequências para nossa compreensão do tempo vivido. Tal perspectiva pode iluminar toda a problemática levantada pelos outros

trabalhos aqui apresentados que invariavelmente nos provocam a pergunta sobre quem somos, como temos vivido e em que medida alcançamos seguir a luz emitida por Jesus.

No campo da filosofia, apresentamos sete artigos, sendo quatro deles inseridos no mesmo projeto de pesquisa, “O inefável nas experiências espiritual e estética”, do Prof. Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira.

Rafael Pinaffi Domingues, em seu “Expressão ou autoexpressão do discursivamente inexprimível: um estudo comparativo entre Susanne Langer e Nise da Silveira”, destaca o lugar da arte como expressão e elaboração de uma compreensão não discursiva do mundo. Tal expressão é acessível a pessoas com transtornos psíquicos, revelando-nos, por meio dos trabalhos da Dra. Nise, que o comprometimento da função discursiva não aliena a experiência humana de outros caminhos compreensivos.

Após a conclusão deste trabalho, Rafael Pinaffi seguiu inserido no projeto do Prof. Clovis e desenvolveu seu segundo trabalho no PIBIC, “Símbolos artísticos e símbolos religiosos segundo Ernst Cassirer”, desta vez concentrando o olhar na conceituação de Ernst Cassirer sobre o *símbolo artístico* e o *símbolo religioso*. Tal trabalho, embora pareça se afastar do contexto das relações entre as duas pensadoras, na realidade busca melhor compreender um autor cujo trabalho foi importante para ambas. Assim, a clarificação do conceito de *símbolo* em Cassirer nos ajuda a melhor compreender Susanne Langer e Nise da Silveira.

Dimas Oliveira nos apresenta “O papel dos símbolos artísticos em Susanne Langer e Nise da Silveira”, em que desenvolve o conceito de *símbolo apresentativo*, de Langer, e tece relações entre este conceito e a interpretação desenvolvida pela Dra. Nise das obras de seus clientes em tratamento psiquiátrico. Acompanhando de perto uma das clientes produtoras de arte que teve sua história descrita por Nise da Silveira, Dimas nos desperta para a hipótese de que a elaboração experimentada pela produção artística tem em si mesma poder curativo por ser estruturante, para quem a realiza, de uma compreensão de si mesmo e da realidade vivida.

Por fim, ainda no contexto das pesquisas em torno do projeto do Prof. Clovis, Franklim Drumond, em seu “Razão conceptiva: uma aproximação entre Susanne Langer e Nise da Silveira”, aprofunda a problemática da diversidade intrínseca ao aparato racional humano. Essa questão, presente nos outros três trabalhos aqui apresentados, é agora destacada e trazida à reflexão com força e liberdade. Os limites da razão discursiva não nos encerram no silêncio quando experimentamos a abertura de perspectivas da proposta de outro modo de funcionamento da razão. O conceito de *símbolo apresentativo*, tal como desenvolvido por Susanne Langer, nos expõe o funcionamento da racionalidade de modo não discursivo, quando o que é *apresentado* tem a força de elaboração da razão. Franklim, a partir dessa noção de diversidade da própria razão humana, nos abre então à percepção da riqueza implícita ao que é diverso e ao alerta de que a perda de diversidade empobrece a experiência humana.

Ainda no campo da estética, mas com ênfase em suas implicações éticas, apresentamos o texto de Levi Torres, “Origem e desenvolvimento da Indústria Cultural”, desenvolvido no contexto do projeto Desafios para uma Ética Contemporânea, sob a orientação da Profa. Dra. Cláudia Maria Rocha de Oliveira. O tema da Indústria Cultural tem papel central no campo da estética filosófica do século XX. Levi Torres se dedicou a clarificar o conceito de *esclarecimento*, na perspectiva crítica de Adorno e Horkheimer, trazendo à luz as implicações éticas desta crítica, principalmente no sentido de não nos deixar aquietar no lugar passivo daquele que recebe o produto da Indústria Cultural, percebendo sua ação de dominação e alienação. O despertar da consciência desta dominação pode talvez nos abrir para os caminhos da arte como criação e pensamento, tal como vimos nos apontamentos de Langer e Silveira.

Saindo da esfera da estética, mas sem nos desconectar das questões antropológicas e éticas despertadas pelos trabalhos que acabamos de apresentar, entramos no campo próprio da ética com o texto de Aldeman Neto, “Do luto à luta: emergência da visibilidade à luz do *reconhecimento* em Charles Taylor”, desenvolvido sob orientação do Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro, também no contexto do projeto Desafios para uma Ética Contemporânea. Aldeman Neto vem esmiuçar o conceito de *reconhecimento*, tal como o desenvolve Charles Taylor, importante referência no campo da ética contemporânea, mas também em sua origem que remonta a Hegel e, por outro lado, em suas consequências que nos permitem na atualidade pensar com maior clareza as problemáticas colocadas por todos os grupos de luta social e política, sejam os ligados às pautas identitárias ou a lutas históricas, como as da terra ou da moradia nos grandes centros. A noção de *invisibilidade*, se aclara, como que por oposição, à luz da importância do *reconhecimento* para a construção de um caminho ético comum em que todo ser humano encontre a experiência da dignidade de sua existência.

Seguindo esta trilha ética, chegamos ao artigo de Pedro Paulo Lisboa, “O imperativo categórico e a liberdade como autonomia no pensamento ético de Immanuel Kant”, desenvolvido sob orientação do Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho, no contexto do projeto de pesquisa Os sentidos da liberdade no pensamento ético de Kant, Hegel e Marx. Neste texto, o aparato ético de Kant é apresentado de modo a nos colocar em condições de perceber a importância deste filósofo para a atualidade. O edifício de Kant não perdeu sua força e ainda tem a potência de nos ajudar a pensar o nosso mundo, cuja complexidade ele não experimentou, mas que se torna mais claro à luz de sua construção. O sonho de um imperativo ético universal pode não estar distante do sonho contemporâneo de uma trilha ética que sirva a todos. Neste caso, a universalidade estaria de mãos dadas com a diversidade, no sentido de que serviria de ponto de partida para a garantia, para todos os seres humanos, da possibilidade da vivência plena da humanidade em sua abertura intrínseca.

Encerramos esta apresentação com um agradecimento ao Prof. Édil Guedes, orientador desta última pesquisa, que durante muitos anos coordenou o PIBIC da FAJE e foi o responsável pelo acompanhamento dos estudantes enquanto realizavam todos os trabalhos aqui publicados.

Agradecemos também ao Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares, gestor acadêmico do PIBIC no Departamento de Teologia, que fez a leitura final dos textos dos estudantes da teologia e ao Prof. Dr. Geraldo De Mori, representante institucional do PIBIC FAJE, cujo interesse e constante lembrança garantiu a publicação destes textos.

Marília Murta de Almeida

Coordenadora do PIBIC FAJE e gestora acadêmica do PIBIC no Departamento de Filosofia

Diálogo Inter-religioso: panorama e pistas na produção da REB (2003-2017)

Isaías Gomes da Silva¹

Resumo: Desde o Concílio Vaticano II a questão do Diálogo Inter-religioso tem despontado como uma temática necessária nas discussões teológicas e nos trabalhos da Igreja, com a tarefa de apontar pistas para o diálogo com as outras tradições religiosas. Com isso a pesquisa no campo da teologia das religiões etc. ganha um novo vigor. Nossa pesquisa insere-se nesse horizonte das produções bibliográficas sobre o diálogo inter-religioso, tendo como base a produção da Revista Eclesiástica Brasileira – REB, entre 2003 e 2017.

Palavras-chave: Diálogo Inter-religioso. Salvação. Missão. Identidade. Pobres.

INTRODUÇÃO

Este presente artigo é resultado de uma pesquisa, inserida no Programa de iniciação científica da FAJE, que teve como título “Formas e conteúdos do diálogo inter-religioso” na área da Teologia sistemática. Seguimos o método da pesquisa bibliográfica, com a tarefa de elaborar um estado da questão acerca do Diálogo inter-religioso - DIR na produção científica do periódico *Revista Eclesiástica Brasileira* – REB entre os anos 2003 e 2017. Procuramos levantar e sistematizar nos textos publicados no referido período, o tema do DIR e por onde tem seguido sua reflexão nos últimos anos, na perspectiva da REB. Que se entende como uma revista de reflexão teologia e pastoral, caracteristicamente eclesial e inter-religiosa, com a missão de colaborar na atualização da missão da Igreja no Brasil. Sendo também um veículo de reconhecimento nacional e internacional.

O foco da revista tem um lugar, que é na América Latina, no Brasil, fiel a isto sua produção insere-se no campo de reflexão teológica tendo em conta esses contextos, que tem a tradição da Teologia da Libertação, e das outras teologias chamadas contextuais como ponto de partida metodológico. A nossa realidade latino-americana carrega em sua história e formação cultural, política e religiosa os efeitos da colonização europeia e escravização dos povos originários e africanos. Desse modo, somos uma sociedade miscigenada, pluricultural e plurirreligiosa. A proposta do diálogo nesse contexto é oportunamente necessária. No DIR evidentemente deve-se considerar respeitosamente esta realidade e isso pressupõe um não esquecimento do passado, em prol de uma reconciliação verdadeira do nosso povo com sua história, que envolve esse passado, mas sobretudo, o tempo presente e o futuro.

1 Isaías Gomes da Silva é jesuíta, fez sua iniciação científica entre 2020 e 2021, enquanto cursava a graduação em teologia. Foi orientando do prof. Dr. César Andrade Alves. A pesquisa vinculou-se ao projeto de pesquisa do seu orientador, intitulado “Formas e conteúdos do diálogo inter-religioso”. Isaías é licenciado em Filosofia pela FAJE, bacharel em Teologia pela FAJE, especialista em Juventude no Mundo Contemporâneo pela FAJE. Cursa especialização em Teologia e cosmologia afro-brasileira (Instituto Cultural Aruanda (ICA/SP).

No levantamento bibliográfico que fizemos, vimos que os textos, além de conduzir predominantemente a questão do DIR para nossa realidade eclesial e social, trata de outras implicações à teologia católica no mundo, ampliando metodológica e cientificamente o olhar e reflexão do leitor. Nesse sentido, é válido colocar que essa produção acontece em um momento histórico que compreende o acontecido do 11 de setembro (2001), a eleição do Papa Bento XVI (2003), a realização da Conferência de Aparecida (2007), e a eleição do Papa Francisco (2013). Eventos mundiais que muito influenciaram o campo dos estudos sobre o DIR na Igreja. Entre avanços e retrocessos, a teologia cristã tem caminhado ativa e produtiva nesta área.

Na exortação *Evangelii Gaudium* o Papa Francisco confia e confirma aos teólogos a missão de atualizar sempre mais a reflexão teológica da Igreja (EG, n. 40), nessa direção entendemos e aqui propomos a reflexão de diversos teólogos e teólogas que ajudam a Igreja no crescimento e amadurecimento dos seus critérios de discernimento no campo do DIR (SUESS, 2014). Dentre diversos temas e abordagens levantadas, optamos pelos aspectos transversais dos artigos, colocando os autores para conversar sobre os temas mais relevantes na fundamentação e prática do DIR. Começamos com a temática da salvação e revelação, aprofundando em seguida com a questão sobre a relação diálogo e missão na Igreja. Noutro passo trazemos o tema da identidade e alteridade e suas implicações, por último fazemos recorte de um lugar como paradigma do DIR, os pobres. Concluindo com as considerações finais, retomando os desafios e perspectivas para o diálogo no mundo atual.

1 UNIVERSALIDADE DA SALVAÇÃO

Quem pode ser salvo? Quem se salva? Quais critérios são necessários para a salvação? Estas perguntas fervilham a mentalidade eclesial desde os primeiros tempos do cristianismo, e não é uma pergunta exclusivamente cristã. Poderíamos fazer um longo e minucioso percurso sobre esse tema, desde a primeira aliança até os últimos tratados. Não temos espaço, nem é esse o nosso foco aqui. Basta trazermos o que é, dentre muitas definições sobre salvação, sua condição de possibilidade, que é a verdade de que Deus se auto comunica, ou seja, revela-se ao mundo, em direção a nós, humanos. Portanto, a salvação pressupõe revelação, e é neste ato auto revelador que Deus salva. “Revelação é revelação salvífica”, afirma Rahner (In: FEINER, 1971, p. 9), e nisto consiste o conteúdo da teologia.

Ribas coloca que a salvação tem a ver com o fim último do ser humano no mundo, ou seja, o seu destino escatológico, e esta preocupação é a questão central das religiões e do Diálogo Inter-religioso, portanto o problema é soteriológico (2006, p. 457). O autor coloca ainda que a compreensão de salvação como fim, pode ser problemática, pois as tradições darão respostas distintas sobre a questão, mas, é justamente esta diversidade que pode enriquecer o debate sobre o ser humano e a sua vocação transcendental, em termos de diálogo (Ibid. p. 458). Isso faz sentido quando se reconhece que há uma revelação geral presente na criação e atestada na história.

A reflexão acerca da universalidade da salvação, tem a ver com a preocupação em favor da salvaguarda do papel universal da Igreja, da sua centralidade. Segundo analisa Teixeira (2005, p. 820), a ideia da universalidade da graça e a do cristianismo implícito, leva a pensar sobre qual papel da Igreja em relação a salvação. É nesta dialética que entra também no mote a antiga fórmula: *Extra Ecclesiam nulla salus* (fora da Igreja não há salvação). Uma compreensão que reforça o Cristo como único mediador e salvador da humanidade, que fundou a Igreja como herdeira da missão de salvação universal. Mesmo com a abertura da Igreja no reconhecimento do patrimônio religioso das outras religiões, desde o Concílio Vaticano II, a postura continua sendo que estas tradições experimentam uma incompletude, e a Igreja representa esta plenitude a ser buscada (TEIXEIRA, 2005, p. 820).

No entanto, a Igreja reconhece que o desígnio da salvação se estende aos outros não cristãos que reconhecem a Deus, e aos que o procuram com sinceridade (LG, n. 16). A vocação última de todo ser humano é uma só, divina. A graça opera em seu coração, de uma maneira que só Deus mesmo conhece (GS, n. 22). Portanto, a graça da salvação é universal e a Igreja é sinal e sacramento dessa salvação (LG, n. 1). Por conseguinte, a missão da Igreja é promover e explicitar a salvação de Deus que já atua no mundo. A prática do DIR é uma expressão eclesial do amor salvífico de Deus. Amor revelado em Jesus Cristo que pode alcançar a todos. O DIR mais que se dedicar ao problema soteriológico, fundamenta-se em Jesus Cristo (WOLFF, 2008, p. 551).

Como vimos, o CV II² reconhece as muitas religiões e seus valores, e uma só história da Salvação. Wolff (2013, p. 902) diz que a história da humanidade se confunde com a história das religiões, e por isso fazem parte da história universal da salvação, são as “sementes do verbo” cultivadas pelas diversas tradições. Esse pressuposto universal traz em si a capacidade de acolher toda pluralidade humana, e torna possível uma conciliação entre a verdade da salvação universal em Jesus Cristo e a pluralidade religiosa das religiões (SOARES, 2007, p. 599).

Considerando o exposto, ainda vale colocarmos a pergunta de Soares (Ibid, p. 597): A salvação é sinônimo de completa adesão à Igreja? Pode-se afirmar que a graça (salvação) atua para além da Igreja e do Cristianismo (WOLFF, 2013, p. 891), e nessa missão do DIR como elemento da mediação e função salvífica da Igreja, Deus aparece bem maior e mais vivo (SOARES, 2007, p. 595). Assumimos definitivamente a verdade da salvação dada e revelada à todas as pessoas. E a Igreja, através do diálogo é instrumento dessa missão salvífica de reconhecimento da graça atuante na história passada e atual do ser humano.

2 RELAÇÃO DIÁLOGO E MISSÃO

“O diálogo insere-se na missão salvífica da Igreja e é por isto que é um diálogo de salvação” (DA, n. 39), com essa afirmação, o Papa João Paulo II dá o fundamento do DIR. Aqui poderemos explicitar mais profundamente o papel da Igreja no plano da salvação, trazendo as articulações que analisam e apontam nossos autores, entre diálogo e missão, ou diálogo e

2 A sigla CV II é uma abreviação de Concílio Vaticano II.

anúncio, evangelização, como sugerem os títulos dos documentos eclesiais que tratam dessa temática. Parafraseando as conclusões do CV II, Schillebeeckx afirma: a Igreja é o sacramento do diálogo (Apud, SANTOS, 2017, p. 850).

A questão do diálogo e do anúncio tem sua relevância, pois é uma reflexão oriunda da ideia de universalidade da salvação, da função e lugar da Igreja nesta perspectiva, e das formas e conteúdos da evangelização de antes e de hoje. Uma preocupação central do CV II no contexto da modernidade e na releitura de uma teologia e eclesiologia atenta aos sinais dos tempos.

O diálogo inter-religioso faz parte da missão evangelizadora da Igreja. Essa afirmação foi feita por Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi* (49) e por João Paulo II na *Redemptoris Missio* (55), (SANTOS, 2017, p. 849). Os documentos, *Nostra Aetate*, *A Igreja e as outras Religiões: Diálogo e Missão* e o *Diálogo e Anúncio* tematizam a questão, apontando caminhos e pistas para a relação da Igreja com as outras religiões não cristãs. Estes documentos representam a resposta da Igreja ao forte apelo do Espírito quanto ao diálogo com as outras tradições religiosas, cada vez mais tão pertinente nos novos tempos. E indicam perspectivas e possibilidades para a pesquisa teológica no campo do DIR, ou seja, abrem portas para um ir além na busca de uma melhor percepção e explicitação da atuação de Deus na realidade. Toda essa produção tem contribuído para uma compreensão mais ampla e arejada da missão da Igreja, mais especificamente em sua relação com as outras tradições.

Antes de qualquer coisa, é importante destacar que é da essência do cristianismo o diálogo. “Schillebeeckx recorda que o motivo primordial do diálogo parte de uma figura religiosa, histórica, universal e única, chamada Jesus de Nazaré” (RIBAS, 2006, p. 459). Ele de fato é modelo de diálogo, especialmente como parte da Trindade, e por isso ator e autor do mistério da encarnação divina de Deus que quis pôr-se em saída e vir a nós, “inculturar-se”, fazer-se um de nós, humanos.

A missão acontece numa articulação entre diálogo e anúncio, elementos constitutivos da evangelização (WOLFF, 2008, p. 564). Aqui podemos ver os três conceitos articulados, mas postos em distinção. O mesmo autor afirma que “o diálogo não é apenas meio para a missão, mas conteúdo dela” (WOLFF, 2013, p. 897). Esses pressupostos são importantes para que seja superada qualquer tentativa de hierarquização ou nivelamento entre formas e maneiras de anúncio e evangelização. Definitivamente quando se pensa o diálogo como missão, no contexto histórico eclesial, é preciso reinterpretar ideias para que a missão seja realmente efetiva e justa com os desígnios de Deus e com as pessoas envolvidas no DIR. Nesse sentido, a definição da Comissão Teológica da EATWOT (2011, p. 217), da missão como missão de Deus, portanto, missão de todos, e não de um grupo particular, nos põe em saída e em atitude respeitosa e reverente no encontro com as outras culturas e religiões.

O documento *Diálogo e Anúncio* (42) retoma as pistas para o DIR que já apresenta o documento anterior *Diálogo e Missão* (28-35), são citadas quatro formas: Diálogo de vida, Diálogo das obras, Diálogo dos intercâmbios teológicos, Diálogo da experiência religiosa.

Considerando isso, é pertinente apresentar algumas reflexões sobre a missão, anúncio, e/ou evangelização, colocadas por alguns dos autores lidos, concepções que surgem da experiência do diálogo com outras tradições. Abordaremos três perspectivas, não radicalmente distintas, mas especialmente singulares em suas propostas. São elas, a inculturação na experiência do CIMI³, a missão das comunidades de Charles de Foucauld e a Amizade Fraterna/solidária embasada no testemunho bíblico de Rute e Noemi.

Simões (2015), discorre sobre a proposta do CIMI, que entende a inculturação como uma perspectiva da missão. E o foco central dessa missão é a libertação integral dos povos indígenas. A prioridade do CIMI é ser “presença solidária, pretendendo ser aliado dos povos na defesa de seus direitos, rompendo com toda a ideia de missão que antes a Igreja conhecia” (Ibid. p. 74). Esse rompimento tem a ver com a antiga e clássica ideia de evangelização do período da colonização, que até os dias atuais motiva a atuação de diversos missionários junto aos indígenas. Apesar de a autora adjetivar a missão como nova, a mesma afirma também que a teologia missionária que o CIMI propõe está baseada e fundamenta-se na inculturação de Deus entre os homens, na pessoa de Jesus Cristo, que vem para promover a sua libertação (Ibid. p. 74).

Desse lugar, que é a encarnação, ou seja, a revelação de Deus, o CIMI defende que “a inserção do missionário em uma aldeia deve levar em conta a mensagem do Evangelho e não sua revelação⁴, para que essa possa se fazer a partir do ethos religioso do próprio grupo” (Ibid. p. 75). Suess, assessor teológico do CIMI afirma que “A inculturação é uma proposta de descolonização da missão e de fortalecimento das culturas pelo Evangelho” (2015, p. 452). Em suma, a proposta do CIMI é em uma só ação promover diálogo e missão, entendendo que estas duas dimensões não podem ser compreendidas separadamente. Com a tarefa de superar as categorias evangelizador/evangelizado desde uma pedagogia dialógica, o CIMI nos oferece ótimas ferramentas para entender e promover o DIR em nossa práxis teológica (SIMÕES, 2015, p. 77).

Sobre o projeto do Reino na perspectiva das Fraternidades de Foucauld. Dessa forma, Nascimento e Albuquerque (2005, p. 326), sinteticamente tematizam a experiência das irmãzinhas e irmãozinhos de Foucauld. Nos isentando de relatar detalhadamente a história do movimento de Foucauld, nos detemos prioritariamente à sua postura na missão. As comunidades estimulam-se na experiência e escritos de seu inspirador. Que não criou nenhum grupo, tampouco promoveu um movimento de DIR. Apenas viveu sua intuição mística no serviço aos mais pobres, de modo particular ao povo islâmico. Sua atuação junto aos muçulmanos é o que motiva os seus seguidores posteriormente. As Irmãzinhas do Sagrado Coração, inspiradas por Charles de Foucauld, surgem para se dedicarem às populações mulçumanas. Foram as primeiras comunidades que nasceram do seu legado (Ibid. p. 328). No mesmo trilha seguiram as outras fraternidades, femininas e masculinas.

3 Conselho Indigenista Missionário.

4 Revelação, no sentido de anúncio explícito.

Inicialmente Foucauld, via-se como “um irmão universal” de todos, em seus escritos ele fala sobre como ser um apóstolo cristão naquela realidade, e nos dá pistas para a missão do DIR hoje.

Com alguns, sem lhes dizer nunca uma palavra sobre Deus ou sobre religião, sendo bom como Deus é bom, sendo irmão no afeto e nas preces. Com outros, falar de Deus na medida em que podem assimilar. Sobretudo, ver em cada homem um irmão (...). Ver em cada homem um filho de Deus, um homem resgatado pelo sangue de Jesus (...). Afastar de nós o espírito conquistador (...). Como é grande a distância entre a maneira de fazer e de falar de Jesus e o espírito conquistador daqueles que não são cristãos ou são maus cristãos e só vêem inimigos a serem combatidos (FOULCAULD Apud NASCIMENTO; ALBUQUERQUE, 2005, p. 327).

Portando, a partir de Charles de Foucauld que viveu uma missão em silêncio, no sentido do anúncio explícito, as comunidades missionárias procuraram ir ao outro diferente com espírito aberto ao que Deus poderia falar nesta relação, e aí encontraram o sentido de sua missão, ser presença, e silenciosamente no afeto e no amor. Essa missão junto aos islâmicos ampliou-se para outros povos, sempre aos mais sofridos. Os autores citam os exemplos dos Irmãozinhos de Jesus junto a tribo dos Uldemês em Camarões e das Irmãzinhas de Jesus no Brasil com os indígenas Tapirapé. Estas chegaram a aldeia com a tarefa de promoção humana, a tribo estava a caminho da extinção. Essa vida missionária das Irmãzinhas inspiram e motivam a criação do CIMI em 1972 (Ibid. p. 329/30).

Irmã Madalena quando enviava suas irmãs à missão *animava-as e instruí-as* sobre esse encontro com o diferente: “Gostaria que vocês acreditassem que pode existir uma amizade verdadeira, um afeto profundo entre as pessoas que não são da mesma religião, nem da mesma raça, nem do mesmo ambiente” (Apud NASCIMENTO; ALBUQUERQUE, 2005, p. 329). Com isso passamos à terceira perspectiva para uma diferente concepção do diálogo e anúncio, a amizade fraterna.

A amizade fraterna e solidária ilustrada pelo testemunho bíblico de Rute e Noemi. Com esta tese, Valério (2014) propõe uma rica e minuciosa análise do livro de Rute, apontando elementos para uma superação das limitações e muros entre culturas e religiões. O texto bíblico traz questões inerentes a toda realidade humana e mostra valores importantíssimos para uma busca mais profunda daquilo que é essencial e mais efetivo na atividade do diálogo entre as tradições. “O livro de Rute apresenta, portanto, o amor, a amizade fraterna, a solidariedade, a ternura como formas de superação dos confins impostos pelas culturas e pelas religiões” (VALÉRIO, 2014, p. 363).

O pano de fundo para toda trama de Rute e Naomi, é a situação de carência e pobreza. O autor afirma que nestes momentos, as diferenças culturais e religiosas não se sobrepõem a urgência de sobrevivência, e disso emerge a solidariedade e a amizade, elementos que

transpassam o ser humano e que não tem confissão religiosa. Valério (Ibid. p. 363) nos remete à passagem de Mateus 25, 31ss que diz: Eu tive fome e me destes de comer, tive sede e me destes de beber, era forasteiro..., estive nu..., doente..., preso..., e me socorrestes. Posto isto, o que será levando em conta no momento do destino final do ser humano não será seu credo ou cultura, mas a solidariedade e a compaixão.

Rute decide deixar seu povo e segue Noemi na volta à sua terra, ambas destroçadas pela morte de seus maridos e filhos, pela fome e carência. Nessa situação chegam a um momento de decisão, quando a sogra libera as suas noras moabitas dos laços familiares e decide partir, Orfa fica com seu povo, e Rute surpreendentemente resolve por acompanhar Noemi, conforme o autor salienta, em um dos momentos mais altos e belos do texto quando se reforça o afeto, a solidariedade e o amor (Ibid. p. 370): para onde fores, irei também, onde for tua morada, será também a minha; teu povo será meu povo e teu Deus será meu Deus (Rt 1, 16). Pode soar estranho o uso deste texto na reflexão do DIR, pois ao que parece, Rute decide deixar sua cultura, seu povo e seu Deus, para abraçar a cultura e religião de Noemi. Essa mudança de identidade religiosa de Rute, segundo Valério (p. 391), não tem a ver a princípio, com a cultura israelita, com sua superioridade sob as demais, nem com o Deus de Israel. Mas sim, com a amizade fraterna e a solidariedade entre as duas personagens.

Rute foi acolhida por um povo, pelo “Deus bondoso e misericordioso, que não se encontra necessariamente nem na cultura, nem na religião, mas somente no amor” (Ibid, p. 391). O Livro de Rute aponta um novo caminho para o povo de Deus, uma perspectiva diferente, que não é pela raça, nem pela observância religiosa, mas, pelo compromisso e solidariedade para com as pessoas (Ibid. p. 391). Diante da história da humanidade vemos inúmeros conflitos relacionados às diferenças culturais e religiosas, em nossos tempos não é diferente, a ampliação da diversidade religiosa, assim como dos conflitos em relação a ela, tendo como uma das faces o fundamentalismo, nos mostra o quão pode ser atual o testemunho de Rute e Noemi.

O amor, a amizade e a solidariedade deverão ser os primeiros critérios de superação de conflitos e exclusivismos, a caminho de um diálogo sempre mais profundo e respeitoso, que poderá se dar na partilha de uma ação social comum a favor da paz e da dignidade humana, quanto no compartilhamento espiritual de suas riquezas religiosas (DA, n. 42).

3 IDENTIDADE E ALTERIDADE

“Tudo se acha em relação. Fora da relação nada existe”, assegura Leonardo Boff (Apud JÚNIOR, 2003, p. 519). Com esta premissa, podemos dar uma rápida definição de identidade e de alteridade. Tudo está interligado, relacionado e assim se fazem as coisas na realidade. Quando algo se desajusta, não o faz isoladamente, tudo se implica. Essa constatação é indispensável para compreendermos a identidade e alteridade no campo do DIR. Identidade tem a ver com aquilo que é, e tem um sentido essencial e imutável, essa definição aos moldes aristotélicos, é a mais comum, e a que porventura, torna-se um desafio para reflexão e atuação do DIR. Alteridade, basicamente diz respeito ao outro, ao diverso, para nossa

temática, um reconhecimento do outro, uma saída em direção ao diferente, entendendo-se interpessoalmente.

Discorremos sobre a conceituação das duas palavras separadamente, mas antes com o pressuposto de que tudo existe dentro de uma relação, portanto, identidade e alteridade se pressupõem. São condição de possibilidade uma para a outra, também para o DIR. mas não só por isso lhe é um elemento caro, mas também pelos desafios que a compreensão de identidade e a não alteridade apresentam ao diálogo. Dificuldades que crescem envolvidas por uma ideia de que o DIR acarreta em si um risco à identidade. Os defensores desse pensamento acreditam que para a realização do diálogo há de silenciar a própria identidade particular, em prol de algo mais universal (JÚNIOR, 2003, p. 523). Que nem tudo ou todos estão aptos ao diálogo, pois precisariam de uma identidade muito bem formada e alicerçada pessoalmente para não sofrer influências e desvios no encontro.

Ao analisar o Documento de Aparecida, Wolff (2008, p. 548) aponta duas fases atuais na postura da Igreja acerca do DIR, numa dessas fases mostra a fragilidade da convicção, e nela duas tendências, uma que afirma uma identidade fechada, outra que defende uma identidade relacional. O autor observa também que para a abertura que o Concílio propunha, não houve ainda uma efetiva recepção. Desse modo, toda resposta a uma possível ameaça será dada a partir do que se tem, geralmente uma teologia pré-conciliar, assim, a “afirmação da identidade eclesial católica torna-se fixa, se dá em si e por si mesma, não é relacional, [...] o medo da perda de identidade e de fiéis leva a compreender o diálogo como um risco para a integridade da fé” (Ibid. p. 535).

Essa postura resistente ao DIR, em algumas situações pode representar problemas nas próprias identidades, acarretando conflitos de pequena e larga escala, baseados no fundamentalismo e na violência. Suess (2015) ao apresentar horizontes, reforça a ideia de fortalecimento da identidade de cada cultura, e junto a isso aprofunda-se a capacidade de cooperação mútua. Nessa direção, continua, “a guerra das culturas não é resultado de um excesso de identidade; pelo contrário, é expressão de identidades mutiladas ou destruídas” (Ibid. p. 460). A identidade traz, portanto, essa dupla referência como potencialidade e destrutividade. Desde esta manifestação, Santos (2017, p. 841) aborda a problemática da identidade frágil na dimensão do fundamentalismo religioso, coloca que “a repressão do espiritual e do sexual colaboram com a criação de uma identidade frágil”. O elemento religioso aparece como catalisador dessa fragilidade que se assegura na ideia de separação, ou seja, o sujeito coloca-se em vigília contra qualquer ameaça a sua individualidade e identidade (Ibid. p. 841).

Santos (2017) aprofunda brilhantemente sobre a condição psíquica do indivíduo fundamentalista, aqui fizemos um sobrevoos sobre a raiz da questão. Seguimos, trazendo uma proposta de superação que o mesmo autor aponta, tem a ver com a alteridade entendida na perspectiva da fenomenologia de Husserl, que defende uma *epoché*, um isolamento da consciência para melhor conhecer o fenômeno. Santos, traduz essa ideia como uma “redução que se deve fazer para lidar com o outro” (Ibid. p. 846). Ele pondera que esse tipo de redução

é naturalmente impossível, mas defende baseado nisto, uma postura silenciosa e aberta em direção ao outro, acreditando que assim é possível ao ser humano melhor viver na relação com o diferente (Ibid. p. 847).

Esse ir além de si, para compreender o outro é central para o DIR e para superação do fundamentalismo, que, vale ressaltar, não tem o rosto específico de uma religião, é um risco real para todo seguimento religioso. Santos afirma, “indivíduos psicopatológicos, que tomam a religião somente pela ótica dogmática, tendem a não colocar entre parênteses seus pressupostos” (Ibid. p. 847). Para não cair em fundamentalismo, é preciso um “esvaziamento psicológico e espiritual de seus conceitos tidos como verdades absolutas” (Ibid. p. 847).

Uma outra expressão da identidade é a sua potencialidade como ponto de partida para o diálogo, é conforme diz Aquino Júnior (2003, p. 523), a condição de possibilidade para o diálogo, é aquilo que caracteriza o ser do sujeito e o diferencia dos outros, é ainda aquilo que evita a liquefação do dialogante na alteridade. “É preciso tomar a sério o fato de que é impossível haver diálogo entre as religiões, se estas renunciarem ao que lhes é mais próprio e característico [...] o diálogo, em si, supõe identidades diversas” (Ibid. p. 524). Identidades que se abrem ao outro e no encontro deixam-se transformar por ele. Falamos de “uma identidade que não descansa em si mesma” (TEIXEIRA, 2005, p. 828).

A identidade acontece no diálogo, a alteridade como já afirmamos, é premissa para sua existência. No diálogo afirma-se a identidade de cada religião e reconhece-se a alteridade das demais religiões (JÚNIOR, 2003, p. 552). Estamos diante de um dos maiores e mais apaixonantes desafios do DIR: O encontro com a alteridade produz uma “alteração” em nossa identidade, o que significa dizer que o diálogo supõe não só manter a identidade aberta, mas aceitar que a alteridade faça parte da própria identidade (JÚNIOR, 2005, p. 134). Ribas (2006, p. 456) defende a reconstrução da identidade católica no exercício do diálogo, de modo sincero, verdadeiro e humilde. O DIR é uma possibilidade de pôr em prática “aquilo que Deus mesmo é na sua alteridade: ser-com-o-outro (koinonia) e ser-para-o-outro (diakonia) ”.

Por fim, o diagnóstico que a Comissão teológica da EATWOT⁵ (2011, p. 213) faz do nosso atual contexto, aonde se percebe uma crescente pluralidade religiosa e um maior acesso ao conhecimento em diversos níveis, nos faz chegar ao dado de que, hoje nossa identidade é configurada, além da tradição que herdamos, por essa nova realidade, que é plural. Desde uma perspectiva pluralista, a comissão afirma que o novo ser humano só pode ser religioso, sendo pluralista. Nossa experiência religiosa só pode exprimir-se no âmbito de nossos modos de pensar (Ibid. p. 214).

4 OS POBRES COMO PARADIGMA DO DIÁLOGO

Diante do desafio do pluralismo, da missão e articulação desses dois aspectos, Suess (2015, p. 460) sugere uma hermenêutica evangélica da alteridade especialmente atenta aos

5 Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT).

sujeitos da fé. Quem são estes sujeitos? São os pequeninos do Reino, os pobres. Por que os pobres? Porque é onde Deus quis revelar-se, e o faz salvando e fazendo justiça aos pobres e vítimas da opressão, é o como Deus dá-se a conhecer, desde os pobres (JÚNIOR, 2003, p. 545). Essa hermenêutica da alteridade deve levar em conta alguns critérios, o respeito aos mistérios e silêncios dos outros, e ver-se plural e profeticamente certa tendo como inspiração a palavra de Jesus ao anunciar sua missão em Lc 4,18: O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu para anunciar a Boa-Nova aos pobres (SUESS, 2015, p. 460).

São os pobres, os sujeitos da mensagem de Jesus em seus discursos axiais, no Sermão da Montanha, “felizes os pobres” (Lc 6, 20-26), na Sinagoga de Nazaré (Lc 4, 14-28) e no julgamento final, “foi a mim que o fizestes” (Mt 25, 31-46). O Reino é revelado aos pequeninos, e escondido aos sábios e entendidos (Mt 11, 25). Os pobres são os primeiros privilegiados e destinatários da palavra de Jesus (SUESS, 2015, p. 460).

Uma das motivações para o DIR é a caridade sócio-política, uma prática evangélica que pode traduzir-se na promoção da justiça, paz, solidariedade, ecologia, etc. segundo Ribas (2006, p. 461), são paradigmas que dão luzes às ações conjuntas entre as religiões. Para além de entender o pobre como destinatário dessas ações sociais comuns, o pobre é uma categoria e condição da realização de qualquer diálogo na perspectiva da revelação cristã, pois é lugar desta e foco da missão de Jesus Cristo. Em desdobramentos da Teologia da Libertação, Vigil diz que o lugar privilegiado para o DIR é a opção pelos pobres, entendemos que o significado do pobre para a Teologia na América Latina, vai além de qualquer assistencialismo, marcando-o como categoria soteriológica. Com o surgimento de uma Teologia-latino-americana das religiões, passa-se a ver alguns dos rostos desses pobres, são eles os indígenas e afro-americanos e suas religiosidades (BARROS, 2010, p. 728).

Para não cair em qualquer romantização do lugar do pobre e dos excluídos, Aquino Júnior nos ajudar a perceber que a tarefa do DIR tem a ver com a missão de Jesus Cristo, de libertar: Trata-se de uma práxis salvífica que é, verdadeiramente, libertadora e libertadora das vítimas da opressão (2003, p. 545). O autor tematiza a questão da pobreza e da precariedade como ameaças à experiência religiosa, pois representam a “negação das condições materiais básicas à sobrevivência”, sem essa materialidade da vida, que é condição para o existir, não há possibilidade de qualquer experiência, inclusive a religiosa (Ibid. p. 538). Indiscutivelmente esse é um problema religioso, e o foi para o povo abraâmico, para Jesus Cristo, e singularmente para nós hoje. Aquino Júnior sintetiza e dá o significado desse lugar paradigmático para o DIR, “a condição primária da experiência religiosa e do diálogo inter-religioso – a materialidade da vida – é seu problema e seu desafio primários [...] Eles (os pobres) são nossos juízes, e das nossas teologias!” (Ibid. p. 554).

CONCLUSÃO

Para não falar de considerações como finais, pois os termos a que chegam essa pesquisa apresentam-se mais como caminhos abertos, que como resultados. Que seria o melhor

esperado em qualquer pesquisa pertinente, conforme Alves (2019) orienta sobre a método teológico e a produção científica. Realmente o DIR, é um tema recente na reflexão teológica católica, ganha força com os primeiros esforços durante o CV II, e com as movimentações eclesiais posteriores. Porém, mais que entrar na discussão acerca dos temas mais recentes, fizemos um recorte bibliográfico que foi mais que suficiente para compreender o caminho do DIR até o momento eclesial atual. Evidentemente, uma tarefa que urge, é aprofundar no que tem sido produzido desde o início do magistério do Papa Francisco, que de fato, está sendo um grande mobilizador para reflexão sobre o diálogo em nossos tempos.

Nesta pesquisa, tentamos sistematizar o que os artigos da REB nos ofereceram enquanto conteúdo sobre o DIR nos últimos anos. Percebemos dentre muita bibliografia, uma produção rica e de qualidade sobre a nossa temática, com abordagens diversas e consonantes, aqui trazemos aquilo que os textos foram convergindo em linhas gerais. Os resultados, em termos conclusivos, apresentamos salientando os desafios, dificuldades e possibilidades para o DIR hoje. No tema da Salvação, abre-se uma compreensão mais abrangedora que motiva as religiões a se encontrarem, a primeira, fundamento para uma teologia das religiões, é que a graça opera em tudo, e Deus, com seu Espírito trabalha desde o sentido religioso que é inerente a todo ser humano.

A tematização dessa revelação de Deus no mundo, não é propriedade de nenhuma religião, cada uma delas a seu modo (identidade) procura teologicamente compreender o desvelamento do mistério divino na realidade, e nesse processo encontra-se necessariamente com outros (alteridade). Nesse sentido a missão da Igreja tem como elemento primordial o diálogo, e a teologia atenta aos sinais dos tempos procurará crescer nesta direção. Na prática do DIR, muitas vezes a missão será necessariamente embebida de uma mística do silêncio, reverência e humildade, pois é Deus quem fala. Uma presença que deverá ter presente uma atenção amorosa e igualmente engajada.

O lugar fundamental do DIR, especialmente na realidade da América Latina, é os pobres, pois são eles os preferencialmente escolhidos por Jesus Cristo, autor do diálogo, como paradigma do Reino. A missão do diálogo fundada nesse lugar de revelação, terá como tarefa a ruptura com tudo aquilo que impede a libertação integral do ser humano, isso deve trazer também à baila, o compromisso de uma teologia descolonizada, ou seja, uma teologia definitivamente fundamentada na revelação do Deus de Jesus e não nas ideologias opressoras.

Dessa perspectiva, surgem desafios para a teologia e prática do DIR, oriundos da própria realidade, o fundamentalismo religioso, a ecologia, diálogo com a pluralidade cultural, social e religiosa, e metodologicamente uma abertura sempre mais profunda à transdisciplinaridade.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. Nov.ed.rev. São Paulo: Paulus, 2002.

- ALVES, C. A. *Método teológico e ciência: a teologia entre as disciplinas acadêmicas*. São Paulo: Loyola, 2019.
- ARAGÃO, G. S; BINGEMER, M. C. L. Teologia, transdisciplinaridade e física: uma nova lógica para o diálogo inter-religioso. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 66, n. 263, p. 631-649, 2006.
- BARROS, M. Os rostos de Deus e seus diversos caminhos. A coleção Pelos muitos caminhos de Deus. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, - v. 70, n. 279, p. 725-732, 2010.
- DECLARAÇÃO NOSTRA AETATE: sobre a Igreja e as religiões não-cristãs. Roma, 1965. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 22 ago. 2020.
- EATWOT, Comissão Teológica Internacional da. Religiões, Pluralismo e Paz. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 71, n. 281, 209-2018, dez. 2011.
- FRANCISCO, P. *Evangelii Gaudium*: o anúncio do Evangelho no mundo atual. Roma, 2013. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 13 mar. 2021.
- JOÃO PAULO II, P. *Redemptoris Missio*: sobre a validade permanente do mandato missionário. Roma, 1990. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 19 mar. 2021.
- JÚNIOR, F. A. Diálogo inter-religioso a partir dos pobres. Por uma teologia da libertação das religiões. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 63, n. 251, p. 515-554, 2003.
- JÚNIOR, F. A. F. A. Experiências X teologias (macro) ecumênicas. Uma articulação necessária. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 65, n. 257, p. 112-134, 2005.
- MACEDO, M. S. F. A. Georges Anawati e a Declaração Nostra Aetate. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 74, n. 295, p. 685-698, jul. 2014.
- MARTINS, A. H. C. O rosto litúrgico não violento de Edith Stein. *Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 77, n. 308, p. 776-787, out. 2017.
- NASCIMENTO, C. G.; ALBUQUERQUE, Klaus Paz de. A experiência macro-oikoumene em tempos incertos. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 65, n. 258, p. 315-334, 2005.
- PAULO VI, P. *Evangelii Nuntiandi*: sobre a evangelização no mundo contemporâneo. Roma, 1975. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 19 mar. 2021.
- PESSINI, L. Religiões e Bioética asiáticas a partir da China. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 75, n. 299, p. 658-681, jul. 2015.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Documento Diálogo e Anúncio*. Roma, 1991. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 22 ago. 2020.
- RAHNER, K. Fundamentação geral da protologia e da antropologia teológica. FEINER, Johannes. *Mysterium salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica. Petrópolis: Vozes, 1971.
- RIBAS, L. F. O. Comunhão e missão diante do nomadismo teológico. A reconstrução de uma identidade católica. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 66, n. 262, p. 455-462, 2006.
- SANTOS, E. A. A dimensão psíquica do fundamentalismo religioso. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 77, n. 308, p. 837-851, out. 2017.
- SECRETARIADO PARA OS NÃO CRISTÃOS. *Documento A Igreja e as outras religiões: diálogo e missão*. Roma, 1984. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 22 ago. 2020.
- SOARES, A. M. L. Diálogo na escola de François de L'Espinay catolicismo e tradições africanas. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 67, n. 267, p. 693-608, 2007.

SUESS, P. Interculturalidade, interculturalização, inculturação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 75, n. 298, p. 450-462, abr. 2015.

SUESS, P. Mutirão do “V Simpósio de Teologia índia”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 74, n. 296, p. 963-973, out. 2014.

SIMÕES, M. C. S. R. O Papa Francisco e a causa indígena - sugestões de aproximação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 75, n. 297, p. 71-87, jan. 2015.

TEIXEIRA, F. L. C. A viagem de Bento XVI a Terra Santa - a retomada dialogal com o Islã. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 69, n. 276, p. 945-953, 2009.

TEIXEIRA, F. L. C. Sonhos e esperanças de cortesia espiritual. Um desafio para a Igreja Católica no século XXI. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 65, n. 260, p. 817-830, 2005.

VALÉRIO, P. F. A Amizade fraterna - caminho de superação dos limites das religiões e das culturas no livro de Rute. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 74, n. 294, p. 362-392, abr. 2014.

WOLFF, E. O diálogo na Igreja e a Igreja do diálogo no documento de Aparecida. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 68, n. 271, p. 532-569, 2008.

WOLFF, E. Vaticano II e a opção pelo diálogo inter-religioso. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 73, n. 292, p. 886-906, 2013.

Breve leitura da teologia do Gustavo Gutiérrez: Contexto, formulação e atualidade para a África

Christian Dino Batsi¹

Resumo: A Teologia da Libertação, esboçada por Gustavo Gutiérrez, conquistou importantes espaços na reflexão teológica. E até mesmo as realidades africanas podem se espelhar nesse modo de fazer teologia, comprometendo-se com o contexto e a realidade local. O presente artigo visa abordar a formulação desta teologia do autor, enfatizando seu contexto de surgimento e sua formulação, bem como, compreender o conceito de libertação tal como pensado pelo teólogo peruano e sua atualização para África.

Palavras-chave: Teologia. Libertação. Gustavo Gutiérrez. África. América Latina.

INTRODUÇÃO

O estudo de Teologia auxilia o estudante a refletir sobre sua própria fé. Também o ajuda na busca por entender aquilo em que sua comunidade acredita e vive, isto é, uma fé “autêntica e plena” (GUTIERREZ, 1986, p.15). Destarte, a exigência deste labor exige, além de um estudo mais aprofundado, estar a serviço e no tempo de sua comunidade, afirmando sua atividade de teólogo “como reflexão crítica sobre a práxis” (GUTIERREZ, 1986, p.18). No fundo, trata-se da busca de uma reflexão contextualizada para atender determinadas situações em que se vive e em que se pratica a fé cristã. Pretende-se, com esta pesquisa, investigar a Teologia da Libertação formulada por Gustavo Gutiérrez Merino Díaz.

Nascido em Lima no dia 08 de junho de 1928, começou seus estudos universitários optando pela medicina na Universidade Mayor de San Marcos e, no ano posterior, pelo curso de Letras na Universidade Católica del Peru, ambas em Lima (GUTIERREZ, 2008, p. 10-11). Depois de ter passado um semestre, em 1951, em Santiago do Chile, e de ter feito sua opção pela vida sacerdotal, Gutierrez mudou-se para a Bélgica, onde estudou na Université Catholique de Louvain até 1955. Licenciou-se em Filosofia e Psicologia, transferindo-se, logo depois, para a Université Catholique de Lyon, quando iniciou a sua formação teológica tendo saído para se ordenar sacerdote da Igreja católica.

¹ Religioso da Pia Sociedade de São Paulo (Padres e Irmãos Paulinos), natural da República Democrática do Congo, foi aluno FAJE e bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), entre setembro de 2021 e setembro de 2022, vinculando-se ao projeto de pesquisa do orientador, o Prof. Dr. Pe. Francisco das Chagas de Albuquerque, SJ, intitulado “A Teologia de Gustavo Gutiérrez: a relação entre teologia-libertação, missão-incidência social”, que pertence à Linha de Pesquisa “Espiritualidade Cristã e Pluralismo Cultural e religioso”, do Programa de Pós Graduação em Teologia da FAJE. E-mail do autor: christiandino46@gmail.com.

Ao retornar para a Europa, estudou um semestre na Universidade Gregoriana de Roma, onde permaneceu até 1960. Estudou no Institut Catholique de Paris, local em que cursou os créditos faltantes de seu doutorado, começou a redigir sua tese, que nunca concluiu, e que seria uma tentativa de aprofundar o estudo sobre a liberdade religiosa. Nela encontram-se anotações sobre os seus interesses no pré-Concílio Vaticano II (GUTIÉRREZ, 2008, p.11). O tema “salvação” é aquele que permeia toda a sua inquietude.

Ao voltar da Europa, “foi designado para a paróquia Rímac, nos subúrbios miseráveis de Lima. Ali, constatou a pobreza injusta de um povo profundamente religioso, o que o fez refletir sobre sua experiência social à luz da palavra de Deus” (GUTIÉRREZ, 2008, p.10). Como Assessor da União Nacional dos Estudantes Católicos (UNEC), Gutierrez começa a lecionar no departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica del Peru.

Ao todo, a década de 1960 serviu de aprendizado para ele, sendo que em 1964, por exemplo, participou da primeira reunião² de teólogos da América Latina, ocorrida em Petrópolis, Rio de Janeiro (MÜLLER; GUTIERREZ, 2014, p.10). Observa-se neste encontro que “Gustavo Gutiérrez apresenta a teologia como uma reflexão crítica sobre a práxis, à luz da fé, colocando, assim, as bases de um novo método ou de uma nova maneira de teologizar” (MÜLLER; GUTIERREZ, 2014, p.10). Em seguida, a vida dinâmica de Gutierrez o levou para a Teologia Latino-Americana (GUTIÉRREZ, 2008, p.10). A sua angústia foi amenizada quando participou da IV sessão do Concílio Vaticano II entre os dias 07 e 08 de dezembro de 1965.

Nessa ocasião, “resolveu fazer um retiro pessoal durante o qual teria ouvido um discurso radiofônico de Paulo VI sobre o significado do Concílio, de onde originou, definitivamente, o caráter de sua teologia para a América Latina” (ALMEIDA, 2005, p.16) que, qualitativamente, precisaria ser diferente da realidade da Europa, onde tinha estudado e apreendido o significado da teologia para a vida da Igreja. Encontrou ali no resultado do Concílio, um lugar importante para a teologia que tinha estudado e com a qual havia se identificado. Mas, por outro lado, lhe crescia certa inquietação: os grandes desafios do povo latino-americano não estiveram suficientemente presentes no Concílio (MÜLLER; GUTIERREZ, 2014, p.8). “(...) (Seu) lado europeu (...) podia estar satisfeito, mas (seu) lado latino-americano, mais mestiço ou índio, ficava desorientado como que esperando outra coisa” (ALMEIDA, 2005, p.17).

Entre os anos de 1966-1967, sua vida tomava um rumo ainda mais produtivo, pois se deparou com a confecção do Documento de Trabalho da Conferência de Medellín, precedido por reuniões das quais participou e que demonstrariam o tom do encontro de 1968, que reunirá as três acepções de pobreza: “material, espiritual e compromisso solidário com os pobres” (ALMEIDA, 2005, p.18). Assim, para o contexto sócio-político da América Latina se revelaria decisivo enxergar o surgimento da reflexão teológica própria do continente.

2 Encontro com propósito de proporcionar o intercâmbio de ações pastorais e futuras iniciativas capazes de reforçar a ideia de uma igreja atrelada às necessárias mudanças das realidades nacionais da América Latina.

Somados esses contextos, é preciso salientar *en passant* as mudanças causadas pelos movimentos sociais nas décadas finais do século 20, que resultaram na democratização nos anos 1980. Em seguida, o fim do socialismo da União Soviética, o circuito capitalista e o mercado internacional (a dependência), que deixaram de lado o terceiro mundo, do qual fazia parte o continente latino-americano. Gustavo Gutiérrez aponta esse contexto histórico marcante para a América Latina, como consequência de “irrupção dos pobres em busca de libertação” (GUTIÉRREZ, 1986, p.15). Deste modo, surgiu a necessidade de um compromisso diante da luta contra a situação de pobreza da população.

A teologia da libertação, que surgiu na América latina a partir de Peru com Gutiérrez, não prescinde deste contexto geral do continente latino-americano e vem como auxílio e instrumentos teóricos para a compreensão da realidade social, da fé e do modo de se pensar a Igreja no processo libertador. O Concílio Vaticano II, de fato, já tinha aberto a possibilidade do pensar “ser Igreja”, visando uma abertura ao mundo e o envolvimento com seus problemas (LG, n. 50; GS, n. 40).

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* chama, por exemplo, para “investigar os sinais dos tempos”. A teologia da libertação, nascendo com Gutiérrez, seria dessa forma, “uma tentativa de leitura desses sinais dos tempos, reflexão crítica à Luz da Palavra de Deus” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 30-33). É a essa altura que se propõe ler a contribuição de Gustavo Gutierrez para a TdL, como o produto desta crise geral da Igreja dentro do contexto social específico da América Latina.

Esta pesquisa se propõe justamente a abordar a contribuição do autor Gutiérrez para a Teologia da Libertação, amparada em sua obra prima *Teologia da libertação. Perspectivas*. Deste modo, lendo esta obra e as demais produzidas por ele, assim como as de outros teólogos, busca-se identificar sua teologia e o contexto de seu surgimento. A metodologia utilizada na pesquisa é a revisão bibliográfica, baseada na obra do autor de *Teologia da Libertação. Perspectivas*. Propõe-se fazer leitura restrita a esse texto do autor, com o recurso a outros textos sobre sua obra.

A divisão das partes do trabalho é feita de maneira a contextualizar, em primeiro lugar, a formulação da Teologia da libertação latino-americana e em seguida, destrinchar o sentido que leva a palavra “libertação” na acepção teológica da teologia da libertação conforme pensada por Gutierrez. Neste segundo momento também se relê brevemente essa teologia com perspectiva de atualização da realidade africana.

1 FORMULAÇÃO DA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA DA LIBERTAÇÃO

Este primeiro capítulo pretende apresentar a Teologia da Libertação como produto de múltiplas histórias sócio-políticas e culturais. Nesta perspectiva, espera-se, seguindo o pensamento de Gustavo Gutierrez, destacar na formulação de sua teologia, a expressão e resposta a uma realidade que não pode ser desvinculada da realidade concreta.

Com o intuito de trazer uma visão geral da formulação da teologia do autor, propõe-se, em primeiro lugar, apresentar sua figura como teólogo e precursor da Teologia da Libertação. Sendo que esta teologia emergiu de um contexto e realidade reais, sugere-se, em um segundo ponto, expor a teoria da dependência como uma referência importante para se pensar a TdL. Pois, a libertação, no conceito da teologia do autor, decorre, essencialmente da constatação da dependência e suas consequências.

1.1 GUSTAVO GUTIÉRREZ: UM DOS TEÓLOGOS PRECURSORES DA TdL

Apontar Gustavo Gutiérrez como um dos precursores da TdL, significa pontuar seus esforços para o início da reflexão teológica própria da América Latina. O contexto em que surge essa reflexão já pode, em si mesma, ajudar a explicitá-la. A publicação de sua obra *Teologia da Libertação. Perspectivas* é, nesse sentido, sem dúvida, prova incontestável. “O esboço de uma nova teologia, sistematicamente articulada, veio à tona com a obra pioneira de Gustavo Gutiérrez (...). O ensaio teve o mérito de transformar o conceito libertação numa ótica fundante de um sistema teológico” (MÜLLER; GUTIÉRREZ, 2014, p.13).

De fato, esta obra se impõe na área da pesquisa teológica da libertação como um marco de grande prestígio na América Latina. Além de ser considerada como um vade-mecum de Teologia da libertação, ela aporta uma visão mais representativa, completa e coerente em comparação às obras dos outros teólogos da libertação, como Hugo Assmann³, Enrique Dussel⁴, Ruben Alves⁵ e Leonardo Boff⁶. A figura do teólogo peruano ainda aparece entre a “brilhante geração de teólogos latino-americanos que se formaram na Europa” como um dos precursores desta área (GUTIÉRREZ, 2008, p.9).

Outros elementos interessantes tocam a própria afirmação do autor ao apresentar sua obra como “um ensaio de reflexão, a partir do Evangelho e da experiência de homens e mulheres engajadas no processo da libertação, neste subcontinente de opressão e pilhagem que é América Latina” (GUTIÉRREZ, 1986, p.11). Tal afirmação enfatiza o esforço teológico do autor em propor explicação a um fenômeno novo na Igreja latino-americana e dela sobressair os valores da fé, da caridade e da esperança.

Desse modo, ainda se destaca por enxergar que a práxis libertadora deve ser o lugar teológico privilegiado e obrigado da teologia latino-americana, que convida o teólogo a redescobrir o sentido do cristianismo e a redefinir a missão de Igreja. Vale, além disso, mencionar que a conferência de Gustavo Gutiérrez em Chimbote em 1968 é considerada como o primeiro lugar onde o autor fez uso público documentado da expressão “teologia da libertação”

3 Teólogo brasileiro. É um dos pioneiros da Teologia da Libertação no Brasil.

4 Filósofo argentino enraizado desde 1975 no México. Com pensamento percorrendo sobre temas como filosofia, política, ética e teologia, ele é uma das grandes figuras da filosofia da libertação e do pensamento latino-americano em geral

5 Psicanalista, educador e teólogo presbiteriano e um dos teólogos da libertação.

6 É um teólogo, escritor, filósofo e professor universitário brasileiro. Expoente da teologia da libertação no Brasil.

em um contexto católico (GUTIÉRREZ, 1986, p.15). Fato este que pode lhe atribuir a “paternidade” da teologia da libertação.

Situar a emergência de sua reflexão no seu contexto eclesial local e universal leva da mesma forma a contemplá-lo como uma das figuras precursoras da TdL. No mesmo ano de 1968, o uso público do termo “teologia da libertação” foi marcante para a conferência do CELAM em Medellín (Colômbia), que queria atualizar, para o continente latino-americano, o Concílio Vaticano II, recém-concluído.

O documento de Medellín sublinhou o problema da pobreza como um desafio à teologia (Pobreza, n.1). Essa percepção também ressoa com força no pensamento do teólogo peruano: “A teologia da libertação nasceu do desafio que representa para a fé, a pobreza geral e desumana existente na América Latina e no Caribe” (GUTIÉRREZ, 1998, p.29).

Não se pode esquecer que Gustavo Gutierrez pertencia ao grupo daqueles estudantes da América Latina com espírito e mente abertos ao apelo do papa João XXIII convocando o concílio Vaticano II, em 25 de janeiro de 1959. Que com a tríplice finalidade, como bem recorda Gutiérrez, enfatiza a questão da pobreza: “a abertura da Igreja ao mundo moderno e à sociedade, perscrutando ‘os sinais dos tempos’, a unidade dos cristãos ou presença ativa da Igreja no ecumenismo e a Igreja dos pobres em estrita fidelidade ao evangelho” (GUTIÉRREZ, 2008, p.9).

A proposta do papa João XXIII, da “Igreja de todos e especialmente a Igreja dos pobres”, em seu discurso de 14 de setembro de 1962, deve ter ressoado com força na mente do teólogo peruano. Nesse caminho de formulação da TdL, é evidentemente oportuno mencionar também *Gaudium et Spes*, com a chamada dos “sinais dos tempos” e o *Pacto das Catacumbas*⁷. Importante salientar, a propósito:

desde João XXIII e o Vaticano II principia chamar-se teologia dos *sinais dos tempos*, não apenas como um apelo à análise intelectual, mas antes de tudo, exigência de ação pastoral, de compromisso, de serviço aos demais. Daí esta responsabilidade cabe a todo cristão, especialmente a pastores e teólogos (GS n. 44).

Em sua leitura desse documento conciliar, Gutiérrez (1986, p.21) afirma: “a função dos teólogos (...) será o de contribuir para maior lucidez nesse compromisso, graças à análise intelectual”. Ele mesmo se empenhou a isso, dando o ponto de partida da TdL ao levar em conta o fenômeno massivo da pobreza no continente (GUTIÉRREZ, 1986), que aos olhos

7 Em 16 de novembro de 1965, poucos dias antes do encerramento do Concílio Vaticano II, cerca de quarenta bispos, a maioria latino-americanos, celebraram uma Eucaristia na catacumba de Santa Domitila. Os participantes assinam *Pacto das Catacumbas* pelo qual, se comprometem a viver de forma evangélica o exercício do seu ministério. Anos depois, o teólogo belgo-brasileiro Joseph Comblin voltou a este evento, acreditando que estava na origem de um novo “franciscanismo” na América Latina. Os bispos signatários eram os animadores da Conferência de Medellín, onde a transição para esta nova etapa nasceu.

de teólogo, é “um insulto à bondade de Deus, manifestada em toda a Bíblia” (CHEZA, 2018, p.143).

Tal constatação, não pode, porém, ser vista como uma escolha ideológica, mas como familiaridade com o Deus da Bíblia e resultado de um compromisso claro e arriscado com a defesa dos oprimidos. O conceito “filantropia de Deus”, desenvolvido por Luis Martinez (2017), auxilia a melhor fixar essa tomada de partido pelos pobres. Esse apelo pela realidade da pobreza e suas causas, porém, já vem do Vaticano pela chamada “opção preferencial pelos pobres”, pela qual preza Gustavo Gutierrez assim como sobressai explicitamente na Conferência de Puebla (1979).

Assim, inspirado pela perspectiva do Concílio Vaticano II, vai-se afirmando a intuição de Gutiérrez para uma teologia propriamente latino-americana vivendo essa realidade da pobreza (MÜLLER; GUTIÉRREZ, 2014, p.9). Daí, enxerga-se nitidamente seu fazer teológico enraizado numa realidade contextualizada: “a reflexão teológica coloca-se em primeiro lugar (...) a serviço da vida cristã e da missão evangelizadora da comunidade eclesial; mas, por isso mesmo, constitui igualmente um serviço à humanidade” (GUTIÉRREZ, 1998, p.10).

Ao falar de Gustavo Gutierrez como um dos precursores da TdL, constata-se que se trata principalmente dos mais pobres econômicos. Esta pesquisa está ciente da diversificação que, com o tempo, tomou a teologia da libertação, ampliando seu campo para os afro-americanos, índios, mulheres e todos os marginalizados e excluídos, incluindo LGBTQIA. Também outra vertente, com questões ecológicas.

Qualquer que seja a vertente, fiel ao espírito da TdL de Gutiérrez, a reflexão teológica começa por reunir a miséria de grande parte da população, e esta, pode advir de várias áreas da vida. Portanto, ressalta-se que o ponto de partida da TdL, conforme nos deixa entender o autor, é um compromisso concreto em denunciar as causas dessa situação. Para ele, isso é acompanhado por uma profunda mudança interior, assim como explicita:

Trata-se de deixar-se julgar pela Palavra do Senhor, de pensar a nossa fé, de tornar mais autêntico o nosso amor, de justificar a nossa esperança num compromisso que visa ser mais radical, mais total, mais eficaz. Trata-se de repensar os grandes temas da vida cristã em meio à mudança radical de perspectiva que vivemos hoje (GUTIÉRREZ, 1986, p.11).

Tal afirmação torna-se mais evidente ainda com a explicação de Maurice Cheza, um teólogo belga, inspirado na fala de Jacques Noyer⁸, que assegura que a TdL parece mais próxima do *dabar* do que do *logos*. “Dabar é a palavra hebraica para fala. Isso está intimamente ligado à ação: Deus disse e fez. A palavra bíblica cria algo novo, enquanto a palavra grega

8 Jacques Noyer é bispo emérito de Amiens. E afirma no texto original: “la parole biblique lance dans l’histoire, invite à la liberté, annonce des temps nouveaux”. Tradução livre: “a palavra bíblica lança-se na história, convida à liberdade, anuncia novos tempos”.

logos é abstrata e a-histórica” (CHEZA; SAAVEDRA; SAUVAGE, 2018, p.143)⁹. De tal intuição, se pode dizer que a teologia é “compreendida por Gustavo Gutiérrez como ‘um momento segundo’, precedido pela práxis de libertação. É o que mais tarde se denominará ‘passo zero’, ‘ato primeiro’, ou ‘momento pré-teológico, que pressupõe o engajamento ou a experiência de Deus no pobre’ por parte do teólogo” (MÜLLER; GUTIÉRREZ, 2014, p.14). O teólogo peruano sublinha esse fato de tomar a práxis como lugar teológico:

tudo o que se disse acerca da função da teologia em geral se aplica a determinada teologia. É esse caso da teologia da libertação. Como toda compreensão da fé, ela nasce num lugar e num momento precisos, buscando responder a situações históricas mutáveis por natureza, situações que desafiam e, ao mesmo tempo, abrem novos caminhos para a tarefa evangelizadora da Igreja (GUTIÉRREZ, 1998, p.12).

Assim, a teologia da libertação “se autocompreende não como uma teologia do genitivo, em que a libertação é apenas um tema; ao contrário, esta se constitui numa ótica, a partir da qual se lê a globalidade da revelação” (MÜLLER; GUTIÉRREZ, 2014, p.13). Desse modo, ressalta-se ainda com muita força que “a Teologia da Libertação é uma teologia fundamental que relê, de maneira indutiva, ou seja, a partir da situação histórica de uma América Latina dependente e dominada, a mensagem revelada como todo” (MÜLLER; GUTIÉRREZ, 2014, p.14).

Como se pôde perceber, no início, dizia respeito principalmente aos pobres econômicos. É preciso, portanto, sublinhar que a pobreza de que fala Gutierrez é uma realidade social, política e econômica, que se desenvolveu no decorrer da história, em decorrência de várias realidades que este trabalho quer no próximo capítulo abordar: a chamada corrente da dependência.

1.2 TEORIA DA DEPENDÊNCIA: UMA REFERÊNCIA FUNDAMENTAL DA TDL

Na elaboração de seu projeto teológico, Gutiérrez recorre às ciências humanas, sociais e à filosofia contemporânea. Ele mesmo as reconhece “necessárias para conhecer a realidade econômico-social” (GUTIÉRREZ, 2008, p.34). Assim, não se surpreende, por exemplo, na formulação da TdL, que o teólogo peruano insista na teoria da dependência, cujos aspectos econômico e político, presentes na América Latina, são causas de misérias e pobreza. Propõe-se nesta parte do trabalho apresentar brevemente esta teoria como referência fundamental para situar o ambiente e ao mesmo tempo, o contexto no qual surgiu a teologia da libertação.

De fato, o próprio autor sustenta que “a noção de dependência surge como elemento-chave para a interpretação da realidade latino-americana” (GUTIÉRREZ, 1986, p.80). O

9 Tradução livre do texto original: “Le *dabar* est le mot hébreu pour désigner la parole. Celle-ci est intimement liée à l’action : Dieu dit et il fit. La parole biblique crée du neuf, tandis que la parole grecque (*logos*) est abstraite et anhistorique”.

recurso a ciências sociais, aqui especificamente pelo modo de atuação da dependência, são, de ponto de vista teológico, tentativas em seus primeiros passos de reflexão teológica. Além disso, esse procedimento de fazer teológico demonstra o quanto “as teologias trazem necessariamente a marca do tempo e do contexto eclesial em que nascem” (GUTIÉRREZ, 1998, p.11).

Gutierrez menciona a teoria da dependência embasando-se no trabalho do cientista brasileiro Fernando Henrique Cardoso e o sociólogo chileno Enzo Faletto que sistematizam o conceito no início da década de 1960, porém o conceito já era discutido por economistas e outros intelectuais latino-americanos desde a década de 1940. No livro *Dependência e Desenvolvimento*, os autores tentam explicar o desenvolvimento socioeconômico na região, em especial a partir de sua fase de industrialização, iniciada entre as décadas de 1930 e 1940. Assim, pretendem:

Esclarecer alguns pontos controvertidos sobre as condições, possibilidades e formas do desenvolvimento econômico em países que mantêm relações de dependência com os pólos hegemônicos do sistema capitalista, mas, ao mesmo tempo, constituíram-se como Nações e organizam Estados Nacionais que, como todo Estado, aspiram à soberania (CARDOSO; FALETTTO, 1970, p.7).

No fundo, eles ressaltam a natureza política e social do desenvolvimento do continente Latino Americano. Constatam a dificuldade dos países dependentes em criar uma economia forte o suficiente para ter um desenvolvimento autônomo. O teólogo peruano percebe, com base em estudos dos cientistas sociais latino-americanos empenhados em estudar a questão que “a situação de subdesenvolvimento é resultado de um processo histórico” (GUTIÉRREZ, 1986, p.79), ou seja, em relação ao desenvolvimento e expansão dos grandes países capitalistas.

Decorre disso que a América Latina se estruture como um “subcontinente explorado e dependente, habitado por um povo pobre e oprimido, profundamente religioso, submetido a regimes injustos sob o signo da dominação capitalista” (GUTIÉRREZ, 2008, p.11), e também que “os países latino-americanos são “originária e constitutivamente dependentes” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 80).

A leitura da teologia de Gustavo Gutierrez não prescinde desse contexto. Ainda como teólogo, ele escuta a voz do magistério e dá uma resposta à proposta do Papa João XXIII de “Igreja de todos e especialmente a Igreja dos pobres”. Mas também, as denúncias como “miséria desumana” (Medellín) “pobreza antievangélicas” (Puebla) e “intoleráveis extremos de miséria” (Santo Domingo) ressoaram com força, apelando diretamente a uma conscientização da Igreja e dos cristãos em nome do evangelho.

O teólogo peruano enxerga assim a situação de dependência como ponto de partida para o correto entendimento do subdesenvolvimento na América latina e suas consequentes formas, gerando o desnível entre países desenvolvidos e países subdesenvolvidos. Pode-se,

assim, ler o projeto teológico de Gutierrez como resposta à mensagem do magistério na acepção da pobreza¹⁰ como compromisso, isto é, “solidariedade com o pobre e protesto contra a pobreza” (GUTIÉRREZ, 1998, p.13). Desse modo, o teólogo faz uma leitura do tempo, que

implica abertura e disposição para escutar”, e ao mesmo tempo, em função da tarefa de anúncio do Reino de Deus e do discurso sobre a fé, ele examina a nova situação a partir do Evangelho. É o que Gutierrez faz de maneira bem concreta a partir da opção preferencial pelos pobres. Questão modular na teologia da libertação” (GUTIÉRREZ, 1998, p.8).

A percepção do fato da dependência e de suas consequências permite nova tomada de consciência da realidade latino-americanana. A teoria do desenvolvimento, proposta pelos cientistas sociais, assim como lê Gutiérrez (1986, p.84) “deve considerar a situação de dependência e as possibilidades de libertar-se dela”. Mas é bom salientar que “a necessidade de um vasto processo de libertação na América Latina surgiu antes que se cristalizasse, como pensamento estruturado, a teologia da libertação” (GUTIÉRREZ, 2008, p.11). Gutiérrez valeu-se do conceito para lê-lo numa perspectiva teológica.

2 DO CONCEITO DE “LIBERTAÇÃO” À “LIBERTAÇÃO” NA PERSPECTIVA TEOLÓGICA

Tendo apresentado brevemente o contexto e a formulação da TdL segundo Gutiérrez, agora tenta-se destrinchar o sentido determinante da palavra “libertação” na acepção teológica conforme pensada pelo autor. O maior esforço dessa parte será na busca de atualizar a teologia do autor para a missão da Igreja na África.

2.1 ACEPÇÕES DO CONCEITO “LIBERTAÇÃO”

A breve apresentação da teoria da dependência permitiu situar o contexto de desenvolvimento da América Latina e as consequências desse processo dependente na própria vida do continente. É com razão que o próprio Gutiérrez vê nesse processo uma saída do continente para uma “transformação profunda, uma *revolução social* que mude radical e qualitativamente as condições em que vive” (GUTIÉRREZ, 1986, p.85).

Trata-se, no fundo, de uma nova consciência da realidade latino-americana, que só acredita num desenvolvimento autêntico na libertação da dominação exercida pelos grandes capitalistas e, em especial, pelo país hegemônico. Assim, como averigua o teólogo peruano em sua leitura dessa corrente, esse processo da libertação permitiu aos setores oprimidos no

10 Até meados da década de 60, formula-se no campo teológico a distinção entre três acepções do termo ‘pobre’: a) a pobreza *real*, chamada com frequência pobreza material, como um estado escandaloso, não desejado por Deus; b) a pobreza *espiritual*, como infância espiritual, de que é uma expressão –não única– o desprendimento diante dos bens deste mundo; c) a pobreza como *compromisso* (Gutierrez, 1998, p.13).

interior de cada país tomar consciência, lentamente, para o que ele chamou de “a construção de uma nova sociedade” (GUTIÉRREZ, 1986, p.85).

O teólogo peruano constata, porém, que à busca dessa libertação, “surge no continente latino-americano movimentos de guerrilhas, com os reveses militares” (GUTIÉRREZ, 1971, p.85). Esses movimentos beligerantes sustentam libertação por forças armadas, que geram reação, em muitos casos, a severas e brutais formas de repressão, assim causando o que o autor chama pela expressão de Dom Helder Câmara, de “espiral de violência” (GUTIÉRREZ, 1986, p.88). Outra vertente da libertação é aquela assumida por Paulo Freire.

Gutiérrez percebe que o processo de libertação de Paulo Freire foi criador e fecundo na terra Latino-americana. Isso, sobretudo nas experiências e trabalhos que tencionam constituir uma “pedagogia do oprimido” por meio de uma “ação cultural”. Esta sustenta o esforço de libertação em que está empenhado o homem latino-americano. O teólogo peruano explicita que, para Freire, “a libertação para ser autêntica e plena, deverá ser assumida pelo próprio povo oprimido, que anseia para uma verdadeira revolução cultural, e para isso deverá partir de seus próprios valores (GUTIÉRREZ, 1986, p.88-89).

Paulo Freire denomina esse processo de “conscientização”. Ou seja, o oprimido “extrojeta” a consciência opressora que nele habita, adquire conhecimento de sua situação, encontra sua própria linguagem e torna-se, ele próprio, menos dependente, mais livre, comprometendo-se na transformação e construção da sociedade (GUTIÉRREZ, 1986, p.89). O conceito “libertação”, como se pode perceber, nasce num contexto político-econômico e cultural. Entretanto, a libertação de que fala Gustavo Gutierrez não é um programa político. Ela se situa em três níveis que se cruzam.

O primeiro nível é *econômico*, isto é, é preciso combater as causas das situações injustas. Aqui, a libertação vai além da superação da dependência econômica, social e política. Consiste, mais profundamente, em ver o “devir da humanidade como um processo de emancipação do homem ao longo da história” (GUTIÉRREZ, 1986, p.88). Esse devir da humanidade deve ser orientado para uma sociedade qualitativamente diferente, na qual se sinta o homem livre de toda servidão, seja o artífice de seu próprio destino. “É buscar a construção de um homem novo” (GUTIÉRREZ, 1986, p.89).

O segundo nível é do *ser humano*. Nesse nível da libertação, não basta mudar as estruturas, mas é preciso mudar o ser humano. Gutiérrez parte de ideia de que quando se caracteriza a América Latina como um continente dominado e oprimido, leva-se, naturalmente, a falar de libertação e, sobretudo, a participar do processo que a ela conduz. Isso retoma de certo modo o processo da libertação como pensado por Freire, isto é, de participação do próprio oprimido no seu processo de libertação pela ação cultural e conscientização. “Trata-se de um termo que exprime nova posição do homem latino-americano” (GUTIÉRREZ, 1986, p.84).

O terceiro nível, mais profundo, é *teologal*, ou seja, é preciso se libertar do pecado, que é a recusa de amar a Deus e ao próximo. No fundo, esse nível teologal da libertação aponta

para a realidade escatológica. Isso se clareia quando o teólogo peruano afirma que “o político se enraíza no eterno” (GUTIÉRREZ, 1986, p.239) e, por conseguinte, a salvação escatológica, que ele define em termos de “comunhão dos homens com Deus e comunhão dos homens entre eles” (GUTIÉRREZ, 1986, p.154), implica necessariamente a criação da fraternidade humana pela supressão de todas as injustiças, cuja raiz profunda é o pecado. Tal processo, portanto, começa já aqui na terra. Gutiérrez ainda vai além afirmando que

a libertação do pecado vai ao coração mesmo da existência humana, ali onde a liberdade de cada um aceita ou rejeita – em última instância – o amor gratuito e redentor de Deus, nada escapa à ação salvífica de Jesus Cristo. Esta alcança e deixa a sua marca em todas as dimensões humanas, pessoais e sociais (GUTIÉRREZ, 1998, p.11).

A distinção dos três níveis da noção de libertação, ou seja, ‘a unidade destes três planos’ implica como afirma Puebla (n.326), ‘o mistério da morte e ressurreição de Jesus Cristo deve ser vivido nos três planos (...) em nenhum deles exclusivamente’. Quer dizer que a libertação social e política não deve ocultar de modo algum o significado final e radical da libertação do pecado, que só pode ser obra de perdão e da graça de Deus (GUTIÉRREZ, 2008, p.34-35). Em outras palavras, nenhum dos níveis da libertação pode encobrir a libertação integral em Cristo que leva à plena comunhão com Deus e com os outros, como também enfatiza *Lumen Gentium* (n.1).

E para o autor, este é o nível próprio e direto do evangelho, cujo conteúdo é o Reino, porém deve ser acolhido por pessoas que vivem na história e, por conseguinte, “o anúncio de um reino de amor, de paz e de justiça incide na convivência social” (GUTIÉRREZ, 2008, p.34). No fundo, uma opção clara pelo setor oprimido e por sua libertação leva a profundas reconfigurações e à nova visão de fecundidade e originalidade do cristianismo, bem como do papel que pode exercer nesse processo a comunidade cristã. Pois, “um cristianismo sem incidências na realidade histórica corre o risco de esterilizar a fé, evadir-se da caridade socialmente entendida e tergiversar a dimensão ativa da esperança” (GUTIÉRREZ, 2008, p.12).

A essa altura, levanta-se a questão sobre o papel da Igreja nas experiências concretas e de como ela dá testemunho do evangelho “rompendo suas ligações com uma ordem injusta e que, na renovada fidelidade ao Senhor que a convoca e ao evangelho que ela prega, comprometa sua sorte com a daqueles que sofrem miséria” (GUTIÉRREZ, 1986, p.94). Como estudante africano e pesquisador de iniciação científica, tal observação leva a pensar no próximo ponto: a possível atualização dessa leitura de Gutiérrez à luz da realidade da Igreja africana, isto é, olhando para as relações entre Teologia da libertação e Igreja.

2.2 ATUALIZAÇÃO DE GUTIÉRREZ PARA A MISSÃO DA IGREJA NA ÁFRICA

No percurso feito até agora, percebe-se que Gutiérrez nos propõe tanto o tema para a reflexão quanto um *novo modo* de fazer a teologia. Trata-se de teologia como “reflexão crítica da práxis histórica”, uma teologia da transformação e libertadora da história da

humanidade. Portanto, uma porção dela, reunida em *ecclesia*, que confessa abertamente Cristo (GUTIÉRREZ, 1986, p.27). Nesse esforço, salienta-se uma contestação da existência de uma Teologia, ou seja, a universalização de uma Teologia em prol da formulação de uma teologia contextual que atende ao problema local, pois o autor afirma que “(...) em toda a comunidade cristã, há, pois, um esboço de teologia, de esforço de inteligência da fé. Algo assim como uma pré-compreensão de uma fé feita vida, gesto, atitude concreta” (GUTIERREZ, 1986, p.15).

Isso enfatiza o modo de fazer a teologia como parte de um compromisso concreto com a luta libertadora dos oprimidos. Trata-se, portanto, de um apelo de agir sobre o contexto, depois repensá-lo e agir novamente, de acordo com um ciclo alternado de ação e reflexão. É desse modo de fazer teologia, por reflexão e atitude crítica, que o continente africano se sente convocado por Gustavo Gutiérrez.

Com efeito, é um apelo para a África entrar numa fase urgente de reflexão onde as questões mais importantes serão menos o futuro da alma do que o empenho de um povo na luta pela sua libertação da pobreza, da miséria, das injustiças ligadas à gestão calamitosa de neopolíticas coloniais. Trata-se, no fundo, de um chamado para a reflexão, compromisso e ação para os cristãos africanos. De fato, as pessoas que frequentam a Igreja na África são, ao mesmo tempo, os cristãos e os pobres, vítimas da injustiça social. Nessa perspectiva, o contexto africano é suspeito *a priori* porque as forças de opressão estão ativas nele. Os aspectos sociais e políticos desse contexto são, portanto, os mais relevantes para a reflexão teológica, muito mais do que seus aspectos culturais e religiosos. Tal visão vai ao encontro do que pensa o teólogo peruano, de que a teologia enquanto “reflexão crítica, cumpre uma função libertadora do homem e da comunidade cristã, evitando-lhes todo fetichismo e idolatria” (GUTIÉRREZ, 1986, p.25).

Essa convocação do autor, para a África, como se observa, na perspectiva de uma teologia histórica da libertação, baseia-se em teólogos sul-americanos, aqui encabeçado por Gutiérrez, e apresenta a história do povo de Deus como uma história de libertação, que justifica todo o plano de Deus para seu povo. Desse modo, o povo africano também está historicamente situado e definido em relação ao evento fundador do êxodo. E, dessa forma, a leitura de Gutiérrez leva a pensar na realidade africana, que também encontra ressonância em vários teólogos africanos e que, de todo modo, se insere nessa perspectiva da TdL cunhada por Gutiérrez. O líder dessa corrente é Jean-Marc Ela, teólogo e sociólogo de Camarões.

Para Ela (2003), Deus veio para salvar o homem inteiro. Devemos, portanto, pôr fim à teologia da salvação das almas que “quer levar as almas ao céu como se a terra não existisse”¹¹ (ELA, 2003, p.19). Outro teólogo e historiador camaronês, Engelbert Mveng (1987), observa que através da teologia da libertação, é possível “conquistar a libertação total do homem em

11 Tradução livre a partir do texto original : « veut conduire les âmes au ciel comme si la terre n’existait pas ».

seu encontro diário com Deus¹²” (MVENG, 1987, p. 16). Daí elabora uma espiritualidade do encontro como condição para a transformação das estruturas políticas, econômicas e sociais. Nessa perspectiva, o próprio Gutiérrez enaltece o aspecto da Palavra de Deus como dom para o ser humano e o mundo, e assim afirma a função dos teólogos de “contribuir para maior lucidez nesse compromisso, graças à análise intelectual” (GUTIÉRREZ, 1986, p.21).

Nessa linha de pensamento, o próprio contexto do surgimento e formulação da Teologia de Gutiérrez e a compreensão da libertação também leva a considerar outro elemento do contexto africano: a reconstrução da integridade das culturas e religiões indígenas. Nessa perspectiva também o autor ajuda a reler a situação do continente e os seus vários impasses. Trata-se do que ainda o teólogo jesuíta Mveng (1987) tinha demarcado claramente como uma problemática teológica africana, isto é, uma pobreza mais grave do que a pobreza material: pobreza antropológica ou “pauperização antropológica”.

A África, de fato, tendo sofrido uma negação da humanidade, teve de enfrentar uma situação diferente dos latino-americanos e o nível de relevância profética deveria ser buscado, sobretudo, em termos de cultura e seu fundamento antropológico. É por isso que o teólogo camaronês observa a questão da África como “pauperização antropológica”, ou seja, como ser cristão africano sem ser ocidental. O fazer teológico proposto por Gustavo Gutiérrez, parte do contexto e realidade local, o que ecoa, nesse sentido, com força. O fazer teológico africano, tal repensado por KA Dickson, PA Kalilombe e T. Presler, parece atender a tal apelo, definindo a Teologia africana como “feita em África, [...] em um grau significativo surge da identidade do povo africano, baseia-se em categorias africanas de pensamento e fala sobre a situação histórica do povo africano” (DICKSON; KALILOMBE; PRESLER, 1990, p.74)¹³. Em outras palavras, trata-se da teologia africana, antes de tudo, como a expressão da fé do povo cristão na África antes de ser a dos teólogos profissionais.

Nessa mesma lógica e quase de acordo com o mesmo princípio dialético, Benezeth Bujo, teólogo congolês, propõe uma teologia moral e ética baseada nas tradições africanas: culto aos ancestrais, organização comunitária, referência étnica. Na elaboração de sua cristologia, enfatiza os contornos da visão tradicional do mundo. Assim, de acordo com ele, o Cristo “proto-ancestral” é o título cristológico que pode introduzir uma reflexão crística tanto ao nível da prática eclesial sacramental como ao nível da emancipação dos povos africanos e da libertação das estruturas sociopolíticas opressoras (BUJO, 1990).

Segundo Bujo (1990), é preciso partir dos nomes dados a Cristo pelos africanos em sua vida de fé. Isso porque Cristo é percebido como um proto-ancestral que pode ser associado às lutas africanas pelo desenvolvimento político e econômico e pode “inspirar a organização de democracias nascentes e a reconstrução de estados na África” (BUJO, 1990, p. 159). Tal

12 Tradução livre a partir do texto original : « l'accomplissement de la libération totale de l'homme dans sa rencontre quotidienne avec Dieu »

13 Tradução livre a partir do texto original : “...done in Africa, [...] to a significant degree arises out of the identity of African people, draws on African categories of thought and speaks to the historical situation of African people”.

leitura está, em certo ponto, consoante com Gutiérrez (1986), segundo quem, a inteligência da fé aparece não como inteligência da mera afirmação, e quase recitação de verdades, porém, de “um compromisso, de uma atitude global, de uma posição diante da vida” (GUTIÉRREZ, 1986, p.19). Em outras palavras, chama para uma teologia a ser feita no “chão da vida”, isto é, é a partir dos problemas africanos que se deve pregar a salvação em Jesus Cristo e pensar a Teologia.

A Teologia da Libertação de Gutiérrez vem ao encontro de tal anseio, pois ela firma o compromisso com a ação e a missão da Igreja e faz entender que não é a teologia que gere a pastoral, é antes reflexão sobre ela e assim deve saber encontrar nela a presença do espírito inspirando a ação da comunidade cristã:

A vida, pregação e compromisso histórico da Igreja há de ser, para a inteligência da fé, um privilegiado lugar teológico. (...) Esta abertura à totalidade da história humana é precisamente o que permite a teologia cumprir sem restrições uma função da práxis eclesial (GUTIÉRREZ, 1986, p.24).

Assim, não é possível separar fé cristã e cultura, mesmo que seja necessário distingui-los. Desse modo também se enfatiza a teologia africana da enculturação como corrente teológica que encontra esse problema de libertação de maneira frontal. Dessa forma, a corrente de libertação não deixa de encontrá-la, suscitando debate atual entre fé e a política onde a boa governança, no contexto da globalização, requer a concorrência de tudo, tanto cidadãos comuns como cidadãos crentes.

O retorno a esta unidade indivisível de cultura e religião é uma necessidade para a qual Gutiérrez (1986), nas entrelinhas, interpela a África. Fora da esfera católica, o projeto teológico aberto pelo pastor luterano Mana (1993) parece particularmente fértil, pois, vai além da dialética enculturação-libertação e propõe uma teologia da reconstrução, inspirada pelos profetas do Antigo Testamento, Ageu, Esdras e Neemias nos quais lê o projeto libertador, na perspectiva teológica, e relaciona a luta dos povos africanos ao apelo desses profetas.

Portanto, a leitura da Teologia de Gustavo Gutiérrez à luz da realidade africana provoca qualquer leitor, de onde quer que seja, a questionar ou refletir sobre a sua própria realidade. Esse modo de “fazer teológico”, que parte de “ver” a realidade, julgá-la e agir, é, desse modo, importante para posicionar-se para a missão da Igreja na África e suas tomadas de decisão a partir do horizonte dos pobres, que se tornam chaves hermenêuticas para ler a revelação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Teologia da libertação. Perspectivas é a obra de Gustavo Gutiérrez que guiou a reflexão acerca do objeto desse trabalho de iniciação científica, a fim de destrinchar a teologia do autor como aquela que parte da atenção a uma problemática peculiar, talvez, por caminho modesto, porém sólido e permanente. A profundidade e sistematização sobre a questão da

libertação escancaram a realidade de que a reflexão do teólogo peruano foi mais profunda ao buscar um modo de fazer próprio da Teologia na América Latina. Tal leitura conduziu à atualização para a ação e missão da Igreja na África.

Isso, sobretudo, porque a formulação da teologia da Libertação de Gutiérrez, preocupada com a realidade socioeconômica e de pobreza da América Latina, não pode deixar o leitor sem se questionar sobre a própria realidade de sua terra. Desse modo, a leitura do autor nos provocou a reler a própria realidade do continente africano, tentando dar ênfase na atualização do pensamento do teólogo em relação ao continente africano. A Teologia da Libertação torna-se assim modo de ler a vida e missão da Igreja, no horizonte do pobre como chave hermenêutica da toda a revelação. Dessa forma, o presente artigo buscou apurar essa Teologia do autor, com recorte de sua formulação e contexto de emergência para depois entender sua ressonância na África.

Perceber essas contribuições do autor ajuda na constatação do quanto é admirável observar o legado latino-americano para a teologia africana em prol da construção de uma sociedade mais humana e solidária com os pobres. E, assim, a reflexão teológica ganha vigor diante do apelo para uma teologia com os pés no chão, capaz de transformar a realidade e essa, por sua vez, transformar a teologia. Trata-se, no que foi constatado, da função crítica da teologia com as implicações de se comprometer com a realidade. Isso leva a estar especialmente atento à vida da Igreja no mundo, aos compromissos que os cristãos, impelidos pelo Espírito e em comunhão com outros homens, vão assumindo na história.

Nesse sentido ecoa o apelo para a Igreja se tornar comunhão e participação, como hoje se pode falar da sinodalidade com o papa Francisco. Pois a fé num Deus que nos ama e nos chama ao dom da comunhão plena com ele e da fraternidade entre os homens, “não só à transformação do mundo, mas leva necessariamente à construção dessa fraternidade e dessa comunhão na história” (GUTIÉRREZ, 1986, p.22). É nesse sentido que a leitura do teólogo peruano acentuando especificamente o compromisso da América Latina com a libertação na esfera sócio-política e econômica também ecoou com força para a África.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, J. C. *Teologia da solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutierrez*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- BUJO, B. *African Christian morality at the age of inculturation*. in NGINDU MUSHETE et alii (ed). *African theology in its social context*. Nairobi : 1990. p. 159-174.
- CARDOSO, F. H.; FALETTO, E. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina: Ensaio de Interpretação Sociológica*. 7º ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1970.
- CHEZA, M ; SAAVEDRA, L.M ; SAUVAGE, P. *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, Namur, Éd. Lessius, 2017.

CONSTITUIÇÃO Dogmática *Lumen Gentium*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos e declarações*. 29.ed. Coordenação de Frederico Vier. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 9-123.

CONSTITUCIÓN Pastoral *Gaudium Spes* sobre a Igreja no mundo atual In: CONCILIO VATICANO II. *Constituições, decretos, declarações, documentos pontifícios complementários*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DICKSON, K. A. ; KALILOMBE, P. A ; PRESLER, T. « Development of African Theologies ». In : *Mission Studies: Journal of the International Association of Mission Studies* 2/1 (1985) 53–61, p. 54.

GUTIÉRREZ, G. *Onde dormirão os pobres?* São Paulo: Paulus, 1998.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação*. Perspectivas. Tradução: Jorge Soares. 6ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUTIÉRREZ, G. *A densidade do presente*. Tradução: Thiago Gambi. São Paulo: Loyola, 2008.

GUTIÉRREZ, G.; MULLER, L.G. *Ao lado dos pobres*. Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 2014.
MARC-ELA, Jean. *Repenser la theologie africaine. Le Dieu qui libere*, Paris, Karthala, 2003.

MANA, K. *Christ d'Afrique, Enjeux ethiques de la foi africaine en Jesus-Christ*, Paris-Nairobi-Yaounde-Lome, Karthala, Ceta-Cle Haho, 1994.

MVENG, E. (org.). *Spiritualité et liberation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 16.

The Crucified People in the Writings of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuría: its Relevance for the Mission of the Ecclesial Communities in Asia Particularly in the Context of Timor-Leste

Calisto Seco¹

Abstract: The theologians, Jon Sobrino and Ignacio Ellacuría make a similar assertion that “the crucified people” should occupy a privileged place in the mission of the church. The poor are at the heart of the theological interpretation of these two theologians. They are convinced that the social setting of the poor is the reference point of the church of the poor, which means that the poor is the point of departure for any theological reflection. The church of the poor has its roots in the scripture particular in the life of the historical Jesus and the early Christians communities. Hence the privileged place of the poor in the church is an invitation or a call for the wider communities of the church to be mindful of the responsibilities to answer the call of our fellow human being in our midst. Inspired by the Scriptures, Sobrino and Ellacuría ground their theological reflections in the context of Latin America. Final inquiry will include a creating of a space for Sobrino and Ellacuría to speak to the church in Asia particularly in the context of Timor Leste.

Keywords: Sobrino and Ellacuría. Crucified people. Poor. Historical Jesus.

INTRODUCTION

The Catholic Church, with its established teachings and traditions, faces constant challenging realities as it strives to be relevant to the rapid changes of the world today. The contribution of the Catholic theologians is crucial in making the Church adapt to the fast-growing economic, social and political situations, which creates inequality, injustice and marginalization of the majority of the population of the world. This short study strives to make comparative theological reflections on the ecclesial contexts of El Salvador and Timor-Leste.

The first part of this inquiry revisits the theological reflections of Jon Sobrino and Ignacio Ellacuría on “the crucified people” in order to renovate the mission of the Church according to ‘the signs of the times’ of our world today. Living and reflecting on the context of El Salvador, Sobrino and Ellacuría are convinced that the social setting of the poor is the reference point of the church of the poor, which means that the poor is the point of departure for any theological reflection. Hence the privileged place of the poor in the church is an invitation for the wider communities of the church to be mindful of the responsibilities to answer the call to take care of our fellow human being in our midst.

¹ Calisto Seco has a bachelor’s degree in theology from FAJE and was a CNPq Scientific Initiation scholarship holder between 2020 and 2021, under the guidance of Professor Francisco das Chagas de Albuquerque, as part of the research project Theological and pastoral perspectives of Christianity in Latin America: trajectories, diagnoses, horizons.

The second part is about the relation between the crucified people and the Suffering Servant of Yahweh. Inspired by the scriptures, Sobrino and Ellacuría ground their theological reflections in the context of Latin America. The Suffering Servant in the book of Isaiah and the historical Jesus in the gospels are the basis of their theological reflection on the crucified people. The church of the poor has its roots in the scripture particular in the life and mission of the historical Jesus.

The third part talks about the crucified people in Timor-Leste. The long years of threat, torture and trauma have left wounds and scars in the heart of every Timorese. There is a need of the process of healing and growth as persons and believers of God. Psycho-spiritual healing is greatly needed there in Timor-Leste.

The final part is an invitation for the Catholic Church in Timor-Leste to integrate the *Principio Misericórdia* in its reaching out to the crucified people. The reflection of Sobrino and Ellacuría offers opportunities for the Church in Timor-Leste to enter into greater solidarity with the poor in its prophetic mission.

1 THE PARTICIPATION OF THE CHURCH IN THE REALITIES OF THE PEOPLE

One of the milestones in the history of the Catholic Church is the event of the Second Ecumenical Council of the Vatican in 1962-1965, where the church entered into dialogue with the ever-changing and challenging world. In one of the Vatican II documents, *Gaudium et Spes*, the Catholic Church acknowledged the challenges to reflect, discern and respond with a mature faith towards the unfolding realities of the present world. The realities or events of the modern world did not only bring challenges but also new energy, new spirit and new creativity to the Catholic Church. Hence the fathers in the council came to a conclusion that the Catholic Church needs to “read the signs of the times” in order to be relevant in living its faith and teachings with the different and diverse realities emerging in our world today:

The Church has always had the duty of scrutinizing the signs of the times and of interpreting them in the light of the Gospel. Thus, in language intelligible to each generation, she can respond to the perennial questions, which men ask about this present life and the life to come, and about the relationship of the one to the other. We must therefore recognize and understand the world in which we live, its explanations, its longings, and its often-dramatic characteristics (GS, n. 4).

Through the spirit of “reading the signs of the times” – the Catholic Church started to invite all the faithful especially pastoral workers to actively involve in a profound and critical examination of the Christian faith based on the realities or contexts of each ecclesial community. Hence many Catholic theologians and philosophers began to search for mature, creative and relevant ways of expressing Christian faith according to the demands of the unfolding events in each circumstance. This brought about the birth of contextual theology,

where Christians strive to find the presence and action or revelation of God within their midst through the encounters with other cultures, religions and traditions.

1.1 THE REALITY OF EL SALVADOR AS A REFLECTION OF THE SITUATION OF LATIN AMERICA

The slogan of “reading the signs of the times” led Ignacio Ellacuría and Jon Sobrino to elaborate a contextual theology in the social, political and economic context of El Salvador. The main context of this inquiry is on the reality of the poor, who find themselves living in a reality of oppression, marginalization and denial of the basic needs of life. Sobrino challenges us to open our eyes to see the reality of the poor and let that reality to disturb and awaken us not only as believers in the Risen Lord but more fundamentally as fellow human beings, as he stated that we need to “despertar para a realidade de um mundo oprimido e subjugado, e fazer de sua libertação a tarefa fundamental de todo ser humano para que, deste modo, este possa se tornar humana” (SOBRINO, 1994, p. 12). It is through this awakening to see the reality of the poor of the millions in the world; whose voice of misery leaves us with metaphysical unease that transformation can gradually occur.

In El Salvador, there was political upheaval and unrest, where oligarchy and military controlled all the resources of the country. The inequality, corruption and exploitation were so rampantly practice by the ruling class, leaving the great majority of the population to live in inhumane situation of poverty. The military would kidnap, torture and murder anyone, who worked for justice including teachers, leaders of peasants, nuns, priests and even bishops (O'MALLEY, 1980, p. 10). These are significant events that narrated the live of the poor and suffering of the people in El Salvador and its neighboring countries. The important events that shaped their theology: 1). In December 10 – 11, 1981, there was a massacre in the village El Mozote, Morazan, El Salvador. The soldiers systematically killed around 200 peoples (women, children, and men). 2). The death of many religious (priests, brothers and nuns) who fought to establish justice and equality. 3). The continuous struggles of living in poverty of the majority of the people in El Salvador and in other Latin American countries. 4). Finally the death of Rutílio Grande, Óscar Romero and the Jesuits in Universidad Centro Americana Jose Simeon Cañas (UCA) in 1989.

1.2 THE REALITY OF THE POOR AS BEARERS OF SALVATION IN LATIN AMERICA

The historical fact of poverty in Latin America has been undeniable since the times of the colonization. It is a “relational poverty”, which refers to the ever-increasing gap between the rich and poor or ‘the have and the have not’ (SOBRINO, 2008, p. 25). Sobrino stated that the poor are those, who are denied to live a dignified life as human beings. Hence the main cause of their suffering or poverty is the presence of a system, which encourages a small group of individuals to accumulate wealth and letting the majority to live in an inhumane conditions. It is this kind of system that continues to maintain the poor in our society to depend on the minority for their basic rights and needs.

It is a sad reality that in spite of the advances in politics, social and technology, the poor are still the majority, who live in total misery, who seem to have lost the meaning of their existence especially losing their future. In a certain degree, the economic poverty is emphasized here by Sobrino, which has a direct relationship with the meaning of being human. In term of the privatization of the wealth, the “poor” are the victims of this system of “social injustice” – which denies many people to live a dignified life. For Sobrino, poverty is a cruel reality that eliminates the identity of the whole person. It is poverty, which reduces the dignity of the human being into a situation of meaninglessness of life:

Pobreza, em primeiro lugar, quer dizer a realidade em que vive grandíssima parcela de seres humanos esmagados sob o peso da vida: sobreviver é a sua maior dificuldade e a morte lenta um destino mais próximo. Pobreza é, então, dificuldade grave para subsistir como espécie humana (SOBRINO, 2000, p. 13).

Ignacio Ellacuría uses the expression “the crucified people” in order to describe the victims the social injustice system, which favor only a small percentage of individuals or groups. He illustrated that the “crucified people” is “the vast portion of humankind, which is literally and actually crucified by natural, historical and personal oppressions” (ELLACURÍA, 1982, p. 124-126).

Therefore the victims of the social injustice in Latin America reflect the cruel and inhumane system in the continent, which benefits only a privilege few or the rich. The victims are left with nothing to live a dignified life as they struggle to find the basic necessities of life on the daily basis. They are also deprived of their own culture, which weaken their identity and make them more vulnerable (SOBRINHO, 1993, p. 254).

1.3 IMPORTANT WITNESSING FIGURES OF THE CRUCIFIED PEOPLE

In the midst of the social injustice, the call to defend justice and stand with the poor emerges in the life several individuals. In the context of El Salvador, there are several important figures, who identified themselves wholeheartedly with the victims and fought against the social injustices. Among many, they are Rutílio Grande García, Óscar Romero y Galdamez and Ignacio Ellacuría with companions, who offered their lives in the process of defending the dignity and identity of the poor in El Salvador. It is both enriching and inspiring to read the narratives of the process of living out the teachings and values gospels in the lives of the Rutílio Grande and Oscar Romero.

1.3.1 RUTÍLIO GRANDE GARCÍA (1928 – 1977).

Rutílio Grande came from a poor family in El Paisnal, El Salvador. He was the youngest of 7 siblings. His older brother and grandmother raised him since his parents were separated when he was at a young age. He grew up in a family and a community of devout Catholics.

According to O'Malley (1980), Rutílio entered minor seminary at the age of 12 in San Salvador. He entered the novitiate of the Society of Jesus at the age of 17 in Caracas, Venezuela. He completed his philosophical studies in the year 1950 in Ecuador. He spent three year of regency as a professor of the subjects of Church History and History of the Americas in a minor seminary in El Salvador. Then he went to his theological studies in the major seminary of San Jose de la Montana, where Óscar Romero became his fellow theology student. He was ordained a priest in 1959. In 1963, he went to study new approaches of pastoral ministry in Brussels, Belgium (O'MALLEY, 1980, p. 11). Returning to El Salvador in 1965, he was appointed as the director of the social action projects at the seminary of San Salvador, where he worked for 9 years. He was also teaching liturgy, pastoral theology and catechesis. As a formator in the seminary, he started pastoral immersion for seminarians to have concrete experiences of living with the people of whom they will serve in the future as pastoral workers. He sought to make equilibrium between the life of study, prayer and pastoral activity (O'MALLEY, 1980, p. 11).

In 1973, Rutílio Grande was sent to do pastoral evangelization in Aguilares, El Salvador. Gradually his passion to serve the poor grew as he strived to integrate the teachings of the Vatican II and the implication of theology of liberation in Latin America. He was one of the pioneers of ecclesial base communities in Latin America as he organized farmers to fight for their rights against the oppressive military government. The Parish of Rutílio was a center for the work of justice, which provoked the landowners and the military to kill him. The author of Rutílio's biography, Rodolfo Cardenal described Rutílio as "a witness of faith and defender of justice for the peasants" (O'MALLEY, 1980, p. 13). Rutílio spoke against the injustices of government of El Salvador, which marginalized and deprived the farmers and other minority groups (O'MALLEY, 1980, p. 14). He inspired farmers to demand for their rights to own a piece of land in order to sustain the needs of their families.

1.3.1.1 THE SUFFERING SERVANT OF RUTÍLIO GRANDE

The milestones of Rutílio Grande include: (1) he stood, with faith and conviction to defend his pastoral work of justice, with the poor from the frequent threats and oppressions from the President Colonel Arturo Molina (O'MALLEY, 1980, p. 34-35). (2) He spent his life working against the social system of injustice, which marginalized and victimized the poor and weak. Through his dedication and sacrifices, he was described as "a witness of faith and a defender of justice for the peasant" (O'MALLEY, 1980, p. 13). He is considered as a saint for the clergy and the people of El Salvador.

1.3.2 ÓSCAR ARNULFO ROMERO Y GALDAMEZ (1917 – 1980).

Rafael Domingo wrote "Óscar Romero: Martyr for the Gospel of Social Justice" as the title of the biography of Romero (2020). Óscar Arnulfo Romero was born on the 15th of August of 1917 in Ciudad Barrios, El Salvador. He has 5 brothers and 2 sisters. His father was a carpenter, who wanted his children to succeed in life through trade. Óscar Romero

performed really well in school that he was admitted to the minor seminary at the age of thirteen. He went on to the major seminary in San Salvador. He completed his priestly studies at the Gregorian University in Rome, where he graduated with a Cum Laude in 1941. He was ordained to the Holy Orders in 1942 in Rome. While studying, his areas of interests were ascetic theology and Christian perfection, in which he earned a doctoral degree. While still in Rome, his bishop summoned him to go back home to El Salvador. It was not easy to travel at the time since due to political tensions in many different countries around the world. Reaching Cuba, he was detained in prison for several months before getting help from other religious friends.

Óscar Romero was assigned in the parish of San Miguel for 20 years. As a charismatic leader, he started different pastoral groups in order to attend to the different needs of the parish. For instance, he started an alcoholic anonymous group in order to help his parishioners, who were identified to have substance use disorder. Then he was appointed as the rector of the inter-diocesan seminary in San Salvador. In 1966, he was elected as the secretary of the Bishops Conference of El Salvador (DOMINGO, 2020, p. 3-5).

Óscar Romero showed great capacity of leadership in the different positions he assumed in the church. In 1970, he was appointed an auxiliary bishop of the archdiocese of San Salvador. Four years later, he was elected as the Bishop of the Diocese of Santiago de Maria, a poor diocese in the rural region of the El Salvador (DOMINGO, 2020, p. 5).

The last position of Óscar Romero was the appointment as the Archbishop of San Salvador in 1977. During that time, the government started a campaign of intimidation, threats and persecution against anyone who was not in favor of the government, particularly the pastoral workers (DOMINGO, 2020, p. 8). The ruling class and the military forces were fully aware that the works of the Catholic Church was empowering the peasants, which posed a threat for them to continue their unjust treatment of the citizens of the El Salvador (DOMINGO, 2020, p. 8). The death of Rutilio Grande was a turning point of Romero as he began to blatantly speak against the government, who plotted the death of his good friend.

1.3.2.1 THE SUFFERING SERVANT OF OSCAR ROMERO

The courageous images of Óscar Romero include: (1) he spoke with firmness and conviction that “the Church is not involved in politics, but when politics touches the altar, the Church defends the altar” as he strived to protect those who sought protection in the Church and the pastoral workers, who work for justice (DOMINGO, 2020, p. 9). (2) He challenged the National Guard and the police:

Brothers: you are of part of our own people. You kill your own campesino brothers and sisters. Before an order to kill that a man may give, God's law must prevail: Thou shalt not kill! No soldier is obliged to obey an order against the law of God. No one has to fulfill an immoral law. It is time to take back your consciences and to obey your

consciences rather than the orders of sin. The Church, defender of the rights of God, of the law of God, of human dignity, of the person, cannot remain silent before such abominations. We want the government to understand seriously that reforms are worth nothing if they are stained with so much blood. In the name of God, and in the name of this suffering people, whose laments rise to heaven each day more tumultuous, I beg you, I beseech you, I order you in the name of God: Stop the repression! (DOMINGO, 2020, p. 12-13).

The paragraph above was his last appeal to those who persecuted the poor and the weak. (3). Romero was a very “patriotic Salvadoran of strong fortitude and high Christian ethical values and ideals [...] who advocated for a Christian humanism based on the Gospel” (DOMINGO, 2020, p. 18-19). He defended the rights of the poor and weak in the midst of rampant practices of injustice, exploitation and corruption. He promoted “a nonviolent defense of justice inspired by love, forgiveness, and social participation. The preferential option for the poor was at the heart of his pastoral mission and action” (DOMINGO, 2020, p. 18-19).

2. THEOLOGICAL REFLECTION ON THE CONTEXT THE CRUCIFIED PEOPLE

The reality of the life of the poor in Latin America, particularly in El Salvador, calls for the need of liberation. There is a need to address the inhumane situation of the poor, who are struggling to survive on a daily basis. For instance, the constant movement of the migrants across borders of the different countries in Latin America shows the desire to search for ways of liberations. From the perspective of faith, the urgent question would be ‘what is the basis of this quest for liberation?’ Jon Sobrino’s response is that “Christ has a body that makes him present in history. So we need to ask whether this body is crucified, what element of this is crucified, and if its crucifixion is the present of the crucified Christ in history” (SOBRINO, 1996, p. 254). The crucified people are “those who fill up their flesh what is lacking in Christ’s passion...they are the actual presence of the crucified Christ in history” (SOBRINO, 1996, p. 255). Hence the points of reference in understanding the crucified people is the person of Jesus of Nazareth, who Himself confessed that He is the Christ, the Liberator.

2.1 THE SUFFERING SERVANT IS PRESENT IN THE CRUCIFIED PEOPLE

The encounter between Yahweh and His chosen people occurs in history, where Yahweh chooses to reveal Himself through the unfolding events of the reality of the world. In the book of Isaiah, the author speaks of “the election of the Servant. He is a chosen one, a favorite of Yahweh: upon him God has placed his spirit in order to bring forth justice to the nations” (ELLACURÍA, 1996, p. 766).

There are similarities between the Suffering Servant and the crucified people as Oscar Romero said that “Jesus Christ, the liberator, is so closely identified with the people that interpreters of scripture cannot tell whether Yahweh’s Suffering Servant proclaimed by Isaiah is

the suffering people or Christ who come to redeem us” (SOBRINO, 1996, p. 255). Ellacuría reaffirmed that:

The crucified people are the historical continuation of Yahweh’s Servant, whom the sin of the world continues to deprive of his human face. The powerful of this world continue to strip them of everything, to snatch everything from them, even their lives, especially their lives” (SOBRINO, 1996, p. 255).

2.1.1 CHARACTERISTICS OF THE SUFFERING SERVANT

There are several main characters of the suffering Servant: (1) he/she is “a figure shattered by the concrete, historical intervention of human beings...who is accustomed to suffering, who is carried off to death in helplessness and injustice” (ELLACURÍA, 1996, p. 776). (2) He/she is “regarded as someone who might have leprosy, someone sentenced to death, someone wounded by God, someone brought low and humiliated” (ELLACURÍA, 1996, p. 776). (3) He/she is “appears as a sinner – as the fruit of sin and as filled with sins...he has been reckoned among sinners, because he took upon himself the burden of the sin of so many” (ELLACURÍA, 1996, p. 776). (4) He/she “suffers sin without having committed it. He has been pierced for our rebellions and crushed for our crimes – wounded for the sins of the people” (ELLACURÍA, 1996, p. 766-767). (5) He/she “accepts the fact that it is the weight of sins that is bearing him off to death, although he has not committed them”, in the sense that he/she offers his/her life for the redemption of others. (6) He/she will triumph through the “the sacrifice of his life and in the failure of death” (ELLACURÍA, 1996, p. 777). This implies that the sacrifice of his/her life brings about offspring, who will continue to work for the establishment of a just society. (7) He is the Lord Himself, who takes on the characteristics of the suffering Servant since he accepts his destiny to offer his whole person to die for the reason of the sins of human beings.

The characteristics above are quite inclusive in identifying the Suffering Servant with the victims of social injustice, the advocates or the voice of the voiceless, and the Lord Himself, who suffers for the salvations of both the victims of injustices and even those who cause others to live inhumane life. Therefore the Suffering Servant of Yahweh can be anyone who is “unjustly crucified for the sins of human beings, because all of the crucified form a single unit, one sole reality, even though this reality has a head and members with different functions in the unity of expiation” (ELLACURÍA, 1996, p.779).

2.1.2 THE PRESENCE OF CHRIST IN THE DIFFERENT LEVELS OF THE CRUCIFIED PEOPLE

Sobrino believes that “the crucified people are Christ’s crucified body in history” (p. 264). He proposes three levels describing the “crucified people”, which include the factual, the historical-ethical and the religious level. 1). The factual level refers to the experience of

poverty and death by the majority of the population around the world. They are “deprived even of their own cultures, in order to subjugate them, weaken their identity and make them more vulnerable” by the ruling class and those in power (SOBRINO, 1996, p. 254). 2). The historical-ethical level refers to the experience of the cross and death through “unjust structure or institutionalized violence” (SOBRINO, 1996, p. 255). This implies that the existing social system gives privileges for the ruling class and victimizes the majority to live in inhumane conditions. 3). The religious level refers to experiences of the cross that “evoke the fundamentals of faith, sin and grace, damnation and salvation (SOBRINO, 1996, p. 255). Hence the crucified people are

Those who fill up in their flesh what is lacking in Christ's passion
... they are the actual presence of the crucified Christ in history...
Christ acquires a body in history and that the crucified people embody
Christ in history as crucified (SOBRINO, 1996, p. 255).

3 THE HISTORY OF THE CRUCIFIED PEOPLE OF TIMOR-LESTE

The population of Timor-Leste is about 1.5 million and about 98% is Catholic. Originally the people of Timor-Leste are of mixed descent including Malayo-Polynesian, Papuan-Melanesian, Chinese, Arabic, and European intermarriages particularly Portuguese. There are 22 indigenous languages that differ greatly from each other. The dominant local language or the national language is Tetum. The territory of Timor-Leste was severely affected by ongoing conflict during the Indonesian occupation from 1975 until 1999. During the 25 years of Indonesian's occupation, violation of human rights was extensive including arbitrary detention, torture, disappearances, and a number of massacres (NEVINS, 2003, p. 681-682). It is estimated that up to 200,000 people, about a quarter of the population at the time, died as a consequence of war and related deprivations, including famine and disease (NEVINS, 1994, p. 281).

In the early months of 1999, the President of Indonesia, B. J. Habibie, agreed to allow the United Nations to sponsor a referendum on independence in Timor-Leste after the fall of the regime of Suharto. The result of the vote showed 78% in favor of independence in September 1999. The result of the vote came as a shock for the Indonesian government, so the Indonesian soldiers and the pro-Indonesia militias initiated a campaign of violence, murder and destruction of the built infrastructure of the country including burning of houses of civilians. The whole country was turned into smokes and ashes – about 80% of the population was displaced from their homes by pro-militias who were backed by the Indonesian soldiers after the UN announced the result of the vote (ZWI, 2002, p.45). The UN Peace Keeping Force was able to restore peace and order from mid of September of 1999 until Timor-Leste achieved its full independence in 2002.

3.1 THE LEGACY OF BRUTALITY BY THE MILITARY OF INDONESIA

During the twenty-five years of Indonesian occupation, every Timorese was either a victim or a witness of torture, assault, physical abuse, verbal abuse, sexual abuse, and emotional abuse by the brutality of Indonesian military men. Many other Timorese were both witnesses and victims of propaganda of Indonesian government. Therefore the experience of trauma is a shared experience among all Timorese. Trauma can be defined as an experience of helplessness or not being able to stand up for one's dignity broke the defenses and boundaries of each Timorese.

Torture was a common method used by Indonesian soldiers to punish any Timorese who did not collaborate with the Indonesian soldiers. Indonesian soldiers deliberately inflicted physical and psychological pain to any Timorese, whom they suspected to be a freedom fighter or working with freedom fighters. Modvig, Lopez, Rodenburg, Salud, Caibigon and Panelo (2000) conducted a survey in Timor-Leste on torture victims with a sample of 1,033 households from different parts of the country. They classified their findings according to several common types of torture: 39% respondents were tortured, 40% respondents were tortured psychologically, 33% respondents experienced being beaten and mauled, and 26% respondents experienced being beaten with helmet. Other forms of torture were submission in water, electric shock, crushing of fingers, rape or sexual abuse. Those who witnessed the murder of a family or friend were composed of 22%. Torture does not only affect the victims themselves, but also families, relatives, friends, significant others, and the whole community (MODVIG *et al*, 2000, p. 1763).

The long years of experiencing threat and torture has its effect on the survivor's mental, behavioral, and emotional well-being. Psychological trauma includes highly stressful episodes caused by politically motivated behaviors and experienced by human collectives (VERTZBERGER, 1997, p. 864). Posttraumatic stress disorder (PTSD) can be easily diagnosed in people, who live in armed conflict areas like Timor-Leste during the occupation of Indonesia. Herman (2015) identified several symptoms of PTSD such as hyper-arousal – the persistent expectation of danger, intrusion – the indelible imprint of the traumatic moment, and constriction – the numbing response of surrender (p. 75 – 98). The hyper-arousal traumatized person startles easily, reacts irritably to little provocations and lack of sleep (HERMAN, 2015, p. 78-80). The traumatized person experienced intrusion as he/she continues to remember or relive the past traumatic event at the present moment (HERMAN, 2015, p. 80-90). Intrusion can take the form of nightmares and flashbacks that interrupt the person to perform daily tasking (HERMAN, 2015, p. 90-98). The person's self-defense system can shutdown entirely or the person may turn into substances to defend his/her self. People, who undergo trauma, tend to experience psychological disturbances such as flashbacks, nightmares, hyper-vigilance, and avoidance of stimuli that trigger trauma related memories (WESSELLS & MONTEIRIO, 2004, p. 328-329).

Looking at the bigger picture of the society of Timor-Leste, the past is still threatening the present and its power overwhelms every decision in the present context in the way people

feel, think and behave. The Timorese people are free now in the sense of gaining independence for several years but sadly the psychological well-being of each Timorese is still searching for ways to be fully free and independent. Many people are still using coping mechanisms that were once worked in the past as they live the present life. For example, many young people tend to engage in aggressive behaviors such as fighting, vandalizing, breaking social norms, and many other antisocial behaviors as means to protect the self. The aggressive and destructive force, which have full controlled over the individual's behavior might be attributed to collective and traumatic past experiences as a society.

In terms of coping with experiences of exposure to trauma, there are both adaptive and maladaptive coping strategies. The adaptive coping strategies include seeking social support, accepting responsibility, confrontative coping, and prayer. Seeking social support refers to the effort to seek comfort in family relation and friends as a way to cope with stress. Accepting responsibility refers to the acknowledgement of the circumstances of the past and striving to put things in order at the present moment. According to Folkman, Lazarus, Dunkel-Schetter, Delongis, and Gruen (1986), confrontative coping refers to the intense desire to change the situation (p. 992-997). In the context of Timor-Leste, prayer helped the victims to understand and make sense of the past traumatic experiences. The maladaptive coping strategies include engaging in antisocial behaviors, alcohol use disorder, gambling, caffeine use disorder, and personality disorders. Many of the victims of the past are still engaging in the same behaviors that helped them cope with the psychological disturbances of past experiences. Several defense mechanisms such as denial, suppression, aggression, and displacements are common strategies of coping with the painful past. It will take a lot of courage to reach the quality of openness – the ability to disclose one's self for healing and growth.

3.2 THE ROLE OF THE CATHOLIC CHURCH OF TIMOR-LESTE

The Catholic Church played a significant part as both an oppressor and a liberator. During the colony of the Portuguese, the Catholic Church played a role as a tool of colonization in the sense that the missionaries played double roles as priests and military commanders. Initially the presence of the Catholic Church was categorized as pro-government since many missionaries were assigned to implement government policies to the people in the parishes (LUNDRY, 2000, p. 9-10). Dominican and Jesuit missionaries served as instruments of implementing government policies and spreading the Catholic faith to the people in Timor-Leste. The first formal schools were built by missionaries with its primary purpose was to socialize to the indigenous population the norms of the colonial government of Portugal (LUNDRY, 2000, p. 7-9).

The number of Catholics continued to grow and by 1930s, there were almost 19,000 Catholics and several Catholic schools including one minor seminary in the town of Soibada, Manatuto, Timor-Leste. Gradually the Catholic Church began to stand up for the local people against their colonial masters. The local Catholic Church began to grow as the number of local priests and nuns increased significantly in the year 1970s. The Portuguese revolution

in 1975 ended the formal relationship between Timor-Leste and Portugal. The leaders Timor immediately declared the independence of Timor-Leste in 28th of November 1975. A week later, the Indonesian government invaded Timor with 20,000 troops. A Catholic bishop described the scenes of the Indonesian invasion in these lines “the soldiers who landed started killing everyone they could find. There were many dead bodies on the streets – all we could see were the soldiers killing, killing, killing” (TAYLOR, 1991, p. 1093). The Catholic Church and Fretelin began to work together in their struggle against the occupation of Indonesia. Two important figures of the Catholic Church of Timor-Leste that led the anti-integration movement were Monsignor Lopes and Bishop Carlos Felipe Ximenes Belo. Bishop Belo, a Nobel Peace Prize winner in 1996, declared himself as “a voice for the voiceless” during his speech in Oslo when he received the novel prize.

3.3 THE ROLE OF THE CATHOLIC CHURCH AFTER INDEPENDENCE

The active role of the Catholic Church in Timor-Leste was crucial during the occupation of Indonesia. The church used to be a sanctuary for those, who were wanted by the Indonesian soldiers – thousand activists of young men and women hid within the walls of the church. Hence the role of the Catholic Church during the occupation of Indonesia was mainly to provide shelter for any Timorese, who sought physical safety. In the minds of every Timorese, the Catholic Church was a place where one could freely express oneself under the oppression of the Indonesian soldiers. Indeed the Catholic Church contributed greatly to the process of freedom of Timor-Leste as one people and one nation from the occupation of Indonesian government. The chapels and parishes turned into sanctuary for many Timorese who sought refuge in the Church. The Catholic Church stood by and defended its faithful for 24 years of persecution of the military occupation of Indonesia. It's a mission accomplished for the Catholic Church when Timor-Leste gained its independence in 1999. However the faithful are still recovering from the painful, dreadful, and traumatic past experiences. Hence the independence of Timor-Leste challenged the Church to embark in a new mission, which is to accompany the faithful in the process of healing, growth, and transformation to be authentic individuals in the sight of God.

The Catholic Church has been challenged since the independence to continue to care for those, who have been affected badly during the occupation of Indonesian. Today, the Catholic Church is challenged to provide pastoral accompaniment of healing for those who were victimized, traumatized, wounded, and persecuted during the struggle for independence. Spiritual healing and psychological healing are crucial for many Timorese in order to be able to move on toward a better future. Trauma events involved an assault on the victims' identity, self-worth, and beliefs. Therefore healing for trauma victims is essentially a spiritual process or a quest that involves a profound search for the value and meaning in life (BARRET, 1999, p. 135-140). Many traumatized Timorese are dispirited by the brutality and abuses of Indonesian soldiers. It is the mission of the Church to bring together the physical, sexual, verbal, and emotional abuses into a coherent whole so that a faithful individual may reconcile

with the past, live in the present, and look forward to the future. There is a great need of spiritual healing, renewal and transformation for the trauma victims to recognize again the care and love of God in their lives. In short the faithful are in need of pastoral care.

3.4 THE CALL FOR HEALING AND GROWTH FOR THE CRUCIFIED PEOPLE IN TIMOR-LESTE

Pastoral Care is a healing ministry dedicated to impart biblical understanding of faithful individuals and how she/he grows into a mature Christian. The focal point of Pastoral Care is the dimension of faith in the process of healing and growth of individuals who suffered greatly in the past. The concern for healing refers to the formation of a new condition and a birth of a new creation in order to gain back the identity of being created in the image and likeness of God (PEMBROKE, 2006, p. 69). Hence an individual is not determined by the past, but through the grace of God, an individual can attain the purpose of which he/she is created. It is indeed through the grace of God that trauma victims survived the past. The same grace of God brings conversion, growth, and transformation for individuals who are held back by past events. Furthermore an important aspect that can contribute to the process of healing is the role of the community in the life of trauma-victims. Pastoral care concerns not only with the well-being of disturbed individuals but also the building up of the body of Christ as a community. Pastoral care can take different approaches in its dealing with youth, couples, students, and adults through informal conversations, dialogues, and interactions (PEMBROKE, 2006, p. 43). One of the approaches in pastoral care is psycho-spiritual approach, which emphasizes the psychological and spiritual well-being of individuals who had experiences of trauma.

4 THE PRESENCE OF THE “*PRINCIPIO DE MISERICÓRDIA*” IN EL SALVADOR AND TIMOR-LESTE

Sobrino defines the “*Principio Misericórdia é um amor específico que está na origem de um processo, mas que além disso permanece presente e ativo ao longo dele, dá-lhe direção e configura os diversos elementos dentro do processo*” (Sobrino, 1992, p. 32). In the sense, this principle is present since the beginning of the history of salvation, where God cares for the human person, whom He created in the image and likeness of God. It is this principle of mercy that moves God to bring liberation to the chosen people of Israel “Deus escuta os clamores de um povo sofredor e só por este motivo se decide a empreender a ação libertadora” (SOBRINO, 1992, p. 33). Hence the suffering of the people touched the heart of God, which trigger His merciful love – Misericórdia. The Principio Misericórdia has always been part of the history of salvation and it is still constantly present in the salvific process of the people of God. Therefore the suffering of the ‘crucified people’ in El Salvador and Timor-Leste triggers the “misericórdia de Deus” in order to liberate His people from the unjust systems, which victimize them.

The *Principio Misericórdia* is actualized in the event of Christ, where the life of Jesus shows the meaning of mercy as seen in his life, mission and his destiny at the cross. For instance, the parable of the Good Samaritan shows that the suffering of the wounded man on the road moved the Samaritan to reach out to him. Indeed it is this principle that moved and stirred the hearts of the martyrs like Rutilio and Romero to give up everything including their lives in order to liberate the suffering of others. These two martyrs and many others show the true attitude of being Christians in the midst of the experience of suffering and deprivation.

4.1 THE MANIFESTATION OF THE *PRINCIPIO MISERICÓRDIA* IN THE LIFE OF JESUS

The presence of the Holy Spirit in the life of Jesus guides Him to discern the Will of God, which is the central of His incarnation. The center of the life and mission of Jesus was the intimate relationship of with God-the Father. Thus Sobrino identifies the manifestation of the *Principio Misericórdia* in the life of Jesus: (1) the spirit of discernment in the life of Jesus allows Him to know the Will of God and moves Him to fulfill it; (2) the spirit of freedom in the life of Jesus makes Him indifferent in front of the existing laws, institutions and religious traditions. He knows that love, justice and mercy are more important, especially for the poor and marginalized. (3). The Spirit of openness in the life of Jesus allows Him to have a total obedience to His Father even until his death on the cross (SOBRINO, 1992, p. 34-37). Therefore the historical person of Jesus was full of the *Principio Misericórdia*, which enabled Him to enter into the reality of his context with the mission entrusted to him by the Father.

4.2 THE *PRINCIPIO MISERICÓRDIA* AS THE BASIS FOR PASTORAL IN THE CHURCH OF TIMOR

This *Principio Misericórdia* allows the Church to have the commitment to bring down the crucified people from the cross. The Catholic Church has a preferential option for “the poor, the marginalized and in all cases those whose living conditions interfere with their proper growth”, which has its foundation in Matthew 25:40 – Jesus said “I tell you solemnly, in so far as you did this to one of the least of these brothers and sisters of mine, you did it to me” (BOFF, 1984, p. 35). Therefore the call of the church is rooted in the *Principio Misericórdia* as in to look after our fellow human being – “you have received with paying, give with pay” (Mt 10:8), which is a moral imperative, in the world of inequalities, competitions, and individualism. The *Principio Misericórdia* of the church is rooted in the person of Jesus, who chooses to seek for the poor, marginalized and sick in order to reunite them with the society (SOBRINO, 1992, p. 37). Poverty takes on many different forms including food insecurity, lack of access to clean water and basic health care, lack of access to basic education, poor housing, and even homelessness. These forms of poverty inhibit our fellow human beings to grow and develop their full potential in the fulfillment of the purpose of their own lives. Those, who are living in conditions of poverty, are often found themselves to be excluded from the social, political cultural and religious events in a society.

CONCLUSION

This short survey of the rereading of the works of Sobrino and Ellacuría has brought about different food for thoughts. Firstly, it allows us to treasure the existing theological reflections, which can guide us to renew our call to follow the footsteps of Christ, the Suffering Servant, who died for our sake. Secondly, it invites us to honestly examine or reflect on 'the signs of the times' so that the Church may grow in its sensibility and awareness of the experiences of the crucified people in our midst. Thirdly, the Church of Timor needs to draw insight from the spirit of *Principio Misericórdia* as adequate response to reach out to the crucified people. Lastly, it challenges the Church of Timor to search for adequate pastoral approaches in order to preserve its identity in continuing the mission of Christ in our world today.

Thus there is a need to empower local Churches in Timor in the sense of deepening their contextual understanding of the realities of the poor in their midst. The Catholic Church in Timor needs to listen to the clamor of the crucified people, who continue to live in poverty and marginalization. The Catholic Church in Timor needs to recover its prophetic voice in defending the rights and dignity of the majority, who are the victims of the unjust social systems. The spirit of the *Principio Misericórdia* can make the Church in Timor to give hope for the crucified people in Timor-Leste.

REFERENCES

- BARRETT, M. J. Healing from trauma: The quest for spirituality. In F. Walsh (Ed.), *Spiritual resources in family therapy*. New York: Guilford Press, 1999, p. 135–150.
- BOFF, Leonardo. *Do Lugar do Pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- DOMINGO, Rafael. *Oscar Romero: Martyr for the Gospel of Social Justice*. London: Cambridge University Press, 2020.
- ELLACURIA, Ignácio & SOBRINO, Jon. *Systematic Theology: Perspective from Liberation Theology*. Mayknol, New York: 1996.
- HERMAN, Judith L. *Trauma and recovery*. New York: Basic Books, 1992.
- LUNDY, Chris. *From Passivity to Political Resource: The Catholic Church and Nationalism in East Timor*. Manila: Asian Studies, 2002.
- O'MALLEY, William J. *The Voice of Blood: Five Christian Martyrs of Our Time*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1980.
- NEVINS, J. Restitution over coffee: truth, reconciliation, and environmental violence in East Timor. *Political Geography*, n. 22, p. 677–701, 2003.
- SOBRINO, Jon. *O Principio de Misericórdia: Descer da Cruz os Povos Crucificados*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, 1994
- SOBRINO, Jon. *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*. Translated by Paul Burns and Francis McDonagh. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1991
- PEMBROKE, Neil. *Renewing Pastoral Practice: Trinitarian Perspectives on Pastoral Care and Counselling*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006.

TAYLOR, J. *Indonesia's Forgotten War: The Hidden History of East Timor*. London: Zed, 1991.

VERTZBERGER, Y. The Antimonies of political trauma: A pre-theory. *Political Psychology*, 18, p. 863 – 876, 1997.

WESSELS, M., & MONTEIRO, C. Healing wounds of war in Angola. A Community-based approach to assisting war-affected children. In: *Handbook of culture, therapy, and healing*. London: Lawrence Elbaum Associates, Publishers, 2004.

ZWI, A., & Silove, D. Hearing the voices: mental health services in East Timor. *Lancet*, n. 360 (Suppl): s45–s46, 2002.

Cartografia para um fazer teológico intercultural

João Melo e Silva Junior¹

Resumo: A teologia cristã, fundamentada em experiências históricas, enfrenta a necessidade de mapear ideias e processos, reconhecendo que verdades são construídas na história. O método cartográfico de Gilles Deleuze e Félix Guattari surge como ferramenta valiosa para analisar a subjetividade no contexto teológico, especialmente no diálogo intercultural. Este estudo busca compreender o método cartográfico, explorando suas aplicações na reflexão teológica, como evidenciado por teólogas como Mary Rute Gomes Esperandio e Marcella Althaus-Reid. A proposta visa integrar esse método ao paradigma da teologia intercultural, enriquecendo a abordagem teológica com perspectivas diversas.

Palavras-chave: Método cartográfico. Teologia intercultural. Deleuze e Guattari

INTRODUÇÃO

No intuito de trazer para o contexto da reflexão teológica intercultural a contribuição dos estudos de Gilles Deleuze e Félix Guattari sobre cartografia, propomos, primeiramente, a compreensão do método cartográfico de pesquisa da subjetividade a partir do estudo de obras dos autores supracitados. Estudar a noção de cartografia do método de pesquisa da subjetividade desenvolvido por Gilles Deleuze e Félix Guattari necessariamente conduz ao vocabulário dos autores, composto por uma rede conceitual indispensável para a compreensão do que propõem. São conceitos tais como processo maquínico, rizoma, linhas duras, linhas flexíveis e linhas de fuga, desterritorialização e reterritorialização.

Em seguida, elencamos algumas recepções já feitas desse método cartográfico na prática da reflexão teológica, como parece ser o caso em Mary Rute Gomes Esperandio e Marcella Althaus-Reid.

A presente pesquisa visa também reunir os elementos mais significativos relacionados ao paradigma da teologia intercultural para relacioná-los justamente com o método cartográfico, na tentativa de propô-lo enquanto perspectiva teológica. Assim, apoiamo-nos em obras de Fornet-Betancourt, Sinivaldo Tavares, Roberto Zwetsch, Alonso Gonçalves e Jit Manuel Castillo de la Cruz para apropriarmo-nos da interculturalidade enquanto elemento para um fazer teológico intercultural.

¹ Licenciado em Filosofia e Bacharel em Teologia. Bolsista CNPq durante iniciação científica realizada entre setembro de 2021 a agosto de 2022, como estudante de Teologia. Seu estudo esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, o Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares, intitulado “Teologia e novos paradigmas”. Esta pesquisa foi indicada pela FAJE para o Prêmio Destaque na Iniciação Científica e Tecnológica 2022, promovido pelo CNPq.

Afirmar a possibilidade de cartografar os tipos de discursos teológicos, seus devires e estratificações ao longo de processos, por meio de variados instrumentos teóricos e metodológicos, para, numa análise pragmática, buscar a multiplicidade que engendra, nas relações de força do fazer teológico e suas fixações relativas, linhas de fissuras e nômades que desenhem modos de subjetivação como perspectiva para um fazer teológico intercultural, constitui o propósito dessa pesquisa.

1 CARTOGRAFIA: MÉTODO DE PESQUISA DA SUBJETIVIDADE POR DELEUZE E GUATTARI

Deleuze e Guattari, assim como Nietzsche e Foucault, são pensadores nômades, cuja força de suas filosofias não está no que é, mas no devir. Deleuze e Guattari questionam as estruturas que buscam explicar toda a realidade. Seu pensamento abrange um modo de pensar e de compreender a realidade e a própria verdade.

Para eles, a realidade não é uma estrutura universal, mas de continua produção e conexão. Na verdade, eles contestam o entendimento da realidade de uma forma que se impõe. Nessa perspectiva conectiva da realidade, ela se compõe por agenciamentos e arranjos de contínua produção que nossos autores chamam de *processos maquínicos*.

O que chamamos de maquínico é precisamente essa síntese de heterogêneos enquanto tal. Visto que esses heterogêneos são matérias de expressão, dizemos que sua própria síntese, sua consistência ou sua captura, forma um enunciado, uma enunciação propriamente maquínica. As relações variadas nas quais entram uma cor, um som, um gesto, um movimento, uma posição, numa mesma espécie ou em espécies diversas, formam outras tantas enunciações maquínicas (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p.143).

Portanto, não existe um mundo, isto é, uma realidade acabada, seja ela abstrata ou iminente, pronta e à espera por ser descoberta e decalcada pelo/a pesquisador/a. Existe, sim, um mundo inventado nas relações, que constroem estruturas, mas que estas não são universais. De repente, de algo que parece fechado em si mesmo, segue uma nova conexão que abre a possibilidade de um novo arranjo dentro de uma estrutura. Deleuze e Guattari não negam os padrões e estruturas, mas afirmam que essas se dão a partir do agenciamento maquínico. Elementos diferentes que não precisam ter conexões de tempo e espaço, de diferentes propriedades, podem entrar em conexão, produzindo uma possibilidade inédita de mundo. *Rizoma*, outro conceito caro ao léxico dos autores, refere-se exatamente à composição desses agenciamentos.

Na botânica, rizoma é um caule modificado que pode ser tanto subterrâneo como aéreo e que serve como reserva alimentar para a planta, isto é, possui uma função conectiva. Um bom exemplo é a grama que se forma tecida em trama de conexões descentralizadas (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.6). Mais do que uma representação, o rizoma é, de fato, a

trama da realidade. E desse rizoma brotam árvores, se aprofundam raízes, mas não há nenhuma raiz que é fundante. Não há um ponto central no rizoma. “Um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.7). Ele é eminentemente produção e conexão de novos arranjos. Nesse sentido, um conhecimento rizomático se distingue do conhecimento hierárquico e fundacional, ao modo de árvore (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8). “Contra os sistemas centrados (e mesmo policentrados), de comunicação hierárquica e ligações preestabelecidas, o rizoma é um sistema a-centrado não hierárquico e não significativo, sem General, sem memória organizadora ou autômato central, unicamente definido por uma circulação de estados” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.15).

Segundo os autores franceses, a realidade não tem uma transcendência, algo fora do mundo, independente dessa trama. Tudo que emerge, inclusive as nossas noções de transcendência e, por exemplo, de perfeição fora do mundo (pensamento platônico), só são possíveis na trama rizomática que nós construímos juntos. O conhecimento fixado não deriva apenas das racionalidades dos sujeitos, mas de “linhas de articulação ou segmentariedade, estratos, territorialidades, mas também linhas de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.11). Criamos rizomas a partir de afetos. Afeto é o efeito de um corpo sobre o outro, da subjetivação que produzimos dos encontros. Esses encontros, por sua vez, produzem desejos. O desejo não se caracteriza como experiência de falta, mas como potência de produção (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8).

Nesse sentido, poderíamos dizer que o evento Jesus de Nazaré é uma pessoa em rede, ou seja, em rizoma. Ele tem conectado religião, sonhos, política, e demais elementos de realidades. Jesus arranja redes de processos que coloca em atividade e que em si não têm vínculo, como hoje é o caso da indústria turística, das mídias, e etc.

Deleuze e Guattari apresentam alguns princípios sobre o rizoma. Os dois primeiros princípios são os da *conexão* e da *heterogeneidade*, para dizer da valência eminentemente conectiva e da conexão de elementos distintos e dispersos. O agenciamento se dá na diferença (DELEUZE, 1974, p.183). O terceiro princípio, o da *multiplicidade*, indica que quanto maior a conexão, maior a dimensão. A multiplicidade, portanto, envolve

dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade). Os fios da marionete, considerados como rizoma ou multiplicidade, não remetem à vontade suposta de um artista ou de um operador, mas à multiplicidade das fibras nervosas que formam por sua vez uma outra marionete, seguindo outras dimensões conectadas às primeiras (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.4).

O quarto princípio reza que o rizoma possui *ruptura a-significante*, isto é, ele pode ser cortado em qualquer parte e não se desintegra. As rupturas, na verdade, permitem novos surgimentos do que se chama de linhas. Para Deleuze, “somos feitos de linhas e essas são de

natureza bem diversa” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.145). O quinto e sexto princípios são o da *cartografia* e o da *decalcomania*. É aqui que aparece o conceito de *cartografia*, caro à nossa pesquisa. A descrição dos princípios do rizoma implica em um novo formato de escrever, narrar e pesquisar. De acordo com Deleuze e Guattari, “escrever não tem nada a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões por vir” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.13).

Se os rizomas são redes, eles são linhas que se conectam. Daí que o rizoma tem um mapa, ou seja, uma cartografia das conexões. Cada encontro rizomático produz um mapa singular, pois a realidade não é algo acabado. O mapa é acompanhar o processo de cartografia. Assim, cartografar refere-se “a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.15). Um claro exemplo é o surgimento da internet que irrompeu a existência de um mundo novo. Poderíamos pensar também na própria encarnação de Jesus que inaugura um mundo novo; Exemplifica-se também com o pontificado do papa Francisco e os novos agenciamentos nas configurações da Igreja. Numa perspectiva do fazer teológico, como se propõe esta pesquisa, poderíamos apontar a Revelação e seus novos aspectos no presente que colocam uma conexão inédita, produzindo novos significados.

Se a realidade é rizomática, ela não tem um ponto fundante ou uma fonte de essência. A verdade do mundo não existe para além das conexões que nós fazemos para ver essa verdade. Assim, não teríamos a verdade, mas teríamos efeitos de verdade para construir a realidade.

Então, uma pesquisa cartográfica supõe uma concepção de realidade. Nela, se abandona a noção de realidade como representação, isto é, de que a verdade está “lá fora” e o/a pesquisador/a adquire um ponto de vista da realidade, rerepresentando-a dentro dos seus conhecimentos, numa aproximação do que é a verdade. Esta é a lógica do decalque.

Na pesquisa cartográfica, mais importante do que encontrar a verdade, é seguir o rizoma, seguir as conexões, as redes, para entender quais produções de verdade foram ativadas naquelas alianças e relações construídas. Desse modo, a verdade emerge como produção e não como um estado das coisas. Se fixamos uma verdade, ela é sempre circunstancial, de um momento, funciona em um período e, para um período seguinte, pode não funcionar mais.

Daí que não existe propriamente um método cartográfico, mas um modo de fazer pesquisa que exige uma postura diante do que vem a ser a realidade. Para fazer uma pesquisa cartográfica, primeiramente, se precisa entender que a realidade é maquínica, agenciamento e conexão. O método cartográfico é processual porque o seu “objeto”, a produção de subjetividade, também o é. Então, na cartografia, segue-se as tramas de um rizoma, sabendo que se desconhece o final do processo. Trata-se, na verdade, de saber que nunca se terá acesso à realidade, porque na pesquisa cartográfica a realidade é uma produção e não um estado. Não se faz cartografia por representação de objetos, mas seguindo processos. Portanto, numa metodologia cartográfica, pode-se usar de várias técnicas para se seguir as tramas rizomáticas. O

que caracteriza a abordagem cartográfica não são específicas ferramentas metodológicas, mas o tipo de uso e leitura conectiva que se faz das ferramentas. Por essa razão, o método cartográfico pode ser combinado com aspectos metodológicos de um fazer teológico intercultural.

Faz-se sempre pesquisa cartográfica a partir do/a pesquisador/a, porque será ele quem seguirá a trama. O/A cartógrafo/a se coloca no meio dos processos. Uma outra pessoa, fazendo a mesma pesquisa, será ativada por outras tramas, por outras conexões e composições. A pesquisa cartográfica não se pretenda à universalidade, mas segue invenções e composições de mundo. Nela não se busca as origens, mas se faz uma avaliação dos deslocamentos. Portanto, não é uma pesquisa neutra.

Contudo, a cartografia não se reduz a um método histórico, como se bastasse acompanhar os processos históricos de produção de subjetividade. Nesse sentido, apesar de englobar os processos históricos, cartografar assemelhasse mais a uma geografia do que a uma pesquisa histórica. De fato, a cartografia está mais ocupada com a atualidade do que com o passado, pois acompanha o que parece formatado no presente e na verdade movente de hoje. Naturalmente, esse presente cartografado tem uma espessura temporal, ressonâncias singulares, pontas soltas, linhas emaranhadas, etc. Assim, o/a cartógrafo/a não busca o contorno do que pesquisa, antes, busca precisamente o imprevisível.

Ao mesmo tempo, faz-se mister afirmar que se a pesquisa cartográfica não é um método intelectualista, é bem verdade, também, que ela não se dá de forma rápida e nem é feita puramente por afetos e intuições. A cartografia não é um método subjetivista. Com efeito, esses afetos são analisados racionalmente para que se chegue à produção de sentido.

Cartografar é também traçar territórios existenciais. O *território* é exatamente o que constitui a possibilidade de relações para um novo arranjo. Cria-se território para delimitar, mapear, traçar um plano de consistência e para proteger-se do caos.

Instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 23-24).

Território serve para circunscrever, sem limitar, um agenciamento que se quer pensar sem a caotização. Tendo em vista o costume massificado da fixação de verdades, de certezas, de ensimesmamentos e crenças “de espelhos” que advogam que alguma verdade é mais potente e verdadeira que outras, cartografar torna-se um exercício de deixar a arborescência para compor outros territórios, isto é, desterritorializar-se (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8).

A partir dessa premissa, compreende-se que cartografar não depende tanto de um espaço, mas de um modo de vida porque o importante são as produções de subjetividades.

Assim, a cartografia se assimila a uma geofilosofia. Numa pesquisa, se busca pensar sobre um pensamento, um ponto de vista ou um modo de dizer em um território que cria agenciamento (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p.193). Desse arranjo, desponta o devir, que sempre se apresenta minoritário. Por isso a cartografia é precária, porque busca dizer novas existências, enquanto as “durezas” dizem das maiorias. “Cada conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir ou suas conexões presentes. Cada conceito tem componentes que podem ser, por sua vez, tomados como conceitos” (DELEUZE, 1992, p.3). O devir diz do que ainda não foi dito por que ainda está por vir. O/A cartógrafo/a compõe com o menor para que “vaze”, ou seja, para “fugir” das estruturas já ditas da fixidez. Cartografar é, com as forças menores, encontrar novas possibilidades de encontros. E esses novos encontros precisam ser colocados em heterogênese, isto é, em hibridizagens com elementos dos territórios, das mais diversas formas possíveis. Trata-se de pensar em composição para pensar um novo modo de imanência.

“Rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.6). Nesse esquema, a fixidez ou dureza ao qual referiu-se acima, diz respeito ao que Deleuze e Guattari chamam de *linhas sedentárias*, linhas molares, linhas fixas ou ainda linhas duras. No geral, são linhas de poder, moral e religião, que indicam aspectos mais estabelecidos da fixação de verdades e de certezas. São “todas as espécies de segmentos bem determinados, em todas as espécies de direções” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.145). A cartografia, enquanto estratégia de pesquisa, quer justamente evitar essas linhas que, inclusive, se traduzem num modo de fazer pesquisa, até mesmo de um fazer teológico já consagrado.

Ao mesmo tempo, isso não significa que nossos autores se opõem às linhas duras de construção de conhecimento “arbóreo”, ou mesmo que neguem a existência de tais linhas duras ou que militem que estas não devam existir. A dupla quer mostrar que essas linhas sedentárias são permeadas por linhas de fissuras e de fuga. Moralmente, tanto as linhas molares quanto as de fugas e fissuras não são boas ou ruins em si, mas se relacionam. “O bom e o mau são somente o produto de uma seleção ativa e temporária a ser recomeçada” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.6). A realidade não está acabada.

As *linhas imigrantes*, flexíveis, moleculares ou de fissuras, são aquelas que, dentro dos conjuntos de conexões estabelecidas, provocam quebras e desconstruções que geram desterritorializações, mas que logo se reterritorializam. São como que “loucuras secretas e, no entanto, em relação com as potências públicas” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.146). Exemplifiquemos com a fissura do pão eucarístico que partido ao meio, quebra a construção ritual de território judaico, permitindo o devir dos rearranjos cristãos. Já as *linhas de fuga* ou linhas nômades são caracterizadas como de ruptura. Nelas, pode ocorrer uma transformação de mundo porque inauguram uma realidade nova.

Essa linha parece surgir depois, se destacar das outras, se conseguir se destacar. Pois, talvez haja pessoas que não têm essa linha, que têm

apenas as duas outras, ou que têm apenas uma, que vivem apenas sobre uma. No entanto, de outra maneira, essa linha está aí desde sempre, embora seja o contrário de um destino: ela não tem que se destacar das outras; ela seria, antes, primeira, as outras derivariam dela (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 146).

Seja como for, o que importa são as singularidades das formas de existência. Como afirmam Deleuze e Guattari, “o que chamamos por nomes diversos – esquizoanálise, micro-política, pragmática, diagramatismo, rizomática, cartografia – não tem outro objetivo do que o estudo dessas linhas, em grupos ou indivíduos” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.146). Na cartografia, avalia-se as ficções e não as fixações porque as ficções permitem se fixar sem condicionar um impeditivo de mudança. Cartografar permite perceber que as singularidades são atravessadas por outras singularidades. Ao seguir o caminho de uma linha dura, ao menos nota-se aí uma série de atravessamentos. Uma visão rizomática da realidade permite estar atento às multiplicidades que se criam no devir e nos acontecimentos em relação; Permite ver os fluxos por onde as potências se realizam e se dão em linhas flexíveis e linhas de fuga. Dito de outra maneira, é um modo de existir de forma potente.

Nessa postura ética de pesquisa, mas também de modo de viver, conclui-se que a vida deveria ser um fluxo do devir, onde afetando-se e sendo afetada, criam-se novas formas de existências, mesmo que baseadas em linhas duras, mas fazendo as potências existirem em todo momento. E isso se dá sendo, criando realidade, experimentando e problematizando as realidades possíveis.

2 RECEPÇÕES DO MÉTODO CARTOGRÁFICO NA PRÁTICA DA REFLEXÃO TEOLÓGICA

A recepção já feita do método cartográfico de pesquisa da subjetividade desenvolvido por Gilles Deleuze e Félix Guattari na prática da reflexão teológica inclui, no Brasil, Mary Rute Gomes Esperandio (2011). A autora apresenta suas considerações em notas que, primeiramente, retomam conceitos foucaultianos que também são usados por Deleuze, e que aqui julgamos oportuno mencioná-los. Ela lembra da compreensão da formulação histórica em três dimensões. A primeira, o *saber*, isto é, “o conhecimento construído por uma sociedade e que fundamenta maneiras de organização institucional, ou seja, aquilo que está já estabelecido” (ESPERANDIO, 2011, p.158). A segunda, o *poder*, que se refere à “força que entra em relação com outras forças possibilitando, nesses jogos de forças, a constituição de modos de existência” (ESPERANDIO, 2011, p.158). E, por fim, a *subjetivação*:

Foucault percebe a necessidade de compreender as linhas de fuga diante daquilo que está já instituído, forjado pelo saber e pelo poder. Seus estudos sobre o poder fazem-no lidar com uma *necessidade conceitual* que pudesse representar a possibilidade de transpor o estabelecido pelo poder fundamentado no saber, gerando o novo. Assim,

Foucault chega à ideia de *processo de subjetivação* (ESPERANDIO, 2011, p.158).

De fato, também Deleuze dirá que subjetivação “é uma dimensão específica sem a qual não se poderia ultrapassar o saber nem resistir ao poder” (DELEUZE, 1992, p.124), ou seja, “a subjetivação diz respeito à criação de modos de existência, de estilos de vida” (ESPERANDIO, 2011, p.159).

Ao expor o que entende por método cartográfico, Esperandio (2011) conclui que “a cartografia desafia – e muito – a teologia, acostumada a buscar verdades eternas nas origens da realidade. Muitos teólogos entendem a verdade como sendo já preestabelecida, não construída; dada e não forjada” (p.165), quando, na verdade, o saber teológico é também produção de subjetividade. “Certamente, a cartografia coloca em xeque muitos conceitos teológicos e pode auxiliar, de modo especial, a área pastoral, ou a Teologia Prática” (ESPERANDIO, 2011, p.165).

Em seguida, a teóloga faz uma recepção do pensamento deleuze-guattariano a partir do dado da encarnação de Deus em Jesus de Nazaré. Para ela, o Nazareno aponta para a entrada de uma força – que denominamos Deus - na vida humana para “compor com outras forças, fazendo aparecer novas configurações com a potência transformadora de subjetividades, de mundos, de formações históricas” (ESPERANDIO, 2011, p.165). Assim, Jesus descobre as fissuras do instituído que geram a morte e, “abrindo brechas nele, possibilita a emergência de subjetividades e processos de subjetivação que afirmem a vida, afirmem o humano” (ESPERANDIO, 2011, p.166). Dessa forma, a singularização de Jesus, manifestada em linha de fuga que não se deixou capturar pelas fixações dominantes de seu tempo, revela que a salvação não é metafísica, mas histórica e fruto dos processos maquínicos e dos agenciamentos que tornem possíveis modos de existências cristãs segundo o que se chama de Reino de Deus (ESPERANDIO, 2011, p.167).

Nessa perspectiva,

o papel das Sagradas Escrituras, dos santos padres, dos dogmas, dos concílios, dos doutores da Igreja adquirem assim um valor diferenciado. Não podem ser entendidos como verdades absolutas, posto que também são produção, também têm a sua cartografia. Mas, reinterpretados, relidos, revisitados, podem ser fonte de inspiração para a produção de subjetividades valorizadoras da vida (ESPERANDIO, 2011, p.167).

No que diz respeito especificamente ao fazer teológico, Esperandio acredita que é papel da teologia reler a vida de Cristo e olhar para o presente, para os homens e mulheres de hoje afirmando que também podem produzir modos de subjetivação que valorizem a vida. De fato, com Cristo, aprendemos que a religião organizada pode transformar-se e ultrapassar-se, de modo que se torna preciso fugir da cristalização da fé em princípios meramente repetidos

e vazios de sentido que brecam o processo da emergência de novos modos de existência (2011, p.170).

Para ela, esse tipo de fazer teológico poderá aprofundar-se na pesquisa observando os jogos de poder que estão imbricados no tecido social, de modo a evitar fixar-se em fatos acabados. Assim, um fazer teológico cartográfico provocará fissuras necessárias para a produção de subjetividades como as do Cristo, que rompeu historicamente com as estruturas de morte de seu tempo (ESPERANDIO, 2011, p.169).

Nessa empreitada, o/a teólogo/a cartógrafo/a deve assumir uma atitude de resistência aos processos de captura da força criativa, numa forma de transgressão e de abertura a processos que escapam à lógica do mercado e das trocas com lucros, e colocar sua capacidade criativa a serviço da afirmação da vida, em colaboração com outras ciências (ESPERANDIO, 2008, p.27-28).

Diante das considerações de Esperandio em relação ao fazer teológico cartográfico, parece possível constatar que, numa perspectiva foucaultiana, o *saber* teológico, particularmente o circunscrito no território católico romano, se fundamenta em três bases: a Bíblia, a Tradição da Igreja e o Magistério eclesial. Já o *poder* sob o fazer teológico encontra-se nas autoridades eclesiásticas identificadas com o poder pastoral de ensino, as estruturas produtoras do Magistério da Igreja e seus similares. Portanto, o *poder-saber*, delineado na teologia tradicional, seria composto de linhas duras.

Nesse cenário de produção de realidade, torna-se pertinente levantar alguns questionamentos: A interiorização de um certo modelo de produção teológica remete a um significante despótico ou totalitário? Há procedimentos disciplinares impostos pela instituição eclesial sobre o fazer teológico que têm como justificativa discursiva a necessidade de submissão ao Magistério da Igreja? Quais são as resistências que os mecanismos de poder impostos suscitam nos modos de fazer teológico populares e contextuais, e as estratégias adotadas por teólogos/as, e pelos/as fiéis, em geral, frente a tais mecanismos? Como se constitui a formação da subjetividade ao longo da história objetivando produzir a hegemonia doutrinal? Quais as cartografias possíveis do saber teológico, do poder disciplinar do Magistério da Igreja e dos processos de subjetivação das verdades teológicas? Como se dá a subjetivação do/a teólogo/a que é criado enquanto sujeito chamado a assumir para reproduzir o saber teológico que atravessa a rede de toda a Igreja Católica? Em suas potencialidades para ser um/a distribuidor/a e comentador/a desse discurso, quais as possibilidades de enunciação de saber? Quais as coercitividades que delimitam sobre o que pode ser dito e produzido como modo de existência? Nesses modos de subjetivação, é possível identificar linhas de segmentaridade flexíveis e mesmo linhas de fuga no saber e poder eclesiais presentes no fazer teológico popular e contextual? Quais os efeitos das diversas subjetivações do saber teológico? Potencializadoras? Endurecimentos? Subjetividades perversas? Subjetividades notáveis, resistentes e de perfil flexível ou mesmo revolucionário? A dimensão místico-profética tem produzido linhas de fuga capazes de singularizações ética-estéticas de existência?

A argentina Marcella Althaus-Reid, teóloga queer, adepta das teologias críticas ao patriarcalismo, faz uso de conceitos deleuze-guattarianos, caracterizando algum nível de recepção em seu fazer teológico. Elegemos trazer o uso que a autora faz de conceitos já abordados aqui ao falarmos do método cartográfico, a saber, os de território, desterritorialização e reterritorialização. Althaus-Reid (2019) recorda que as teologias críticas ao patriarcalismo refletem sobre as vidas e experiências de pessoas que não se encaixam na teologia tradicional e, de forma dialética, também sobre Deus “como um estranho sexual nos portões da teologia” (ALTHAUS-REID, 2019, p.91). Assim, para a teóloga feminista, o conceito de desterritorialização pode ajudar a perceber o que ficou de fora do espaço teológico, ao mesmo tempo em que permite encontrar ideias incomuns sobre Deus-Trindade e relacionar tais ideias, numa espécie de reterritorialização, para fazer novas conexões e recodificações da realidade (ALTHAUS-REID, 2019, p.91-92). “Esses conceitos podem ser usados de forma positiva e subversiva” (ALTHAUS-REID, 2019, p.92). Dito de maneira sumária, territórios libertados do Ser de Deus permitem Revelações libertinas, elemento importante para o ato de independência do fazer teológico contextual.

3 O PARADIGMA DA TEOLOGIA INTERCULTURAL

Como vimos, o método cartográfico de pesquisa da subjetividade desenvolvido por Gilles Deleuze e Félix Guattari, mais do que propriamente um método de pesquisa, caracteriza-se como uma postura ética diante do que vem a ser a realidade. Para a pesquisa, portanto, requer-se a utilização de ferramentas metodológicas outras, como as apresentadas pelo modo de fazer teológico intercultural. Assim, passamos a apresentar alguns dos elementos fundamentais dessa perspectiva.

Por paradigma, entendemos “um sistema disciplinado mediante o qual organizamos nossa relação conosco mesmos, com as demais pessoas e com o conjunto da realidade na qual estamos inseridos” (TAVARES, 2015, p.1957). Por conseguinte, a interculturalidade tem se mostrado como paradigma alternativa para o fazer teológico. “De fato, a maturação de um novo paradigma eclesial exigia por razões intrínsecas o exercício de um novo método em teologia” (TAVARES, 2008, p.704). Enquanto cartografia é uma atitude de pesquisa, a teologia intercultural se apoia no paradigma da interculturalidade, é método teológico e circunscriitor territorial do objeto de pesquisa do fazer teológico.

Ora, essa mudança de paradigma teológico se dá porque “na América Latina e no Caribe está ocorrendo uma reconfiguração religiosa, cultural e social, o que gera um contexto muito interessante em termos de pluralidade. Não podemos mais falar de um continente predominantemente católico”² (CRUZ, 2016, p.84). Nesse território, se testemunha o “ressurgimento [...] das religiões originárias, tanto indígenas quanto afrodescendentes”³ (CRUZ, 2016, p.18).

2 Tradução nossa de “Em América Latina y el Caribe, se está dando una reconfiguración religiosa, cultural y social, que genera un contexto muy interesante en términos de pluralidad. Ya no podemos hablar de un continente abrumadoramente católico” (CRUZ, 2016, p.84).

3 Tradução nossa de “resurgimiento [...] de las religiones originarias, tanto de los indígenas como de los afrodescendientes” (CRUZ, 2016, p.18).

Com efeito, a partir da maneira alternativa da Teologia da Libertação latino-americana e das teologias contextuais de perceberem a particularidade da realidade dos povos latino-americanos no cenário internacional (TAVARES, 2015, p.1961;1965), nasce a teologia intercultural, ancorada na interculturalidade. Na verdade, a intencionalidade contextual é um dos pressupostos embrionários da interculturalidade (CRUZ, 2016, p.23). “A interculturalidade parte da necessidade de superação da injustiça cultural que se deu na história da América Latina” (ZWETSCH, 2015, p.178).

No passado, a tradição cristã ocidental travou profundo e enriquecedor diálogo intercultural com as culturas helênica e romana, e séculos mais tarde com a cultura do direito dos povos germânicos. Entretanto, “com o passar do tempo, o resultado de tais processos interculturais se cristalizou a ponto de a tradição cristã se confundir pura e simplesmente com a cultura ocidental” (TAVARES, 2008, p.703).

Com a chegada dos conquistadores às Américas, esse diálogo intercultural cedeu espaço a um violento processo de colonização, marcado por relações absolutamente assimétricas. Hoje, esse processo dominador assume novas formas de expressão e continuidade. “Temos que esclarecer que essa assimetria [...] decorre do colonialismo histórico que marcou as relações das grandes potências com os países empobrecidos, mas repercute nas relações culturais. Isso é muito importante levar em conta numa perspectiva intercultural⁴” (CRUZ, 2016, p.63-64).

Por essa razão, o paradigma da interculturalidade é, também, “um projeto político ético que deve inspirar e incentivar transversalmente todas as iniciativas para reorganizar a convivência social nas sociedades latino-americanas atuais⁵” (FORNET-BETANCOURT, 2004, p.101), marcadas pelos traumas da Conquista.

Jit Manuel Castillo de la Cruz (2016), ao resumir a definição de Raúl Fornet-Betancourt sobre o que é interculturalidade, afirma que “esta é fundamentalmente uma posição ou disposição, uma experiência e uma atitude, que mostra que os seres humanos estão inter-relacionados e que somos diversos, o que implica uma reaprendizagem relacional das próprias referências identitárias⁶” (CRUZ, 2016, p.303).

Um fazer teológico intercultural latino-americano que tenha como ponto de partida a interculturalidade, como disposição e atitude, somado à postura ética da pesquisa cartográfica, desenha-se e desenvolve-se num novo paradigma teológico. “O paradigma proposto

4 Tradução nossa de “Hemos de aclarar que esta asimetría [...] surge del colonialismo histórico que marcó las relaciones de las grandes potencias con los países empobrecidos, pero repercute en las relaciones culturales. Esto es muy importante tomarlo en cuenta en una perspectiva intercultural” (CRUZ, 2016, p.63-64).

5 Tradução nossa de “un proyecto ético político que debería inspirar y animar transversalmente todas las iniciativas por reorganizar la convivencia social en las sociedades actuales latino-americanas” (FORNET-BETANCOURT, 2004, p.101).

6 Tradução nossa de “esta es fundamentalmente una postura o disposición, una experiencia y una actitud, que pone de manifiesto que los seres humanos estamos interrelacionados y que somos diversos, lo que supone un reaprendizaje relacional de nuestras propias referencias identitarias” (CRUZ, 2016, p.303).

pelo pensamento intercultural é o encontro e o diálogo entre as culturas. Pois considera ser esse o lugar privilegiado para o encontro das memórias dos povos e, também, local propício para o intercâmbio e o enriquecimento recíproco entre as várias tradições” (TAVARES, 2015, p.1970).

Nesses encontros é que se produz a significação de que carregamos a diversidade dentro de nós, e se possibilita o agenciamento do desejo de uma reconciliação com as nossas raízes e de uma convivência verdadeiramente pacífica (CRUZ, 2016, p.171). “O intercultural se torna, para todos os efeitos, “lugar teológico”, compreendido como ponto de partida e, ao mesmo tempo, como perspectiva da teologia propriamente dita” (TAVARES, 2015, p.1974).

É precisamente esse lugar *entre* ou *inter* que constitui o objeto formal da teologia intercultural (TAVARES, 2015, p.1973). Além disso, “o intercultural emerge como um método de transformação da teologia em seu processo mesmo de constituição. O intercultural é assumido, portanto, como lugar e método privilegiados para se repensar todos os conteúdos e disciplinas teológicos” (TAVARES, 2015, p.1974).

O objetivo de um fazer teológico intercultural não se restringe a uma valorização da diversidade, com tolerância e aceitação do outro que é diferente. Mas trata-se de conviver na interrelação (CRUZ, 2016, p.85) para “a construção de uma sociedade fundamentada na solidariedade e na fraternidade em vista do sonho da *oikoumene* humana” (ZWETSCH, 2015, p.157). Com efeito, esse desafio também não se restringe ao contato com povos e/ou culturas que pareçam longínquas, mas trata-se de um modo de existência para ser no mundo. Uma vez que estamos no constante encontro entre alteridades, e na produção e conexão contínua de novos arranjos, particularmente hoje impulsionados pelas mídias e pelo caráter globalizado das relações, estes territórios plurais apresentam-se como oportunidades para um renovado fazer teológico (CRUZ, 2016, p.83-84).

Sem eliminar os conflitos ou esquecê-los, sabe-se que “o fomento da convivência intercultural a partir do respeito e da afirmação da coexistência entre as várias culturas pode tornar possível a emergência de singularidades contextuais e locais desconhecidas” (TAVARES, 2015, p.1976), ajudando na superação das formas de desprezo e marginalização cotidianas e institucionais (CRUZ, 2016, p.171).

Contudo, Jit Manuel Castillo de la Cruz menciona o que Juan Ansión constata sobre a conflitividade das relações interculturais:

Independentemente da natureza conflituosa, violenta e injusta da relação, quando grupos de diferentes origens culturais se encontram, ocorre aprendizagem —e aprendizagem de ambos os lados—. (...) ideias e histórias circulam e voltam a ser tecidas, e até as visões de mundo de uma e de outra são influenciadas e transformadas⁷ (JUAN ANSIÓN *apud* CRUZ, 2016, p.170).

7 Tradução nossa de “independientemente del carácter conflictivo, violento e injusto de la relación, cuando se encuentran grupos de orígenes culturales distintos, se produce aprendizaje —y aprendizajes de ambas partes—. (...) las ideas y los relatos circulan y se vuelven a tejer, y hasta las visiones del mundo de unos y otros se influncian y se transforman” (JUAN ANSIÓN *apud* CRUZ, 2016, p.170).

Ainda hoje, o itinerário intercultural apresenta seus desafios. “A interculturalidade não tem como pressuposto a inocência cultural, pelo contrário, está cônica de que elementos negativos à constituição humana estão presentes nas diversas culturas e o elemento de poder político-social-econômico também está intrincado” (GONÇALVES, 2021, p.95). Não se trata de um diálogo ingênuo, mas que sabe que “quando culturas se tocam, há abalos e, possivelmente, conflitos interpretativos” (GONÇALVES, 2021, p.95). No fazer teológico, outro desafio são os arcaouços do discurso teológico cristão. De fato, “a quantidade de dogmas pode se converter em um peso que dificulta o diálogo com outras religiões e culturas” (CRUZ, 2016, p.219). Todavia, o diálogo em busca da paz, justiça e solidariedade deve preceder o diálogo sobre o discurso teológico doutrinal.

Para uma perspectiva intercultural radicada, há uma igualdade de base entre as diversas produções de verdades moventes que se apresentam igualmente válidas e legítimas, sem que nenhuma se arrogue no direito de ser a única ou exclusiva, isto é, englobante das demais (CRUZ, 2016, p.83). Desse modo, se abandona a “simples aplicação à vida concreta de princípios dogmáticos eternos e imutáveis” (TAVARES, 2008, p.703).

As produções de subjetividade de identidades culturais, que sempre tem uma dimensão institucional, são geradas mantendo fronteiras de linhas duras ou flexíveis, que podem ser encaradas como “muros” ou “pontes”, pois contém elementos de diferenciação e outros de semelhanças, antagônicos e/ou complementares. Importa afirmar aqui que o favorecimento da emergência do novo fecundo não se determina pela integração de culturas similares (CRUZ, 2016, p.165-166). Dito de outra maneira, o agenciamento de novos arranjos se dá na diferença porque eles “não são entidades metafísicas ou corporais que podem ou não se misturar para dar lugar a uma “miscigenação cultural”, mas são construções sociais e históricas⁸” (CRUZ, 2016, p.178).

Por essa razão, a teologia intercultural

propõe a construção urgente de “uma nova cartografia”. Trata-se de uma cartografia que inclua as histórias particulares, sem qualquer programa de unificação que marginalize ou negue as diferenças específicas. Seu intento é traçar uma nova topografia do mundo em suas irredutíveis diferenças e complexidades, recuperando paisagens e sendas singulares e substituindo nomes impostos por nomes oriundos de contextos locais (TAVARES, 2015, p.1969).

“Uma nova cartografia” a partir de um fazer teológico intercultural, que aqui entendemos exatamente como uma cartografia deleuze-guattariana, também não é avessa à ideia de universalidade. Com efeito, como afirmamos anteriormente, o método cartográfico dos autores franceses não possui a pretensão à universalidade do conhecimento, e postula a caducidade das verdades. No entanto, isso não significa que não haja produção desses significados

8 Tradução nossa de “Ellas no son entes metafísicos ni entidades corpóreas que pudieran o no mezclarse para dar lugar a um “mestizaje cultural”, sino que son construcciones sociales e históricas” (CRUZ, 2016, p.178).

alicerçantes de modos de existência. Quanto ao pensamento intercultural, Sinivaldo Tavares recorda que este postula “uma universalidade a partir das diferenças culturais” (TAVARES, 2015, p.1972). Portanto, podemos dizer que o fazer teológico intercultural objetiva algum tipo de universalidade. Para Tavares, “a diversidade cultural não compromete nem inviabiliza a universalidade. A perspectiva do encontro e do diálogo é que possibilita, em última instância, a verdadeira universalidade. Pois a autêntica experiência de universalidade brota das experiências particulares e locais” (TAVARES, 2015, p.1972). Numa perspectiva da pesquisa de subjetividade deleuze-guattariana essa “verdadeira universalidade”, na verdade, seria simplesmente a produção de uma verdade movente a partir de linhas e atravessamentos diversos na estruturação de um território segmentado. Apesar de no ato de se cartografar segundo Deleuze e Guattari não se pretender qualquer tipo de universalidade, a cartografia a ela não se opõe. Portanto, o seu uso combinado à perspectiva teológica intercultural de pretensão de uma universalidade produzida a partir das singularidades contextuais, em última instância, são compatíveis.

Com efeito, não causa surpresa que em um ambiente tão marcado por um modo de proceder tradicional, o fazer teológico, mesmo o de caráter intercultural, apresente limites à recepção de perspectivas que possam relativizar a fixação de verdades e conhecimentos universais. Se bem que algumas considerações de Sinivaldo Tavares parecem mesmo fazer referência ao conceito deleuze-guattariano de *rizoma*, por nós anteriormente aqui aludido. Assim afirma Tavares: “Há uma comunicação que se dá pelas raízes, a partir de baixo, e por isso verdadeiramente inclusiva. Não existe universalidade desvinculada dos processos locais e particulares, posto que o universal não se dá separado do local nem tampouco contraposto ao particular” (TAVARES, 2015, p.1972).

Ora, a única diferença substancial – porém não irreconciliável - entre uma abordagem cartográfica e uma abordagem intercultural parece ser a orientação geral de suas perspectivas. Enquanto a cartografia aparenta apontar para o devir, para os modos de vida de fluxo de fuga, o pensamento intercultural parece desejar a constituição de reterritorializações plurais que abriguem mais singularidades.

Seja como for, o encontro e o diálogo entre as várias culturas é que “poderão criar condições para que haja experiências de universalidade inclusiva capazes, por sua vez, de produzirem uma nova cartografia cultural. Trata-se da proposição de uma universalidade temporalmente pluralista” (TAVARES, 2015, p.1972-1973).

Para o fazer teológico, a cartografia, unida ao pensamento intercultural, pode se apresentar como “condição imprescindível para libertar a teologia clássica das amarras de sua falsa consciência universal” (TAVARES, 2015, p.1967). Ambas podem ser relacionadas a partir de um paradigma de interculturalidade (CRUZ, 2016, p.23). Nesse modo de consideração, a teologia cristã, ante outras formas de crença religiosa, compreende-as como outra expressão do multiforme mistério de Deus (CRUZ, 2016, p.85). Assim, o paradigma da interculturalidade supera a mera inculturação, mas também não se reduz a diálogo intercultural, aos

moldes do diálogo interreligioso e ecumênico, antes, ousa ser um paradigma de método teológico (CRUZ, 2016, p.24) que vislumbra a própria reformulação do conceito de Revelação, já não mais entendido como algo do passado, que se dá exclusivamente dentro das instituições religiosas, mas que é uma realidade que está acontecendo aqui e agora, e em todas as partes (CRUZ, 2016, p.85). Como afirma Alonso Gonçalves, o caminho da interculturalidade favorece uma recolocação do tema da Revelação (GONÇALVES, 2021, p.99). “Isso se dá porque há um entendimento de que não está em busca de um denominador comum, antes está em busca de uma reelaboração comum das verdades compartilhadas” (GONÇALVES, 2021, p.99).

Com efeito, a transformação intercultural da teologia favorece o seu encontro com outros universos culturais, possibilitando a mútua fecundação, o mútuo atravessamento pelas diversas linhas que os compõem. Desse modo, afloram novos aspectos da Revelação que jamais vieram à luz sem estas relações interculturais (CRUZ, 2016, p.233).

Para concluir, faz-se importante adicionar uma preciosa contribuição de cunho metodológico que nos oferece Roberto E. Zwetsch (2015). O fazer teológico intercultural possui características básicas e também posturas metodológicas ainda em construção (ZWETSCH, 2015, p.158). As três características básicas são a *contextualidade*, pois “todo o pensamento está conectado a um contexto concreto” e isso “significa dizer que todo o saber traz em si um tanto de seu lugar e que esse saber ganha importância na capacidade de explicar e resolver questões práticas e conceituais desse contexto” (ZWETSCH, 2015, p.172); a *pluralidade*, pois, “uma vez que o pensamento é eminentemente contextual e os contextos são diversos há uma pluralidade de vozes que se expressam a partir de cada um desses contextos” (ZWETSCH, 2015, p.173); e a *ecumenicidade*, “entendida a partir da convivência dialógica com o outro” (ZWETSCH, 2015, p.174).

Quanto às posturas metodológicas, Zwetsch, convida, primeiramente, a uma autocrítica da própria identidade cultural, distanciando-se da ideologia ocidental dominante, de modo a perceber que o pensamento racionalista da modernidade é apenas um dos modos de concepção do mundo, surgido de um contexto cultural particular (ZWETSCH, 2015, p.175-177). Depois, Zwetsch sugere uma atividade que parece fácil e óbvia, mas que é profundamente desafiadora se tomada com seriedade: ouvir a voz do outro num diálogo fraterno e aberto à complementariedade (ZWETSCH, 2015, p.178).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teologia cristã, como recorda Mary Rute Gomes Esperandio, nasce de uma experiência histórica (2011, p.157). Assim, os estudos da subjetividade pelo método cartográfico têm feito crescer a consciência de que precisamos *mapear* as ideias, os conceitos, os processos, e como foram concebidos, institucionalizados, chegando a ser estabelecidos como verdade (ESPERANDIO, 2011, p.160). Daí surge a necessidade de pensar a teologia a partir do pressuposto de que as verdades são construídas no interior mesmo da história (ESPERANDIO,

2011, p.158). Essa necessidade se faz ainda mais pertinente quando se percebe que o fazer teológico é marcado pela pluralidade.

Nesse sentido, faz-se interessante propor o método cartográfico de Gilles Deleuze e Félix Guattari enquanto método de pesquisa da subjetividade para refletir sobre o fazer teológico, particularmente um fazer teológico intercultural, isto é, de encontro e diálogo entre as diferenças e particularidades contextuais. Tal prática é capaz de reafirmar a possibilidade de uma vida e de um mundo com sentidos plurais e credíveis a partir de um significado trançado em ciranda, em acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, e engendrar novos espaços-tempos (DELEUZE, 1998, p.218).

Do mesmo modo, a combinação da cartografia à resistência à prática homogeneizadora pelo paradigma da interculturalidade presente no fazer teológico intercultural, permite primeiro a percepção da assimetria violenta das relações culturais, depois, enquanto projeto, a afirmação das particularidades das expressões culturais teológicas marginalizadas. Abrindo o modo de fazer teologia ao diálogo e à verdadeira atitude de fecundação mútua, dar-se-á um enriquecimento comum, que se levado até as últimas consequências, descortinará até mesmo novos elementos da Revelação Divina.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHAUS-REID, Marcella. *Deus Queer*. Rio de Janeiro: Metanoia; Novos Diálogos, 2019.
- CASTILLO DE LA CRUZ, Jit Manuel. *La Interculturalidad, um nuevo paradigma de evangelización: para um mundo postmoderno, plural y multiétnico*. Santo Domingo: Ediciones MSC, 2016.
- CUNHA, Claudia Madruga. Princípios da cartografia e o pensamento da diferença em Deleuze – o que quer a pesquisa cartográfica? *Atos de Pesquisa em Educação*. Blumenau, v.14, n.3, p.934-959, set./dez. 2019.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. v. 1.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 3.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997a. v. 4.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997b. v. 5.
- DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações 1972 - 1990*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. Subjetividade Contemporânea e a Pesquisa em Teologia. In: BOBSIN, Oneide et al. (Orgs.). *Uma Religião Chamada Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 15-26.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; LOPES, Alexandre Cordeiro. A Pesquisa da Subjetividade em Teologia: Notas sobre o Método Cartográfico. *Estudos Teológicos* São Leopoldo v. 51 n. 1 p. 157-171 jan./jun. 2011.

FORNET-BETANCOURT, R. *Crítica intercultural de la filosofía latino-americana actual*. Madrid: Trotta, 2004.

GONÇALVES, Alonso. *Revelação e Decolonialidade: Subversão teológica e epistemologia decolonial*. São Paulo: Editora Recriar, 2021.

SIMONINI, Eduardo. Linhas, tramas cartografias e dobras: uma outra geografia nos cotidianos das pesquisas. In: GUEDES, Adrianne Ogêda; RIBEIRO, Tiago (Orgs.). *Pesquisa, alteridade e experiência: metodologias minúsculas*. Rio de Janeiro: Ayvu, 2019, p. 73-92.

TAVARES, Sinivaldo. Por uma transformação intercultural da teologia. In: *REB: Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, volume 78, número 311, p. 695-722, Set./Dez. 2018.

TAVARES, Sinivaldo. Teologia sob o signo da travessia: Rumo a uma teologia intercultural. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1955-1981, 2015.

ZWETSCH, Roberto (Org.). *Conviver: Ensaaios para uma teologia intercultural latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015.

Covid 19: estopim para a construção de novas formas de produção e de preservação da vida

Júlia Kevin Trindade Silva¹

Resumo: Este artigo estuda a relação entre a Covid-19 e a crise socioambiental, tendo como principal ponto de articulação o sistema capitalista de produção. O atual modelo de produção agroindustrial provoca uma crescente degradação socioambiental, e, conseqüentemente, a transmissão de doenças contagiosas. Diante disso, torna-se urgente promover alternativas com base na integridade da vida. Os resultados da investigação mostram quem é o verdadeiro agente causador da pandemia da Covid-19, e que a conservação ecossistêmica é fundamental para o controle de novas doenças.

Palavras-chave: Zoonoses. Biodiversidade. Agropecuária. Degradação. Pandemia.

Abstract: This article studies the relationship between Covid-19 and the socio-environmental crisis, with the capitalist system of production as the main point of articulation. The current model of agro-industrial production causes a growing socio-environmental degradation, and, consequently, the transmission of contagious diseases. In view of this, it is urgent to promote alternatives based on the integrity of life. The results of the research show who is the real causative agent of the Covid-19 pandemic, and that ecosystem conservation is essential for the control of new diseases.

Keywords: Zoonoses. Biodiversity. Agricultural. Degradation. Pandemic

INTRODUÇÃO

A pandemia, provocada pela disseminação do Sars-Cov 2, desde 2019, foi o estopim para a crise de muitas certezas. Entre elas, por exemplo, está a pretensão humana de achar que continuaria sempre saudável num mundo doente (FRANCISCO, 2020, não paginado). Um evento como esse, porém, não foi tão surpreendente assim para a ciência. De fato, o desenrolar dos sistemas de produção e de extração de recursos do planeta são, na verdade, trágicos ciclos viciosos que provocam inevitavelmente grandes desequilíbrios ecossistêmicos.

A intervenção humana nos ciclos da natureza causa danos que se intensificam cada vez mais, e, nesse sentido, uma pandemia era altamente previsível. O novo coronavírus não surgiu e se desenvolveu do nada, mas é consequência de alterações e desequilíbrios provocados pelo próprio ser humano. Que alterações são estas? Quais são as pontes epidemiológicas que aproximam esses patógenos da espécie humana?

¹ Júlia Kevin Trindade Silva foi bolsista da FAJE e foi orientada pelo prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares, no Programa de Iniciação Científica – PIBIC da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE; Ciclo 2021/2022. Seu plano de trabalho esteve vinculado à linha de pesquisa: “Ecoteologia: singularidade, temas relevantes, perspectivas”. E-mail da autora: s.juliakt@gmail.com.

Tais questionamentos apontam para a necessidade inevitável de uma relação entre a pandemia da Covid-19 e a crescente crise socioambiental. Desde 2019, foram publicados inúmeros artigos e pesquisas que analisam tal relação. Especialistas de diversas áreas vêm abordando o problema. A aproximação entre a Covid-19 e a crise socioambiental, no âmbito da pesquisa, vem ultrapassando os âmbitos das ciências médicas e biológicas, sendo abordado também pela filosofia, sociologia, teologia, entre muitas outras.

A leitura da fé, enriquecida de múltiplos olhares da ciência, observa o problema da pandemia e da crise socioambiental, tendo como pressuposto fundamental o projeto salvífico de Deus, e, por isso, não admite a legitimação de um ciclo que gera a morte. A identidade cristã é impelida a romper com qualquer esquema de morte. Por isso, é imprescindível que a teologia também se deixe interpelar pelo problema da pandemia de Covid-19. Ao mesmo tempo, a ciência da fé também pode oferecer à comunidade científica o seu contributo, uma vez que, movida pela esperança (Rm 8,24), suscitada pelo próprio Cristo, busca a integridade da vida (Jo 10,10).

Desse modo, o objetivo deste trabalho é tornar explícito o sistema gerador de tamanho desequilíbrio ecossistêmico, capaz de ameaçar, além de todos os organismos vivos, a própria espécie humana. Para isto, será importante: especificar qual a natureza da relação que se busca analisar, partindo da investigação das características mais gerais do Sars Cov-2, tendo como pressuposto a superação de uma abordagem estritamente epidemiológica; em seguida, expor a relação entre o fenômeno da intensificação de doenças zoonóticas e a indústria agropecuária, considerando a classificação da Covid-19 como uma zoonose; por conseguinte, desmascarar as trágicas consequências da produção industrial de proteína animal, que se desenvolve em detrimento do desequilíbrio dos ciclos naturais; e, por fim, promover ao menos uma alternativa sustentável que visa resistir e romper com a legitimação do sistema capitalista.

1 A INTENSIFICAÇÃO DE ZOONOSES E O SISTEMA AGROINDUSTRIAL DE PRODUÇÃO

1.1 A NATUREZA DA RELAÇÃO ENTRE A COVID-19 E A CRISE SOCIOAMBIENTAL

A pandemia causada pela Covid-19 intensificou ainda mais o debate sobre a crescente crise socioambiental. Estudiosos de diversas áreas vêm abordando, de várias maneiras, pontos em comum entre ambos os fenômenos. As relações mais imediatas, e também mais midiáticas, encararam algumas alterações naturais - positivas ou negativas - como efeitos do isolamento social causado pela pandemia. Em março de 2020, Fernando Valladares² atestou, por exemplo, que “em apenas três semanas a China reduziu as emissões em 150 milhões de toneladas de CO₂, o que representa 25% de suas emissões, 6% das emissões globais do planeta

2 Fernando Valladares é Doutor em Biologia e membro do Conselho Superior de Investigações Científicas da Espanha (CSIC).

e é equivalente ao que emite toda a cidade de Nova York em um ano.” (VALLADARES, 2020, não paginado).

No entanto, há muitas controvérsias a este respeito. Especialistas indicam que resultados provisórios, como por exemplo, a redução na emissão de gases, - em decorrência da menor circulação de automóveis e aviões,- não pode ser considerada como resposta ao problema socioambiental. As causas da redução na emissão de gases são ainda mais complexas e dramáticas do que se pensa, conforme afirmou Gernot Wagner, professor de Estudos Ambientais da Universidade de Nova York:

As emissões na China diminuíram porque a economia parou e as pessoas estão morrendo, e porque as pessoas pobres não conseguem obter remédios e alimentos. Essa não é uma analogia do modo como queremos reduzir as emissões das mudanças climáticas (REMEDIOS, 2020, não paginado).

Desse modo, “uma ligeira ‘queda’ nas emissões não fará uma grande diferença em longo prazo. Mudar a tendência geral de aumento das emissões é o que importa” (REMEDIOS, 2020, não paginado). Portanto, é imprescindível que a relação entre a pandemia da Covid-19 e a crise socioambiental supere uma análise superficial, uma vez que o breve impacto socioambiental não deve ser apontado como uma das consequências da pandemia, mas, ao contrário, deve ser deslocado à raiz do problema. Mesmo que o caminho feito pelo vírus Sars Cov-2 ainda não esteja totalmente claro à comunidade científica, é razoavelmente demonstrável que a crise pandêmica é causada pela crise socioambiental.

O sistema responsável por causar a pandemia da Covid-19 é de uma complexidade enorme. No entanto, é imprescindível que tal sistema seja desmascarado, caso contrário, só se estará preparando uma nova pandemia. Este alerta vem sendo dado, incansavelmente, pela comunidade científica. De fato, a humanidade está inserida num ciclo vicioso imposto pelo paradigma antropocêntrico moderno, o qual precisa ser colocado em questão. A defesa e a promoção da vida são incompatíveis com a sustentação e legitimação da depredação ambiental, fruto de uma lógica do consumo e acumulação, e de um crescimento linear e desmedido.

Portanto, a Covid-19 não pode ser encarada estritamente como um problema sanitário, do contrário não seria possível tocar a raiz do problema. Nesse sentido, é importante considerar que as vacinas, não obstante sua eficácia, têm efeito emergencial, e, portanto, não atingem as causas da pandemia provocada pelo novo coronavírus. Um reconhecimento interessante desta problemática, por parte da comunidade científica, foi o manifesto assinado em 2020 por 40 milhões de médicos aos líderes do G20, no qual reiteraram que “pela nossa saúde, devemos recomeçar pela saúde do planeta” (SILVA, 2020, não paginado). Portanto, a pandemia precisa ser encarada como uma patologia socioambiental, uma vez que ela transcende a dimensão meramente epidemiológica (PEREIRA, 2020, não paginado).

A análise que considera a crise socioambiental como sendo a responsável por gerar o problema sanitário, causado pelo novo coronavírus, envolve uma problemática fundamental: as doenças zoonóticas. As zoonoses são as doenças transmitidas de animais para seres humanos, ou vice-versa.

1.2 O FENÔMENO DA ZOONOSE E A DEGRADAÇÃO AMBIENTAL

A infecção por patógenos, chamada zoonose, é gerada pela interação entre espécies. Porém, não se trata de uma interação de qualquer ordem, uma vez que o mundo natural em si sobrevive da interrelação entre os seres. As zoonoses acontecem, porém, quando a interação de espécies é fruto da desarticulação de um habitat, isto é, do ambiente natural de determinada espécie. O impacto ao lugar e às condições de sobrevivência de uma espécie gera consequências maiores do que se pode imaginar, como uma crise sanitária mundial, por exemplo.

Um estudo realizado pela Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID) afirmou que 31% dos casos de espalhamento de doenças provenientes de animais entre os seres humanos ocorreram como consequência da invasão e destruição de ambientes naturais (WENZEL; HOFMEISTER; PAPINI; LOPES, 2020, não paginado). Nesse sentido, Bernard Bett³ afirma que:

Quando as pessoas degradam os habitats da vida selvagem ou estabelecem seus próprios assentamentos em algumas áreas, elas se tornam parte do ecossistema e do ciclo selvático – o ciclo de transmissão viral que ocorre entre os animais nas florestas (BETT, 2020, não paginado).

Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), até a década de 70, o surgimento de novas doenças infecciosas ocorria a cada quinze anos (NAHAPÉTIAN, 2021, não paginado), enquanto, hoje, verifica-se um índice de cinco por ano. É inevitável não levar em conta que esse aumento aponta, consequentemente, para um avanço da intervenção humana sobre os ciclos de vida. “Cerca de 60% dessas doenças são zoonóticas e mais de 70% das infecções são causadas por patógenos originários na vida selvagem” (BETT, 2020, não paginado).

Um exemplo de infecção zoonótica amplamente conhecido é o da gripe espanhola, que entre 1918 e 1920, ceifou aproximadamente 50 milhões de vidas. O vírus da influenza, causador da doença, teve origem numa ave aquática silvestre, passou por animais domésticos intermediários, entre eles os patos da China meridional e os porcos de Iowa, para depois chegar aos seres humanos (CATTANEO, 2020, não paginado).

3 Bernard Bett é veterinário com pós-graduação em epidemiologia, co-liderando pesquisas sobre doenças infecciosas emergentes no *International Livestock Research Institute* (ILRI).

Porém, é no exemplo dado por Philippe Grandcolas⁴, sobre a extinção de raposas na França, é que se pode perceber de maneira clara a relação entre o surgimento de uma doença zoonótica e o desequilíbrio do ciclo natural. Ele diz que o índice de morte das raposas, por ano, varia entre 500 mil a 1 milhão. Essas mortes são provocadas porque as raposas são consideradas animais nocivos. No entanto, segundo Grandcolas, ninguém se perguntou sobre a possível relação entre a extinção de raposas e a doença de Lyme, provocada por carrapatos, e que afeta mais de 60 mil pessoas no país (NOUAILLAS, 2020, não paginado). Em primeiro plano, a relação colocada por Grandcolas pode parecer estranha. Por que a morte das raposas estaria relacionada aos carrapatos, que, por sua vez, transmitem patógenos aos seres humanos? É simples: porque são as raposas que regulam as populações de roedores.

Assim como as raposas, alguns animais exercem funções indispensáveis ao equilíbrio de um ecossistema, porque atuam como um reservatório de vírus. Estes patógenos, regulados pelas espécies hospedeiras, estão controlados e não são capazes de adoecer os outros seres vivos. Porém, o grande problema acontece quando os animais hospedeiros são deslocados de seus habitats naturais, e o parasita é, portanto, exposto ao contato com outras cepas e demais vírus. Assim, esses patógenos desenvolvem-se, multiplicam-se, e se abrigam em outras espécies. Entre esses animais de características imunitárias encontram-se os morcegos. Cerca de 70% destes mamíferos são insetívoros, ou seja, sua alimentação é baseada em insetos. Destes, alguns são vetores de doenças (PSCHEIDT, 2020, não paginado).

Segundo uma publicação da revista científica *Virus Evolution* (LARA, 2020, não paginado), os morcegos são identificados como a maior reserva animal de coronavírus do mundo. Acredita-se, portanto, que um animal seja a provável fonte de transmissão do coronavírus de 2019. Por isto, assim como a coqueluche, o sarampo, a gripe, e a varíola, a Covid-19 também é classificada pela Organização Mundial da Saúde como uma doença zoonótica. “Segundo a OMS, os morcegos são os mais prováveis transmissores do COVID-19. Porém, também é possível que o vírus tenha sido transmitido aos seres humanos a partir de outro hospedeiro intermediário, seja um animal doméstico ou selvagem” (ZANDONAI, 2020, não paginado).

O vírus, chamado SARS-CoV-2, causador da Covid-19, já é a sétima cepa ou linhagem do Coronavírus, tendo antes passado pela SARS (Síndrome Respiratória Aguda Grave - SARS-CoV) em 2002-2003, e pelo MERS-CoV (Coronavírus da Síndrome Respiratória do Oriente Médio) em 2012. O coronavírus existe na terra há mais de 3 milhões de anos. O grande x da questão está na interação humana com essa classe viral, muito provavelmente potencializada pela globalização e pelo desenvolvimento das sociedades.

A pergunta fundamental a ser colocada nesse contexto é a pergunta sobre as causas dessa interação que tem se manifestado tão prejudicial à saúde humana. Como já mencionado, a

4 Philippe Grandcolas é diretor de pesquisa do CNRS e diretor do Instituto de Evolução Sistemática e Biodiversidade do Museu Nacional de História Natural

resposta mais consensual dos pesquisadores é a de que na origem do aparecimento e desenvolvimento dos vírus está a degradação ambiental. Assim explica Rodolphe Gozlan⁵:

Os vírus e outros patógenos estão presentes ‘furtivamente’ por um efeito de ‘diluição’. ‘Quando um macaco ou um morcego carrega um vírus, ele não se transmite rapidamente em um contexto de alta diversidade genética, pois nem todas as espécies são bons reservatórios de patógenos’ [...] Mas se a diversidade de animais for reduzida, então podem surgir hospedeiros particularmente transmissores (NAHAPÉTIAN, 2021, não paginado).

Rogério Machado⁶ também explica como se dá essa dinâmica de interação:

Existe uma sintonia no meio ambiente natural onde microrganismos sobrevivem em simbiose com outros organismos e hospedeiros, como animais, sendo que a sobrevivência desses microrganismos nesses seres, não causam desequilíbrio na natureza. Porém, quando esta cadeia é afetada, seja por interferência humana ou mesmo por mudanças no clima, podemos ter a inserção desses microrganismos em outros meios e eles vão tentar sobreviver se adaptando, mesmo que isto signifique viver no organismo humano (IHU, 2021, não paginado).

De acordo com esses apontamentos, nota-se que a redução da biodiversidade é um dos principais agravantes relacionados à possibilidade de uma transmissão viral. Os exemplos da realidade de degradação natural na origem das doenças zoonóticas são inúmeros:

O surto de Ebola na África Ocidental é resultado de perdas florestais que levaram a vida selvagem a se aproximar dos assentamentos humanos; a gripe aviária está relacionada à criação intensiva de aves; e o Vírus Nipah surgiu devido à intensificação da suinocultura e à produção de frutas na Malásia (ONU, 2021, não paginado).

Todos esses fatores levam a concluir que as causas da pandemia são antropogênicas, isto é, são provocadas pela ação humana: “As mudanças ambientais induzidas pelo homem modificam a estrutura populacional da vida selvagem e reduzem a biodiversidade, resultando em condições ambientais que favorecem determinados hospedeiros, vetores e/ou patógenos.” (ONU, 2021, não paginado).

No entanto, a constatação de que a Covid-19 tenha raízes antropogênicas parece estar muito distante do imaginário comum das pessoas, e, sobretudo, das ações públicas. É imprescindível que o combate ao novo coronavírus não se detenha apenas ao nível emergencial, efetuado por meio de confinamentos e de vacinação. O combate verdadeiro precisa ter a própria ação humana como destinatária, uma vez que ao desarticular ecossistemas, extinguir

5 Rodolphe Gozlan é diretor de pesquisas do Instituto de Pesquisa para o Desenvolvimento (IRD).

6 Rogério Machado é professor de Meio Ambiente e Química da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

a biodiversidade, desmatar habitats, em detrimento de seu estilo de vida, coloca em risco a própria espécie. Conservar a integridade do ecossistema torna-se fundamental para o controle das doenças, uma vez que a diversidade biológica dificulta a disseminação de patógenos.

1.3 A DESARTICULAÇÃO DOS ECOSSISTEMAS E A PRODUÇÃO AGROPECUÁRIA

Rodolphe Gozlan postula que a invasão, cada vez mais intensa, dos territórios naturais e, em especial, das florestas tropicais, se dá pela expansão das cidades e também pelo aumento dos recursos agroalimentares (NAHAPÉTIAN, 2021, não paginado). Estes fatores retratam uma realidade que Eugene F. Stoermer⁷ caracterizou como antropoceno⁸. Não obstante, é importante considerar que as atividades humanas, responsáveis pelo impacto negativo nas condições climáticas e ecossistêmicas, são geradas por um princípio motor: o capitalismo.

Tal consideração é explicitada no conceito de capitaloceno, cunhado por Jason Moore⁹, afirmando que os poluidores e destruidores do ecossistema são, na verdade, os grandes capitalistas que com suas corporações são os maiores responsáveis pelas alterações no clima, nos ecossistemas e nos ciclos biogeoquímicos do planeta (PINTO, 2020, não paginado).

É necessário pontuar que o “vírus do planeta” ou que “o mal do mundo” não é a humanidade como um todo, mas que na realidade, os grandes problemas climáticos e ambientais são causados pela acumulação infinita de capital protagonizada por um pequeno grupo de bilionários (PINTO, 2020, não paginado).

Paulo Artaxo, professor de física da USP, parece considerar essa realidade ao afirmar que reduzir os danos causados pela pandemia não é suficiente. Para ele, é necessário pensar em uma nova estrutura socioeconômica global (FLAESCHEN, 2020, não paginado). Na mesma linha de pensamento está o biólogo Robert G. Wallace. Para ele, o aumento de incidentes virais está diretamente ligado às estratégias comerciais das empresas agrícolas, responsáveis pela intensa produção industrial de proteína animal. (RIBEIRO, 2020, não paginado).

2 OS DANOS DA PRODUÇÃO AGROPECUÁRIA PARA OS CICLOS NATURAIS

2.1 A DOMESTICAÇÃO DE ANIMAIS COMO PONTES EPIDEMIOLÓGICAS

De acordo com um estudo realizado pela organização de bem-estar animal, *Compassion in World Farming*, a imposição do modelo industrial de agricultura intensiva é responsável por impulsionar o aumento de infecções por patógenos (LARA, 2020, não paginado). Este

7 Eugene F. Stoermer foi pesquisador em diatomáceas e professor de biologia da Escola de Recursos Naturais e Meio Ambiente da Universidade de Michigan.

8 Era geológica na qual as atividades humanas começaram a ter um impacto global significativo no clima da Terra e no funcionamento dos seus ecossistemas.

9 Jason Moore é historiador ambiental e professor de Sociologia da Universidade de Binghamton (EUA).

processo se dá porque os rebanhos, amontoados de uma única espécie, atuam como pontes epidemiológicas entre a vida selvagem e as doenças humanas. Conforme já explicitado anteriormente, muitas espécies silvestres são hospedeiras naturais de vírus. Os animais domésticos, por sua vez, não dispõem do mesmo metabolismo resistente à transmissão de patógenos.

A interação entre a espécie humana e os animais, impulsionada pela indústria agropecuária, é consequência imediata do desmatamento provocado em razão da expansão das fronteiras agrícolas. Segundo a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), 70% do desmatamento está relacionado à expansão da fronteira agropecuária. Em países como o Brasil, a causa do desmatamento é a expansão da indústria agropecuária em mais de 80% (RIBEIRO, 2020, não paginado). Como já se mencionou anteriormente, a perda de biodiversidade, a degradação de ecossistemas e nichos ecológicos, contribuem em muito para a disseminação de doenças contagiosas para seres humanos.

A criação industrial de animais potencializa o surgimento de doenças zoonóticas porque, além do contato direto dos animais com os seres humanos, os centros de criação superlotados criam uma situação de reprodução de vírus e bactérias resistentes. Isto se dá em razão dos antibióticos injetados nos animais, em vista do seu crescimento a curto prazo. Segundo Serge Morand¹⁰, o aumento do número de animais de criação também é um fator agravante das zoonoses. Passou-se de 5 bilhões de frangos criados em 1960 para 25 bilhões hoje (NOUAILLAS, 2020, não paginado).

2.2 AS FAZENDAS DE GADO E A DEGRADAÇÃO ECOSISTÊMICA

Segundo apontou um estudo publicado por um grupo de pesquisadores chineses na revista *Nature*, o aumento das grandes fazendas de gado foi o responsável por alterar os nichos de vida dos morcegos (LARA, 2020, não paginado). Estes mamíferos desempenham papéis importantes nos ecossistemas, como polinizadores noturnos e predadores de insetos.

Como já mencionado, apesar de que a proveniência do vírus Sars Cov-2 ainda não esteja totalmente clara, sua origem é atribuída aos morcegos, uma vez que a sua cepa é 96% idêntica ao tipo de coronavírus encontrado em morcegos por meio de análise genética. Se a Covid-19 é fruto do deslocamento dos morcegos, consequente do desmatamento, provocado pela expansão das fronteiras agrícolas, pode-se afirmar com Philippe Grandcolas que a Covid-19 é o resultado de uma biodiversidade maltratada (NOUAILLAS, 2020, não paginado).

A região amazônica, que vem registrando altos recordes nas taxas de desmatamento, é detentora da maior biodiversidade do planeta, em cuja fauna já foram identificadas 160 espécies de morcegos, nos quais foram identificados 3.204 tipos diferentes de coronavírus (WENZEL; HOFMEISTER; PAPINI; LOPES, 2020, não paginado). Por sua rica biodiversidade, a Amazônia constitui uma grande barreira de proteção para a vida das espécies. Destruir

¹⁰ Ecologista da saúde no Centro de Cooperação Internacional em Pesquisa Agropecuária para o Desenvolvimento (CIRAD).

a sua condição ecossistêmica significa colocar a vida humana em favor do desenvolvimento capitalista provocado pelo agronegócio.

A China e a Austrália são os países que concentram o maior número de grandes fazendas do mundo, nas quais se amontoam milhares de animais confinados. “Em 1980, apenas 2,5% do gado existente na China era criado neste tipo de fazendas, enquanto em 2010 já cobria 56%” (LARA, 2020, não paginado). Em cinquenta anos, a indústria pecuária urbanizou os animais, antes distribuídos em fazendas de menor porte. “As condições de superlotação dessa população em macro-fazendas tornam cada animal um tipo de laboratório potencial para mutações virais que podem causar novas doenças e epidemias” (LARA, 2020, não paginado).

Conforme explica Michael Greger¹¹, a gripe humana só passou a existir após a domesticação de aves há cerca de 2500 anos; o sarampo, a varíola e outras infecções também só surgiram provavelmente após a domesticação do gado (LARA, 2020, não paginado). Rob Wallace, estudioso das pandemias, também disse que todos os vírus infecciosos das últimas décadas estão relacionados à criação industrial de animais (KOROL, 2020, não paginado).

A epidemia da gripe suína africana (ASF), que em 2019 devastou as fazendas de gado na China, por exemplo, é atribuída à indústria pecuária (LARA, 2020, não paginado). A redução na produção de carne de porco, consequente dos efeitos da epidemia, foi o que supostamente motivou a demanda de proteína animal da fauna silvestre na cidade de Wuhan, por exemplo.

Como se pode perceber, a indústria pecuária desemboca um ciclo vicioso insustentável, cujo fim é a propagação de doenças infecciosas. Seria necessário, portanto, colocar em discussão o sistema alimentar agroindustrial, desde o cultivo até o processamento. Obviamente o sistema capitalista de produção nunca reverteria seus mecanismos, uma vez que as empresas de criação industrial de animais geram altos lucros. Porém, é imprescindível acentuar a insustentabilidade e perversidade desse sistema de produção agropecuária:

O sistema é injusto não somente na produção. É injusto no consumo, porque nem todos podem consumir o mesmo. É injusto nos impactos que provoca nas pessoas mais afetadas, que são as mais vulneráveis. Em alguns será pela idade, mas em muitos outros será por doenças causadas pelo próprio sistema agroalimentar industrial, como por exemplo a diabetes, a obesidade, a hipertensão, as doenças cardiovasculares, todos os tipos de câncer do sistema digestivo. Tudo isso está relacionado com o mesmo sistema que produz os vírus (KOROL, 2020, não paginado).

¹¹ Michael Greger é pesquisador americano de saúde pública e autor do livro *Bird Flu: A virus of our own hatching* (Gripe aviária: um vírus de nossa própria incubação).

Nesse sentido, a tentativa dos governos em socorrer economicamente a população com auxílios emergenciais, como é o caso do Brasil, é questionável. Essa assistência financeira é motivada, na verdade, pela necessidade de movimentação econômica, na qual as grandes beneficiadas são as empresas, e não a população. Salva-se, portanto, as empresas, que, por sua vez, criaram todo o problema.

A indústria agropecuária conjuga, assim, dois fenômenos agravantes para a propagação de novas doenças infecciosas: a criação de pontes epidemiológicas, constituídas pela domesticação de animais; a degradação ecossistêmica, em razão da expansão de suas fronteiras.

O sistema agroalimentar é um grande impulsionador da crise socioambiental. Além das implicações nas doenças contagiosas, o modelo industrial alimentar demanda muitos recursos naturais. 75% das reservas de água doce são destinadas à produção agrícola ou agropecuária (SANCHÍS, 2020, não paginado). A maneira mais fácil para reduzir a demanda de água é a redução do consumo de carne.

Se você toma banho uma vez por dia, e cada banho dura uma média de sete minutos, utilizando oito litros por minuto, gastará 19.300 litros por ano para um banho diário. Quando você compara esse número com a quantidade que a Fundação para a Educação da Água calcula que é utilizada na produção de cada quilo de carne bovina (20.515 litros), perceberá algo extraordinário. Hoje, você poderia poupar mais água não comendo um quilo de carne que deixando de tomar banho durante um ano inteiro (IHU, 2016, não paginado).

Além disso, a pecuária intensiva também acarreta muitas consequências às mudanças climáticas, uma vez que o gado também emite gases de efeito estufa, como subproduto da digestão.

De fato, o sistema que teoricamente deveria nutrir e possibilitar a vida está, na verdade, a serviço de si mesmo, ao visar a acumulação de capital, em detrimento das produções em grandes escalas. Contudo, a organização social, política e econômica, viciadas pelo sistema capitalista, precisam retomar a sua finalidade última: garantir e promover o bem estar das pessoas de forma justa.

3 ALTERNATIVAS DE RESISTÊNCIA AO SISTEMA CAPITALISTA DE PRODUÇÃO

3.1 A NECESSIDADE DE UM NOVO MODELO

A ética cristã, inspirada em sua fonte primária, que é Jesus Cristo, postula que a lei está a serviço do homem (Mc 2,27). Desse modo, a legitimação de um sistema de produção, no qual o acúmulo de riqueza antepõe-se à custódia da vida, não pode ser levada a cabo sem nenhum questionamento. Segundo afirma o Papa Francisco (2015, não paginado), a superação do modelo de desenvolvimento global, - que concebe a vida de modo desordenado

e que provoca, portanto, a sua ruína (FRANCISCO, 2015, não paginado) -, implica refletir responsabilmente sobre o sentido da economia e dos seus objetivos, a fim de corrigir as suas disfunções e deturpações (FRANCISCO, 2015, não paginado).

“Reduzir um determinado ritmo de produção e consumo, pode dar lugar a outra modalidade de progresso e desenvolvimento” (FRANCISCO, 2015, não paginado). A Covid-19 é, pois, um problema sanitário, porém, é fundamentalmente um problema de desenvolvimento e economia. A mútua causalidade entre crise socioambiental e Covid-19 acoberta um paradigma civilizacional insustentável à possibilidade de vida.

A finalidade do capitalismo predador é o acúmulo de riqueza em si mesma, e não a promoção da vida. Além disso, há que se levar em conta que em alguns países, como é o caso do Brasil, por exemplo, tais riquezas estão concentradas nas mãos de uma minoria. Parte majoritária da população, por sua vez, sofre com a defasagem das políticas públicas. O sistema que rege todos os mecanismos sociais, políticos, econômicos é profundamente desigual.

3.2 OPOSIÇÕES AO CAPITALISMO PREDADOR

Diante desse cenário insustentável, emergem algumas iniciativas de resistência ao modelo de produção capitalista. Entre elas, há uma proposta do jesuíta sul-coreano, Cho Hyun-chul¹². Para ele, o mundo interconectado é um grande impulsionador da transmissão de doenças infecciosas: “A economia global tem sido desregulamentada em todo o mundo para um investimento eficiente de capital, e, como resultado, o ecossistema natural foi massivamente destruído por projetos de desenvolvimento e extração negligentes” (HYUN-CHUL, 2020, não paginado).

Por isso, Cho Hyun-chul propõe a localização como um contraponto à globalização. Segundo ele, as economias localizadas são menos insustentáveis, porque seu sistema de produção e de consumo a nível local não provocam tantas incidências socioambientais, como é o caso das produções industriais em larga escala.

A redução da produção ao nível local, para Cho Hyun-chul, é uma experiência de autolimitação voluntária. Para os cristãos, essa autolimitação voluntária tem como horizonte o próprio Mistério de Cristo, que em seu autoesvaziamento (Fl 2,6-8) alcança o nível mais alto de autolimitação. “Nas realidades do surto do vírus e da crise ecológica, os cristãos devem perceber que uma vida de autolimitação voluntária é a maneira mais fiel de seguir Jesus hoje” (HYUN-CHUL, 2020, não paginado). O que Cho Hyun-chul propõe, no fim, é uma vida de simplicidade e moderação como uma forma de resistência à globalização.

Conforme afirma Carlo Petrini¹³, diante da crise socioambiental, é preciso aumentar os esforços de transformAÇÃO:

12 Professor da Escola de Pós-Graduação em Teologia da Universidade Sogang em Seul, Coreia do Sul.

13 Fundador do Slow Food, ativista e gastrônomo, sociólogo e autor do livro Terrafutura.

Vamos responder às mudanças climáticas de forma coerente e rápida? Vamos construir um modelo de desenvolvimento regenerativo? Vamos descontinuar o atual sistema agrícola dependente de insumos químicos e alto consumo de energia para praticar uma agricultura atenta aos recursos, à biodiversidade e aos ecossistemas? Adotaremos estilos alimentares conscientes, que, por exemplo, escolham carnes com menos frequência e com mais cuidado? Criaremos uma sociedade mais justa? Temos os conhecimentos para agir neste sentido, agora também devemos ter a vontade de transformá-los em ações. (PETRINI, 2021, não paginado).

E o próprio dinamismo dos ecossistemas naturais constitui uma escola para os nossos ciclos de produção e de vida:

... as plantas sintetizam substâncias nutritivas que alimentam os herbívoros; estes, por sua vez, alimentam os carnívoros que fornecem significativas quantidades de resíduos orgânicos, que dão origem a uma nova geração de vegetais. Ao contrário, o sistema industrial, no final do ciclo de produção e consumo, não desenvolveu a capacidade de absorver e reutilizar resíduos e escórias. Ainda não se conseguiu adotar um modelo circular de produção que assegure recursos para todos e para as gerações futuras e que exige limitar, o mais possível, o uso dos recursos não-renováveis, moderando o seu consumo, maximizando a eficiência no seu aproveitamento, reutilizando e reciclando-os (FRANCISCO, 2015, não paginado).

De fato, a Covid-19 tem raízes antropogênicas que crescem e se multiplicam em detrimento do sistema capitalista de produção. Por isso, torna-se urgente buscar por um novo modelo de organização civilizacional, que tenha como pressuposto a integridade da vida, não só dos seres humanos, mas de todas as espécies. Até mesmo porque, é impossível garantir a vida de forma parcial, pois tudo está interligado. É o complexo de relações e de diversidades que assegura a possibilidade de vida.

CONCLUSÃO

A análise da relação entre a Covid-19 e a crise socioambiental evidencia que na origem da crise pandêmica, produto da intensificação de zoonoses, está a desarticulação dos ciclos ecossistêmicos. Este desequilíbrio é potencialmente agravado pelos sistemas de produção industrial agropecuários, porque estes conjugam sérios impactos aos ciclos de vida.

A interação entre os patógenos e a espécie humana, profundamente prejudicial à perenidade da vida, é consequência da degradação da biodiversidade, que atua como uma barreira de proteção contra os parasitas. “Quanto mais diversa uma região, mais segura ela é em termos epidemiológicos” (WENZEL; HOFMEISTER; PAPINI; LOPES, 2020, não paginado).

Portanto, as respostas ao Covid-19 devem incluir ações destinadas a salvaguardar a biodiversidade e os ecossistemas.

Desse modo, é imprescindível que se coloque em questão o atual modelo agroalimentar, que serve antes ao lucro, que a vida. O sistema de produção agropecuário supre a demanda de proteína animal ao preço do contágio da população, uma vez que, por meio de seus mecanismos, só impulsiona novas doenças infecciosas. É preciso promover as práticas produtivas locais, que causem menos impacto ao meio ambiente, e também contribuem para a geração de riquezas de forma mais justa e igualitária.

A preocupação pelos danos causados por ciclos de produção industrial não é tão óbvia para a teologia em geral. Por isso, é importante desmascarar o trágico e complexo sistema de produção capitalista, gerador de morte. A análise que situa a crise socioambiental na origem das doenças zoonóticas não começou com a Covid-19. Porém, a pandemia explicitou ainda mais o problema, e sinalizou para todo o mundo, de forma dolorosa e cruel, - ceifando mais de 6.000.000 de vidas em todo o mundo - que algo está muito errado.

As especulações sobre o mundo pós-pandemia foram inúmeras. Ele já está em andamento. Será que alguém ainda se lembra das lições da pandemia da Covid-19? Quais foram as sementes e os valores emergidos da crise? Segundo o Papa Francisco, há esperança: “A liberdade humana é capaz de limitar a técnica, orientá-la e colocá-la ao serviço de outro tipo de progresso, mais saudável, mais humano, mais social, mais integral” (FRANCISCO, 2020, não paginado).

REFERÊNCIAS

BETT, Bernard. Invasão de habitats naturais intensifica surgimento de doenças zoonóticas. *Instituto Humanitas Unisinos*. Entrevista. 04 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598683-invasao-de-habitats-naturais-intensifica-surgimento-de-doencas-zoonoticas>. Acesso em: 12 set. 2022.

BÍBLIA de Jerusalém. 11.ed. São Paulo: Paulus, 2016.

CATTANEO, Elena. O que é a zoonose, fenômeno natural muito antigo que está na origem das pandemias. *Instituto Humanitas Unisinos*. 25 de maio de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599279-o-que-e-a-zoonose-phenomeno-natural-muito-antigo-que-esta-na-origem-das-pandemias>. Acesso em: 12 set. 2022.

COVID-19 mostrou que saúde humana e saúde ambiental estão intimamente ligadas. *Instituto Humanitas Unisinos*. 03 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/614588-covid-19-mostrou-que-saude-humana-e-saude-ambiental-estao-intimamente-ligadas>. Acesso em: 12 set. 2022.

FLAESCHEN, Hara. “A pandemia não é causada por um vírus, é causada por nós”. *Instituto Humanitas Unisinos*. 22 de maio de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599215-a-pandemia-nao-e-causada-por-um-virus-e-causada-por-nos>. Acesso em: 12 set. 2022.

FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato Si'*: sobre os cuidados com a casa comum. Roma: 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 12 set. 2022.

FRANCISCO. Homilia do Santo Padre, Adoração do Santíssimo e Bênção Urbi et Orbe. *Vatican News*. Papa. Vaticano, 27 de março de 2020. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2020-03/papa-francisco-homilia-oracao-bencao-urbe-et-orbi-27-marco.html#:~:text=Texto%20integral%20da%20homilia%20do%20Papa%20Francisco%20neste,Neste%20nosso%20mundo%2C%20que%20Tu%20amas%20mais%20do>. Acesso em: 12 set. 2022.

HYUN-CHUL, Cho. Covid-19 e ecologia: da globalização à localização. *Instituto Humanitas Unisinos*. 31 de agosto de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/602373-covid-19-e-ecologia-da-globalizacao-a-localizacao-artigo-de-cho-hyun-chul>. Acesso em: 12 set. 2022.

INTEGRIDADE dos ecossistemas é determinante na redução das doenças infecciosas emergentes. *Instituto Humanitas Unisinos*. 30 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/608810-integridade-dos-ecossistemas-e-determinante-na-reducao-das-doencas-infecciosas-emergentes>. Acesso em: 12 set. 2022.

LARA, Ángel Luis. Causalidade da pandemia, qualidade da catástrofe. *Instituto Humanitas Unisinos*. 07 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597848-causalidade-da-pandemia-qualidade-da-catastrofe-artigo-de-angel-luis-lara>. Acesso em: 12 set. 2022.

NAHAPÉTIAN, N. Proteger os animais é a melhor proteção contra as pandemias. *Instituto Humanitas Unisinos*. 12 de março de 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/607443-proteger-os-animais-e-a-melhor-protecao-contra-as-pandemias>. Acesso em: 12 set. 2022.

NOUAILLAS, Olivier. A pandemia da Covid-19 é uma vingança da natureza? *Instituto Humanitas Unisinos*. 18 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/600080-a-pandemia-da-covid-19-e-uma-vinganca-da-natureza>. Acesso em: 12 set. 2022.

O CUSTO ambiental de comer carne. *Instituto Humanitas Unisinos*. 18 de junho de 2016. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/557809-o-custo-ambiental-de-comer-carne>. Acesso em: 12 set. 2022.

OLMO, Juan Carlos del. “O coronavírus está diretamente vinculado à saúde do planeta”. *Instituto Humanitas Unisinos*. Entrevista. 08 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597891-o-coronavirus-esta-diretamente-vinculado-a-saude-do-planeta-entrevista-com-juan-carlos-del-olmo>. Acesso em: 12 set. 2022.

PEREIRA, Vilmar Alves. Aprendizagens na travessia da pandemia (Covid-19). *Instituto Humanitas Unisinos*. 01 de outubro de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/603343-aprendizagens-na-travessia-da-pandemia-covid-19>. Acesso em: 12 set. 2022.

PETRINI, Carlo. O planeta lançou o último apelo: regeneração ou extinção. *Instituto Humanitas Unisinos*. 23 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/608618-o-planeta-lancou-o-ultimo-apelo-regeneracao-ou-extincao-artigo-de-carlo-petrini>. Acesso em: 12 set. 2022.

PINTO, Victor Diniz. Pandemia Covid-19 na Era do Capitaloceno: Racismo ambiental disfarçado de consciência ecológica. *Instituto Humanitas Unisinos*. 28 de março de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597558-pandemia-covid-19-na-era-do-capitaloceno-racismo-ambiental-disfarçado-de-consciencia-ecologica>. Acesso em: 12 set. 2022.

PSCHIEDT, Allan Carlos. Preservação ambiental é a chave para a contenção de doenças. *Instituto Humanitas Unisinos*. 18 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/596921-preservacao-ambiental-e-a-chave-para-a-contencao-de-doencas>. Acesso em: 12 set. 2022.

QUAL a relação entre degradação ambiental e as novas epidemias. *Instituto Humanitas Unisinos*. 08 de junho de 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/609938-qual-a-relacao-entre-degradacao-ambiental-e-as-novas-epidemias>. Acesso em: 12 set. 2022.

REMEDIOS, Jesse. O que o coronavírus tem a ver com as mudanças climáticas. *Instituto Humanitas Unisinos*. 16 de março de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597120-o-que-o-coronavirus-tem-a-ver-com-as-mudancas-climaticas>. Acesso em: 12 set. 2022.

RIBEIRO, Silvia. “Não joguem a culpa no morcego”. *Instituto Humanitas Unisinos*. Entrevista. 06 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597799-nao-joguem-a-culpa-no-morcego-entrevista-com-silvia-ribeiro>. Acesso em: 12 set. 2022.

SILVA, Juacy da. Coronavírus e o meio ambiente. *Instituto Humanitas Unisinos*. 03 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599588-coronavirus-e-o-meio-ambiente>. Acesso em: 12 set. 2022.

VALLADARES, Fernando. O coronavírus nos obriga a reconsiderar a biodiversidade e seu papel protetor. *Instituto Humanitas Unisinos*. 24 de março de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597375-o-coronavirus-nos-obriga-a-reconsiderar-a-biodiversidade-e-seu-papel-protetor>. Acesso em: 12 set. 2022.

WENZEL, Fernanda *et al.* Frigoríficos, desmatamento e Amazônia: o próximo coronavírus pode nascer no Brasil. *Instituto Humanitas Unisinos*. 04 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599582-frigorificos-desmatamento-e-amazonia-o-proximo-coronavirus-pode-nascer-no-brasil>. Acesso em: 12 set. 2022.

ZANDONAI, Roberta. Surto de coronavírus é reflexo da degradação ambiental, afirma PNUMA. *Instituto Humanitas Unisinos*. 10 de março de 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/596923-surto-de-coronavirus-e-reflexo-da-degradacao-ambiental-afirma-pnuma>. Acesso em: 12 set. 2022.

Provocações de Michel Foucault para uma reflexão teológica em tempos de pandemia

Marina Pascual Pizoni¹

Resumo: O presente artigo procura trazer algumas das provocações do pensamento de Michel Foucault sobre a relação corpo, medicina e biopoder para a reflexão teológica no atual contexto da pandemia do COVID-19, tempo em que a medicina adquire lugar altamente central. Diante disso, será analisada a questão da medicina social como estratégia biopolítica na construção dos sujeitos, formação de identidade sanitária, normatização de corpos e vidas. Busca-se, em conclusão, dialogar com a ação de cura por Jesus dos corpos doentes, locus da experiência de Deus.

Palavras-chave: Corpo. Biopolítica. Covid-19. Medicina Social. Reflexão Teológica.

Abstract: The present article seeks to bring some provocations of Michel Foucault's thought about the relationship between body, medicine and biopower to theological reflection in the current context of the COVID-19 pandemic, a time in which medicine acquires a highly central place. Therefore, the issue of social medicine will be analyzed as a biopolitical strategy in the construction of subjects, formation of health identity, normalization of bodies and lives. In conclusion, it seeks to dialogue with Jesus' healing action of sick bodies, the locus of God's experience.

Keywords: Body. Biopolitics. Covid-19. Social Medicine. Theological Reflection.

Resumen: Este artículo busca acercar algunas de las provocaciones del pensamiento de Michel Foucault sobre la relación entre cuerpo, medicina y biopoder para la reflexión teológica en el contexto actual de la pandemia de COVID-19, un momento en el que la medicina adquiere un lugar muy central. Por tanto, se analizará el tema de la medicina social como estrategia biopolítica en la construcción de sujetos, formación de identidad en salud, normalización de cuerpos y vidas. En conclusión, busca dialogar con la acción curativa de Jesús de los cuerpos enfermos, locus de la experiencia de Dios.

Palabras clave: Cuerpo. Biopolítica. Covid-19. Medicina Social. Reflexión Teológica.

INTRODUÇÃO

Michel Foucault nasceu em Poitiers, em 1926, em uma família composta predominantemente por médicos. Não se dedicou a tal carreira, embora a temática médica estivesse presente em seus discursos ao longo de sua vida. Em sua jornada como professor, teve grande influência do marxismo e da psicanálise. Muito se dedicou ao estudo da psicologia, psiquiatria e questões próprias da área da saúde numa visão ímpar acerca das relações entre poder,

¹ Marina Pascual Pizoni fez a sua iniciação científica entre 2020 e 2021, como bolsista FAJE, enquanto cursou a graduação em Teologia na FAJE. Foi orientada pelo Prof. Dr. Geraldo De Mori e teve seu plano de trabalho vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado "As interfaces da antropologia na teologia contemporânea. Corpo-Encarnação. Teologia à escuta do saber epistêmico interdisciplinar", ligado ao grupo de pesquisa 'Interfaces'. E-mail da autora: marina.pizoni@gmail.com.

subjetividade, modos de produção, entre outros. Desde o início dos anos 70, participou de variadas ações e projetos nesses âmbitos (Grupo de Informação sobre a Saúde, Grupo de Informação sobre o Asilo, Grupo de Informação e Sustentação dos Trabalhadores Imigrados e o Grupo de Informação sobre as Prisões).

Os anos 70 marcam um novo encaminhamento nas investigações desse autor: os resultados de suas pesquisas se direcionavam ao questionamento do *locus* e da função da medicina na sociedade. Nesse ínterim, encontra-se em cena a marcada oposição entre medicinas: de um lado, direcionada para o indivíduo e o tratamento de sua doença em específico, está uma medicina de caráter individual; de outro, uma medicina que vai para além do individual e da cura de uma doença, mas que aspira à sua prevenção, caracterizando uma medicina social. Ela não se detém na enfermidade em si, mas se atenta ao que se refere à gestão do conjunto dos indivíduos: a população.

Cabe-nos, então, o questionamento: a medicina é um elemento individual ou coletivo? Foucault nos propõe a ideia de medicina social, pois, para ele, tal medicina seria, dentre muitas outras, uma decorrência do desenvolvimento de modos, saberes e técnicas que possui como objeto o mundo social. Do desenvolvimento da ideia e da aplicação da medicina social à sociedade, seguiram-se várias direções e rumos, tendo ela sempre se adaptado às condições políticas, sociais e econômicas de cada país.

A medicina passou a ser instrumento de solução para alguns problemas sociais que a sociedade recém industrializada perpassava:

As análises genealógicas se complementam com o mapeamento do poder disciplinar e, em seguida, com o biopoder. Para Foucault, a constituição do Estado moderno, com a gênese e o desenvolvimento das novas relações de produção capitalistas, leva à instauração da anátomo-política disciplinar e da biopolítica normativa enquanto procedimentos institucionais de modelagem do indivíduo e de gestão da coletividade; em outras palavras, de formatação do indivíduo e de administração da população (DANNER, 2010, p. 144).

A partir desses pontos do pensamento de Foucault no que concerne a temática da biopolítica e do biopoder, o presente trabalho busca trazer a reflexão para questões latentes de nossa sociedade, como a pandemia do COVID-19 e seus percalços, dissertando a respeito dessa problemática e, por fim, propondo uma possível reflexão teológica a respeito dessa situação na perspectiva do corpo. Para isso, serão abordadas as concepções de Medicina Social como estratégia biopolítica, o conceito de necropolítica e uma análise acerca do corpo tendo por base o relato da mulher hemorroíssa, do Evangelho segundo Marcos.

1 PENSAR A BIOPOLÍTICA A PARTIR DE FOUCAULT

“Biopolítica: eu entendia por isso a maneira como se procurou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governa-

mental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças...” FOUCAULT, 2008, p. 431)

Antes mesmo de adentrarmos na contribuição do autor francês acerca da biopolítica, é necessário que se clarifique a particularidade existente entre História e sociedade na relação entre corpo e poder com que Michel Foucault se atentou. Para ele, as dimensões História e sociedade são âmbitos inerentes ao embate de dominações, um intenso confronto de forças sociais, competição incessante. Com isso, a base dessa disputa entre forças no campo social e histórico é a intensão de disciplinar e dominar corpos para que se tornem “dóceis”. O poder, para Foucault, se dá sobre a vida, fazendo-se como componente fundamental nessa conjuntura.

É nesse cenário de conflitos históricos e movimentos de arranjo sobre o corpo, mediante o poder disciplinar, que se encontra, na obra de Foucault, um detalhamento inédito acerca da origem e evolução de práticas de saúde pública. Essas práticas surgiram na Europa, principalmente, a partir do século XVIII, e foram dirigidas pelo Estado com a evolução do regime capitalista. Atualmente, elas são vistas como substanciais por grande parte da população mundial, entretanto, não foram concebidas numa perspectiva de ideais exatamente humanitários. Trata-se de questões no campo da saúde da família, no trabalho, em relação à salubridade urbana e à vacinação.

O capitalismo, que se desenvolveu em finais do século XVIII e começos do século XIX, socializou um primeiro objeto, que foi o corpo, em função da força produtiva, da força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se operou simplesmente através da consciência ou da ideologia, mas exerceu-se no corpo, e com o corpo (FOUCAULT, 1999, p. 366).

Segundo Foucault, para isso, se dava um forte controle nas operações do corpo, sujeitando-o a constantes forças numa relação de “docilidade-utilidade”. Sendo assim, tornou-se necessária a implementação de instituições, ao longo da História, de vigilância: polícia, entidades médicas, psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, pedagógicas, entre outras, as quais objetivam uma determinada correção; vão delimitando o indivíduo ao longo da sua existência (FOUCAULT, 1987, p. 119-120). Pela primeira vez na história, o biológico reflete-se no político; o fato de viver cai, em parte, nas “mãos controladoras” do saber e da intervenção do poder. Ele deixa de ser o “alicerce inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade.” (FOUCAULT, 1979, p. 134).

Sob essas circunstâncias, insere-se na temática da biopolítica na sociedade ocidental, da entrada da vida na cadeia dos cálculos e relações marcados do saber-poder. A primeira vez que o conceito de biopolítica surgiu no pensamento de Michel Foucault foi em uma

conferência no Rio de Janeiro, em 1974², que possui como título “O Nascimento da Medicina Social”. Mas foi apenas em 1976 que Foucault amplia e confere certo grau de importância ao conceito mediante a publicação de “A Vontade de Saber” e, depois, com os cursos ministrados no Collège de France em 1975 e 1979, intitulados “Em Defesa da Sociedade”, “Segurança, Território e População” e “Nascimento da Biopolítica” (DANNER, 2010, p. 153).

No que se refere ao biopoder, vemos que, para Foucault, seu conceito possui duas definições: a anátomo-política do corpo e a biopolítica da população. A primeira alude aos aparelhos que disciplinam e extraem do corpo humano sua força produtiva dentro das instituições. A segunda busca “adestrar”, por meio dessas mesmas instituições de disciplina (hospitais, casas de repouso, indústrias, universidades, escolas, entre outros locais para a “formação” do ser humano), a sociedade (FURTADO; CAMILO, 2016). Tais entidades objetivam a gerência sobre o corpo ao ponto de discipliná-lo. A partir disso, ocorre o controle do Estado por intermédio do saber (conhecimento técnico e científico). Alguns exemplos dessas atitudes são o controle sobre os nascimentos - cultura cesarista -, situações epidêmicas/pandêmicas, longevidade, fluxos migratórios, entre outros. Pode-se inferir que essas duas linhas se interseccionam: a anátomo-política do corpo encontra a biopolítica da população.

Com a compreensão dos conceitos de biopoder e biopolítica, é possível identificar como se apresentam e funcionam as políticas na contemporaneidade, as quais gerem vidas e controlam corpos. Segundo Achille Mbembe³, Foucault apresenta a noção de biopoder através de um âmbito biológico de poderes “em que se subjugam a vida ao poder da morte, isto é, o ser humano passa a pertencer a grupos e subgrupos, em que uns devem viver e outros devem morrer.” Ademais, o filósofo camaronês⁴ afirma que, para Foucault, esse processo se dá mediante a divisão e subdivisão de pessoas em agrupamentos, passando a agir como um processo tecnológico que viabiliza o funcionamento do biopoder – exemplo claro para ele são as questões raciais (SOUSA, 2021, p. 6). Por conseguinte, “o Estado executa funções que viabilizam a morte de vidas secundárias, consideradas descartáveis.” Entrementes, é que se tornam manifestas as questões da necropolítica.

A expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais.

2 Em 1974, no Rio de Janeiro, Foucault profere conferências intituladas “Crise da medicina ou crise da Antimedicina” e “O Nascimento da Medicina Social”, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Elas foram publicados apenas em 1976 nas composições posteriores: o primeiro tomo da História da Sexualidade e no curso Em Defesa da Sociedade.

3 Segundo Achille Mbembe, há um “deslocamento espacial das concepções de biopoder e biopolítica” ao partirem de análises direcionadas à realidade europeia para pensarmos-las em outros contextos. Vai para além, ainda, do âmbito pós-colonial africano, como se vê traços de colonialidade de modo pertinente, por exemplo, na realidade brasileira. A compreensão desse aspecto é de fundamental relevância para analisar as questões contemporâneas em nosso contexto. Em suma, os pressupostos da necropolítica e a sua relação com a biopolítica possuem, tanto metodológica quanto epistemologicamente, potencial de análise para temáticas mundiais.

4 Joseph-Achille Mbembe, conhecido como Achille Mbembe, é um filósofo camaronês, teórico político, e intelectual público.

Esses homens e mulheres são considerados sujeitos completos, capazes de autoconhecimento, autoconsciência e autorrepresentação. A política, portanto, é definida duplamente: um projeto de autonomia e a realização de acordo em uma coletividade mediante comunicação e reconhecimento (MBEMBE, 2018, p. 9).

Mbembe cria o termo “necropolítica” tendo em vista complementar, de certa forma, o conceito de Michel Foucault no que diz respeito a biopolítica. Em resumo, tem-se que “a necropolítica trata de uma política de ‘estado de sítio permanente’”. Nesse “regime”, alguém que é tido como soberano e, assim, estabelece quem serão aqueles que devem viver e os que podem morrer. Tal soberano, segundo Mbembe, é aquele que procura constantemente deter o exercício do poder, que vai para além dos limites da ciência e da racionalidade. A necropolítica difere da biopolítica também no que diz respeito à sua territorialidade: enquanto a primeira abrange muitas e variadas regiões, a segunda, para Foucault, dispõe-se “dentro daqueles territórios nos quais o poder é exercido por meio de contratos sociais, dentro de um contexto majoritariamente europeu” (SOUZA, 2021, p. 6).

A noção de biopoder será suficiente para designar as práticas contemporâneas mediante as quais o político, sob a máscara da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, opta pela aniquilação do inimigo como objetivo prioritário e absoluto? A guerra, não constitui apenas um meio para obter a soberania, mas também um modo de exercer o direito de matar. Se imaginarmos a política como uma forma, devemos interrogar-nos: qual é o lugar reservado à vida, à morte e ao corpo humano (em particular o corpo ferido ou assassinado)? Que lugar ocupa dentro da ordem do poder? (MBEMBE, 2017, p. 108).

A partir dessa concepção de “soberania”, vê-se que o governante passou a ter o encargo de “institucionalizar” a nova vinculação de poder com a vida. Ou seja, não caberia mais a ele a incumbência de desejar o direito à morte – referência à crítica de Foucault à noção moderna de poder (hobbesiana). Com efeito, segundo Foucault, trata-se de uma era do biopoder, a qual fundamenta e legitima o aparato do Estado para a dominação do indivíduo, ao mesmo tempo que promove a impressão de aumento das forças individuais. Na realidade, essa era torna os corpos, como já foi dito anteriormente, “dóceis”, ou seja, bastante passíveis de dominação. É no investimento das forças de produção e pela manutenção da vida que há geração de produtividade, e não pela repressão.

De modo lamentável, pode-se perceber essas questões nos tempos em que vivemos – de grave crise sanitária - em discursos de alguns de nossos governantes. Por muito tempo, a doença do COVID-19 foi tida como sendo similar, senão idêntica, a uma situação de “gripe-zinha”. Essa posição fez com que se ignorassem fatores urgentes e cruciais para a contenção da proliferação do vírus, em que muitas mortes poderiam ser evitadas. Vive-se um forte

movimento de negação e supervalorização de questões econômicas em comparação à vida e ao respeito à dignidade humana. Estimulou-se a aglomeração e o trabalho, principalmente daqueles que mais se expõem a locais com grandes contingentes populacionais – em sua maioria, os pobres.

Isso nos faz voltar à questão do poder soberano – esse que decide quem tem o direito da vida ou da morte. Os Estados pronunciam-se mediante a alegação de proteção dos cidadãos frente a esse tempo de pandemia. Para isso, recorrem aos seus poderes de restrição e possibilidade acerca dos modos de agir da população. Mas, evidentemente, isso não ocorre como uma simples equação – a desigualdade estrutural interfere, veementemente, nesse processo. No Brasil, uma “biopolítica de vida” não alcança, na maioria das vezes, os pobres e marginalizados, mas pelo contrário, quem os alcança com maior obstinação é a da morte (SILVA; SILVA, 2020, p. 366).

2 A MEDICINA SOCIAL COMO ESTRATÉGIA BIOPOLÍTICA

“A medicina define não somente o que é anormal e o que não é, mas, por fim, o que é lícito ou ilícito, criminal ou não criminal, o que é abuso ou prática maligna.”

(Michel Foucault, *As grandes funções da medicina em nossa sociedade*, 1972)

Como se viu, a biopolítica, por meio de dispositivos de segurança, conduz-se sobre as vontades naturais da população em saciar seus desejos e interesses. Por meio disso, promove novas vontades, mas artificiais, e interesses comuns. Sua ação se configura de modo que não sofra resistências, objeções contundentes acerca do seu funcionamento, e, assim, se dá sua própria dinâmica de resistência. Dessa forma, as relações de poder se modificam conforme sua atuação, em que, segundo Foucault, trata-se de uma dinâmica do corpo social que tem como base forças que envolvem sempre uma relação de poder.

A biopolítica, tomada de poder sobre os corpos, é um meio de estudar a biologia não só como uma história natural, mas como uma história da humanidade – “a maneira pela qual se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, pelos fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos em população: saúde, higiene, natalidades, raças [...]” (FOUCAULT, 1997, p. 89). Percebe-se que a biopolítica opera através da medicina no controle dos corpos – condiciona a administração da vida ao biopoder; e a medicina, estratégia biopolítica, certifica a passagem epistemológica da biopolítica do corpo, usa o corpo como premissa desse novo momento da sociedade.

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-

política. A medicina é uma estratégia biopolítica (FOUCAULT, 2012, p. 47).

A partir do século XVIII, a medicina passou, segundo Foucault, por uma nova conformação: seu objetivo, para além de curar doenças, traz consigo um caráter normativo de controle e regulamentação. Interfere nas necessidades cotidianas coletivas, toca na vida física e moral dos sujeitos. De prática individualista entre o médico e paciente para a noção de autoridade interventora que influencia em todos os aspectos da vida, e define “[...] não somente o que é normal e o que não é, mas, por fim, o que é lícito ou ilícito, criminal ou não criminal, o que é abuso ou prática maligna” (FOUCAULT, 1972, *apud* FREITAS, 2020, p. 187).

Foucault vai utilizar, para evidenciar a influência da medicina nos mais diversos aspectos da vida, o termo medicalização⁵. Pode-se partir da concepção que medicalização possui dois sentidos para o filósofo. O primeiro relaciona-se propriamente à medicina como prática social, ou seja, trata-se da ação do Estado para a população, enquanto o segundo relaciona-se à não possibilidade de resultarem práticas do corpo de modo alheio à medicina. Mediante estudos científicos, dados estatísticos, sobre a saúde, doenças, padrões, normalidade e anormalidades, a medicina vincula-se ao cotidiano da população, fazendo papel de regulação. É observadora da salubridade pública, de uma higiene, que vai para além de uma genuína busca de prevenções e/ou curas de determinadas doenças.

A medicalização, ou seja, o momento em que a existência, a conduta, o comportamento, o corpo humano se incorporaram, a partir do século XVIII, a uma rede de medicalização cada vez mais densa e ampla que, quanto mais se efetiva, menos escapa à medicina (FOUCAULT, 1977, p. 4, tradução nossa).⁶

Para Michel Foucault, é necessário que se busque de onde vem a medicina social, sua origem. Segundo ele, isso se dá pela afluência dos fenômenos presentes no entorno da geração do capitalismo. São eles: o desenvolvimento do Estado, a urbanização e finalmente, a necessidade de controlar as novas massas de pobres e trabalhadores urbanos (garantindo ao mesmo tempo uma força de trabalho saudável). Facilmente, poder-se-ia propor que, pela ocasião da entrada do sistema capitalista, a medicina se tornaria uma atividade de caráter individual e de estrita preocupação com o lucro, a economia. Contudo, Foucault parte para uma noção oposta:

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente

5 É possível que se encontre pouca precisão, na literatura nacional, acerca do conceito de medicalização. Embora essa noção seja frequentemente abordada e, ainda, Foucault seja um dos pensadores mais estudados, ainda se aborda de maneira simplista, sendo a teoria pouco detalhada.

6 La medicalización, es decir, el hecho de que la existencia, la conducta, el comportamiento, el cuerpo humano, se incorporaran a partir del siglo XVIII en una red de medicalización cada vez más densa y amplia, que cuanto más funciona menos se escapa a la medicina.

o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista (FOUCAULT, 2012, p. 80).

Deve-se ter em mente que seria deveras ingênuo considerar essa face do social como algo em consonância com uma preocupação em prol da população ou ainda uma espécie de humanização. Foucault deixa evidente que é de bom alvitre ao capitalismo essa socialização de saúde para os corpos, tendo em vista o *modus operandi* do próprio sistema: demanda produção constante e, para isso, não espera um contingente populacional adoecido, mas, ao contrário, plenas condições salutaras dos corpos para o ofício. Para ele, vive-se, com isso, em ritmo de criação, execução e consumo de novas dinâmicas de trabalho e relações sociais entre os indivíduos.

Sob essa perspectiva, podemos afirmar que os corpos sexualizados e racializados sempre vão ser aqueles em situações mais críticas de vulnerabilidade, ainda diante de um surto pandêmico. Cabe ressaltar o que muito se viu e se vê nos noticiários sobre essa questão nesse período: moradias em situações precárias em que vivem muitas pessoas, para além de seu “limite”, num contexto em que o mais seguro seria manter-se em casa. Ademais, essas pessoas são as mais incentivadas a se deslocarem, enfrentando o transporte público, na maioria das vezes, lotado, para trabalhar nas casas ou empresas daqueles com maiores condições financeiras. As condições de vida que lhes são exigidas, mediante a discriminação sexual e racial, mais uma vez evidencia o sofrimento em virtude do colonialismo e do patriarcado em que seus corpos padecem e que nos momentos de crise aguda se avolumam.

Quando o surto ocorre, a vulnerabilidade aumenta, porque estão mais expostos à propagação do vírus e se encontram onde os cuidados de saúde nunca chegam: favelas e periferias pobres da cidade, aldeias remotas, campos de internamento de refugiados, prisões, etc. Realizam tarefas que envolvem mais riscos, quer porque trabalham em condições que não lhes permitem proteger-se, quer porque são cuidadoras da vida de outros que têm condições para se proteger. Por último, em situações de emergência as políticas de prevenção ou de contenção nunca são de aplicação universal (SANTOS, 2020, p. 27).

Michel Foucault faleceu precocemente, aos 58 anos, em 1984. Sua morte se deu 36 anos antes do início da pandemia do COVID-19. Entretanto, seu pensamento se faz extremamente presente, atual e necessário para nossa reflexão enquanto sujeitos desses tempos – sua luta e sua obra são exemplos de libertação. Ao se aprofundar no estudo sobre o processo de constituição dos sujeitos juntamente às questões dos dispositivos de saber/poder, vê-se sua

preocupação acerca de como os sujeitos experimentam e/ou podem experimentar a própria vida, ou seja, volta-se, justamente, à prática e vivência da liberdade.

3 A EXPERIÊNCIA DE CURA DOS CORPOS POR JESUS

“O controle da sociedade sobre os indivíduos não se efetua somente pela consciência ou pela ideologia, mas também no corpo e com o corpo.” (FOUCAULT, 2012, p. 106)

Foucault coloca-nos que o corpo não é apenas de um composto orgânico, limitado ao biológico e a suas concepções. Para além, segundo o filósofo, o corpo pode ser traduzido como um complexo de forças, as quais apresentam-se num embate incessante e que deve ser concebido como elemento a ser problematizado. Foucault não se prendeu em conferir detalhes sobre o funcionamento da ação das forças e das relações de poder sobre o corpo e o que de fato elas seriam. Segundo ele, o corpo é a superfície que sofre o emprego dessas relações, caminho para subjetivação.

Esses processos de subjetivação, tendo como princípio que o corpo dispõe de formatos de inserção constantes para o exercício do poder, são compreendidos como dispositivos sociais. Isso, ao longo da história, aconteceu de modos diversos. Em resumo, afirma-se que sua perspectiva de subjetivação coloca o corpo em campo de luta entre o controle e as resistências ao controle. A contribuição de Foucault para o pensamento do corpo e das relações com o poder é colossal, ainda hoje e, inclusive, em nossos tempos de pandemia, em que muitas das forças aqui mencionadas se explicitam.

Mas ainda cabe a pergunta: como essas questões podem contribuir para uma reflexão teológica? “O nosso corpo é ponto de partida para a teologia” (REIMER, 2021, p. 96) e um dos pressupostos para a elaboração de uma teologia encarnada, próxima, a qual concebe a vida como totalidade. O corpo é instrumento para reflexão e às mais diversas e genuínas experiências com Deus. Em suma, a construção de um diálogo com o divino, as relações, o ambiente, perpassam a nossa corporeidade. Mediante ela, é possível que anunciemos o belo, a bondade, os prazeres e denunciemos mazelas, opressões, angústias, o que nos sufoca.

As alegrias e as dores que transcorrem em nossas veias vão mais à frente de “dualismos, essencialismos e abstrações que desprezam e prejudicam nossos corpos em suas múltiplas relações” (REIMER, 2021, p. 96), ao contrário, é impulso – auxilia-nos na luta. O mesmo se dá com a saúde e a doença de nossos corpos. Lamentavelmente, tem-se visto uma exacerbação da saúde plena, do corpo em suas plenas aplicabilidades e o que não se configura nessa condição é tido como desgraça, ausência de luz e do amor de Deus. Isso condiz com o sistema econômico-social no qual estamos inseridos, em que se exacerba o que muito e bem produz: o corpo “ativo”, belo (conforme os padrões impostos) e saudável fisicamente é o que recebe as maiores bênçãos de Deus. Inferioriza-se o que vai de encontro a isso.

Tais pretensões e atitudes transformam Deus num objeto de glória e glorificação, que não é solidário e que não sofre conosco. Uma teologia que afirma isso – Deus só está presente na cura, que a doença é castigo, que não alcançamos a vitória porque não temos fé suficiente, portanto que Deus está ausente nas situações de doença – é uma teologia limitada, limitante e discriminadora. Ela despreza a vida de milhares de pessoas que se encontram em situação de doenças incuráveis, portadoras de deficiências, pessoas que sofrem de patologias psicossociais... Além disso, sendo teologia cristã, ignora inclusive a própria Paixão de Cristo. Neste contexto, precisamos sempre de novo buscar elaborar uma teologia esperançosa de cura, a qual seja solidária com as pessoas doentes e com quem perde entes queridos por intermédio da morte! (REIMER, 2021, p. 97-98).

Nos Evangelhos segundo Marcos (5,25-34) e Lucas (8,43-48), pode-se notar, na narração da mulher que sofria com hemorragia, um enfoque na conjuntura de seu empobrecimento. Essa condição é resultado dos reflexos de sua enfermidade, do não restabelecimento de sua saúde por parte dos médicos e, principalmente, como a sociedade a vê diante dessa situação. Pode-se inferir, dessa forma, que, como hoje, já na época de Jesus “as doenças abrangem as dimensões psíquico-corporais e relacionais das pessoas” (REIMER, 2021, p. 110), interferindo, diretamente, no modo de suas vidas, tanto no âmbito econômico, quando social e afetivo.

Vê-se diante de uma chave de leitura da narrativa bíblica, em que, por intermédio de uma doença física, gera-se outras marginalizações. A mulher se consultou com vários médicos, pagou por isso, utilizando tudo o que tinha – nada funcionou – perde a esperança. Muito se pode propor quanto ao real cenário dessa mulher – a hemorragia de tão longa duração poderia ter ocasionado uma severa anemia, em que se perdem alguns sinais de vitalidade, disposição. Além disso, para a cultura judia, o contato com o sangue torna a pessoa impura (Lv 15,19-30) e, se descobrissem que ela não estava isolada, mas em meio à multidão, havia o risco de ela ser apedrejada. Enfim, diante disso, e tendo conhecimento da fama de Jesus, ela faz com que Ele se transforme num suspiro de esperança. Seu corpo é instrumento evidente de denúncia frente a tudo o que vivia, sofria e sobre o local no qual se insere.

A condição de doença evidencia a fragmentação de relações e sentimentos - representa um estado de “desconfiguração”, “descontinuidade”, não plenitude. Entretanto isso não nos autoriza fazer das pessoas com corpos doentes, vítimas, ou ainda, que as inferiorizemos. Na doença, há possibilidade de reação contra aquilo que discrimina. É denúncia. A mulher disse consigo: “Se ao menos tocar na roupa dele, eu ficarei curada.” (Mc 5,28). O princípio da época, ao contrário, instruía-lhe falar: “Se eu tocar na roupa dele, ele ficará impuro.” (MESTERS; LOPES, 2021). Mesmo diante dessa configuração social, ela se dispôs, buscou por um lugar de dignidade.

Ressalta-se que, quando há sofrimento por parte de um membro do corpo, todo o restante se envolve nessa dor. O ponto crucial reside no cuidado para que a enfermidade não se instale na totalidade do ser. Isso se dá com a vida, com as práticas cotidianas: vide a mulher com hemorragia, na luta e esperança contra a opressão. A exemplo de Jesus, podemos desejar e nos esforçar para que nossa teologia vá para além de algo que limita e desencoraja, mas que possibilite amadurecimento e crescimento na caminhada de fé. Que o nosso parâmetro, a valer, seja Jesus, que vai ao encontro, busca acolher, vê e, com isso, cura. A cura física é uma consequência da relação de cuidado, respeito e amor.

A mulher percebeu que tinha sido descoberta. Foi um momento difícil e perigoso. [...] Mesmo assim, a mulher teve a coragem de assumir o que fez. “Cheia de medo e tremendo”, caiu aos pés de Jesus e contou toda a verdade. Jesus dá a palavra final: “Minha filha, sua fé curou você. Vá em paz e fique curada dessa doença!” “Minha filha”, isto é, Jesus acolhe a mulher na nova família, na comunidade que se formava ao seu redor. Aquilo que ela acreditava aconteceu de fato. Jesus reconhece que sem a fé daquela mulher ele não poderia ter feito o milagre (MESTERS; LOPES, 2021).

Jesus sentiu algo, uma espécie de força havia saído dele (emanação física que opera as curas), e pergunta quem lhe tocara. Essa reação causa espanto nos discípulos, tendo em vista o volume expressivo da multidão. Há, aqui, a expressão de certa desarmonia entre as sensibilidades de Jesus e as dos discípulos. Os discípulos ainda compreendiam como os outros, não veem diferença. Grande é o risco de a indiferença se fazer componente de nossas vidas. Em tempos de pandemia, mortes, vítimas, casos diariamente são contabilizados, confundidos com números, estatísticas. Fruto do sentimento de indiferença, falta de empatia, o sofrimento, o luto, a dor de milhares de pessoas todos os dias tende a se tornar banal.

A postura de Jesus, em todo o relato evangélico, nunca beira a indiferença, mas tem cuidado e amor para com todos e todas. Os corpos, como dito, são sinal e impulso para anunciar e denunciar – são diálogo com Deus e possibilidade de união, crescimento, partilha. “Eles são o espaço onde se iniciam ou se abrem novos espaços, espaços de aceitação e acolhida, cura e salvação. Em e através de nossos corpos sadios e doentes, o Reino de Deus, como espaço de justiça e solidariedade, quer se fazer corpo presente!” (REIMER, 2021, p. 99).

Num diálogo com Foucault, pode-se concluir que “o corpo é uma realidade biopolítica; medicina, uma estratégia biopolítica”. Nisso, vê-se uma nova forma de abordar questões acerca do corpo. A partir disso, aborda-se de modo novo, dentre os muitos séculos passados, as questões que rondam o corpo diante da esfera político-econômica, de produção. Pelos inúmeros conhecimentos científicos biológicos, concentra-se uma atenção distinta sobre o corpo, fazendo com que tais conhecimentos se tornem novas bases de ressaltos do poder biopolítico sobre a sociedade e, ainda, sobre os indivíduos.

Sob esse olhar, na perspectiva da mulher que nem mesmo nome possui na narrativa, é possível que nos voltemos à Paixão diária do povo. Tamanhos são os fardos que carregam sobre seus corpos, os quais podem estar debilitados pelo cotidiano, pela luta diária, pelas forças das relações de vida e morte. Mas, dificilmente se vê expressão de tão grandiosa força como em seu interior. Conforme diz o Sumo Pontífice, Francisco:

Se, perante o desafio, não apenas desta pandemia [Covid-19] mas de todos os males que nos afligem neste tempo, agirmos como um só povo, a vida e a sociedade mudarão para melhor. Isto não é apenas uma ideia, mas sim um chamamento a cada um de nós, um convite para abandonarmos o isolamento autodestrutivo do individualismo, saltarmos para fora da ‘lagoazinha pessoal’ e lançarmo-nos para o rio largo de uma realidade e destino de que somos parte e que, no entanto, estão para além de nós” (PAPA FRANCISCO; IVEREIGH, 2021).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Os instrumentos que o governo se dará para obter esses fins [atendimento as necessidades e desejos da população] que são, de algum modo, imanentes ao campo da população, serão essencialmente a população sobre o qual ele age.” (FOUCAULT, 2012, p. 170)

Michel Foucault impulsionou suas pesquisas acerca da temática da biopolítica entre os anos de 1978 e 1979⁷ com a publicação da obra “O Nascimento da Biopolítica”, onde trabalha, segundo o eixo das economias de mercado do neoliberalismo da Escola de Chicago, as formas novas de controle biopolítico. Para o filósofo, o homem pode ser assimilado, no cenário neoliberal do pós-guerra, como aquele que é impelido, diretamente, pelas movimentações do mercado: o *homo oeconomicus*. Diante desse estímulo, ele é obrigado a responder, adaptando-se, inserindo-se.

A economia de mercado não subtrai algo do governo. Ao contrário, ela indica, ela constitui o indexador geral sob o qual se deve colocar a regra que vai definir todas as ações governamentais. É necessário governar por causa do mercado. E, nessa medida, vocês veem que a relação definida pelo liberalismo do século XVIII é inteiramente invertida (FOUCAULT, 2008, p. 165).

7 Michel Foucault, em *Naissance de la biopolitique* (Nascimento da biopolítica), descreve a história do ofício de governar, que, em seu sentido restrito manifesta sobre o que se trata o governo dos homens quando ocorre como exercício da soberania na política. Ele busca compreender o processo que o governo faz sobre si mesmo de racionalização quando se está, ainda, estabelecendo a autoridade de sua ação, tais quais regulamentos, noções gerais, objetivos para que se governe do melhor modo. São propostas, na realidade, o desenvolvimento teórico e prático do liberalismo e, mais em seguida, do neoliberalismo, suas condições de possibilidade. A partir dessa análise, desemboca-se na questão da biopolítica, mas de modo breve, não há aprofundamento até então.

Esse modo de analisar as questões biopolíticas possibilita uma visão mais ampla no que diz respeito a certo abismo social no Brasil (mas trata-se de conteúdo para um outro artigo). A pandemia do COVID-19 “se encaixa” nessa perspectiva, mas não somente nela. Para além dos corpos vitimados pelo COVID-19, convive-se com a realidade alarmante daqueles acometidos por muitas outras viroses e com grande taxa de letalidade – as quais poderiam ser praticamente eliminadas através de simples medidas de saneamento básico. Isso mostra que o corpo pobre é o que mais padece, inevitavelmente, sob variados aspectos.

Nesse sentido, é possível notar, ainda, grande desdém por parte dos nossos governantes, em especial do chefe do poder executivo do Brasil, o presidente Jair Bolsonaro, o qual, mesmo quando solicitado o mínimo de comedimento nos seus posicionamentos e ações em favor da população em geral, não se obtém sequer respeito e solidariedade, ainda quando em tempos de crise. Em todo tempo de pandemia, por parte dele e de seus seguidores, houve a insistência em menosprezar os reais riscos da doença, como da situação mundial em 2020 e 2021. Em contrapartida, possuía, como foco, o enaltecimento da economia e do mercado, valorizando aqueles que mantinham sua produção de trabalho como se não se estivesse nesses tempos de crise.

O conjunto de posturas e atitudes do presidente expõe sua necropolítica. Trata-se de um discurso de morte e, além disso, inaptidão para a gestão de assuntos que possuem vidas em questão. Uma série de escolhas permitiram que a população se encontrasse desamparada e com pouco, ou nenhum, sentimento de segurança quanto à sua saúde, emprego, moradia entre outros. Isso evidencia uma situação de relativização da vida e a colocação de graus de importância maiores sobre algumas situações em relação a outras. Atrasos no que diz respeito à liberação da vacinação, ou ainda, orientações contrárias à sua aplicação são alguns dentre os muitos exemplos.

Outrossim, existem ainda, muitas atitudes que demonstram uma política de desvalorização de determinadas pessoas frente a outras, mas que, aparentemente e erroneamente, se veem desassociadas da pandemia, como o desapareço em relação ao meio ambiente:

Só com uma nova articulação entre os processos políticos e os processos civilizatórios será possível começar a pensar numa sociedade em que humanidade assuma uma posição mais humilde no planeta que habita. Uma humanidade que se habitue a duas ideias básicas: há muito mais vida no planeta do que a vida humana, já que esta representa apenas 0,01% da vida existente no planeta; a defesa da vida do planeta no seu conjunto é a condição para a continuação da vida da humanidade. De outro modo, se a vida humana continuar a pôr em causa e a destruir todas as outras vidas de que é feito o planeta Terra, é de esperar que essas outras vidas se defendam da agressão causada pela vida humana e o façam por formas cada vez mais letais. Nesse caso, o futuro desta

quarentena será um curto intervalo antes das quarentenas futuras (SANTOS, 2020).

Em menção aos tempos de crise que estamos inseridos, que o apelo do Santo Padre, o Papa Francisco, possa ressoar nos corações, firmes no comprometimento com a Criação, nossos corpos, e a Casa Comum: “Sabemos que as coisas vão melhorar na medida em que, com a ajuda de Deus, trabalharemos juntos para o bem comum, colocando no centro os mais fracos e desfavorecidos.” (COLLET, 2021)

Dios en la pandemia
“Pedid y se os dará,
buscad y encontraréis”
Pedir y buscar unidos
como el inspirar y el espirar.
Pedir nos abre el corazón
al don de Dios, en su surgir,
en su crecer y en su sazón.
Buscar nos activa enteros
para salir y encontrar el don
que ya crece entre nosotros
al ritmo y forma de lo humano.
Dios sabe lo que necesitamos
y ya ha empezado a dárnoslo
antes que se lo pidamos
y es mayor que nuestros sueños.
En los trabajadores enmascarados,
los laboratorios en silencio,
las rutinas de servidores anónimos,
la soledad intubada y muda,
el vacío respetuoso de las calles,
los templos llenos de ausencias,
las cuatro paredes familiares,
los muertos al sanar a los heridos,
los entierros sin funeral ni llanto,
el cálido aplauso de las ocho
y las insomnes redes digitales,
ya está creciendo un don impredecible
desbordando nuestras oraciones
y las previsiones de los sabios.

¿Qué nueva humanidad se está gestando
en esta tierra que gime su embarazo?
No le pidamos a Dios impacientes
que presione el vientre de la historia
y acelere el parto. Es tiempo
de silencio servicial y expectante.

BENJAMÍN GONZÁLEZ BUELTA, SJ

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Reflexões sobre a peste: ensaios em tempos de pandemia*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- ARCANJO, P. C. Foucault e a medicina social como estratégia biopolítica. *Sabedoria Política*. Disponível em: <https://bityli.com/kTRMX>. Acesso em: 18 jun. 2020.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006.
- COLLET, A. O apelo do Papa à responsabilidade de cada um na pandemia: evitar a tentação do hedonismo. *Vatican News*. Disponível em: <https://bityli.com/9LD8Lo>. Acesso em: 04 jan. 2021.
- COURTINE, J.-J. *Decifrar o corpo: Pensar com Foucault*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- DANNER, F. O Sentido da Biopolítica em Michel Foucault. *Revista Estudos Filosóficos*, São João del Rei, n. 4, p. 143-157, 2010. Disponível em: <https://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art9-rev4.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2021.
- FOUCAULT, M. Dits et écrits. Tomo III. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. *Estratégias de Poder*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999.
- FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- FOUCAULT, M. Historia de la medicalización. *Educación médica y salud*, Washington, n. 1, v. 11, p. 3-25, 1977.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *O Nascimento da Clínica*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FRANCISCO, Papa; AVERIGH, A. *Sonhemos Juntos: O caminho para um futuro melhor*. Barcelona: Editorial Planeta, 2021.
- FREITAS, F. S. A perspectiva biopolítica da medicina social: SUS, PSF, neoliberalismo e pandemia. *Kínesis*, Santa Maria, v. 12, n. 31, p. 186-213, jul. 2020.

FURTADO, R. N.; CAMILO, J. A. de O. O conceito de biopoder no pensamento de Michel Foucault. *Subjetividades*, Fortaleza, v. 16, n. 3, p. 34-44, dez. 2016. Disponível em: <https://bityli.com/zQsYTb>. Acesso em: 20 nov. 2020.

HAN, B-C. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015.

KASPER, W.; AUGUSTIN, G. (Eds.). *Dios en la pandemia*. 2. ed. Cantabria: Sal Terrae, 2020.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MESTERS, C.; LOPES, M. Vencer o poder da morte: Abrir um novo caminho até Deus. *Centro de Estudos Bíblicos*. Disponível em: <https://bityli.com/3nUYz>. Acesso em: 26 jun. 2021.

PANIKKAR, R. *Religión y religiones*. Tomo II. Barcelona: Herder, 2016.

PASSOS, J. D. *O vírus vira mundo*. São Paulo: Paulinas, 2020.

REICH, E.; BORGES, M. L.; XAVIER, R. C. (Orgs.). *Reflexões sobre uma pandemia*. Florianópolis: Néfiponline, 2020.

REIMER, I. R. *Milagre das mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. 2. ed. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2021.

SANTOS, B. S. *A cruel pedagogia do vírus*. São Paulo: Almedina, 2020.

SILVA, E. A.; SILVA, M. M. O Brasil frente à pandemia de COVID-19: da bio à necropolítica. *Revista Confluências*. Niterói, v. 22, n. 2, p. 361-383, 2020.

SILVEIRA CHAVES, I. *Cristianismo sob Suspeita: as Provocações de Michel Foucault para a Teologia*. São Paulo: Garimpo, 2017.

SOUSA, C. R. de M. A necropolítica à brasileira. *Revista de Direito*. Viçosa, v. 13, n. 1, p. 1-27, 2021. Disponível em: <https://bityli.com/xwt9vs>. Acesso em: 03 jun. 2021.

Padecimento humano: em busca de uma aproximação integral

Paulo Henrique Laurencio¹

Resumo: Este artigo oferece uma reflexão sobre a dor e o sofrimento a partir da experiência dos profissionais da saúde. A questão é trabalhada numa perspectiva interdisciplinar, em que a teologia dialoga com a antropologia e as ciências da saúde, visto o caráter multidimensional da dor. Assim, após contextualizada a vivência da dor e do sofrimento numa perspectiva antropológica, busca-se compreender as críticas e desafios no atendimento aos adoecidos a partir de relatos de profissionais da saúde, oferecendo ao final a colaboração da teologia nessa busca por um olhar mais integral.

Palavras-chave: Dor. Multidimensionalidade. Antropologia. Saúde. Teologia.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo oferecer uma reflexão a respeito da dor e do sofrimento vivenciados pelas pessoas padecentes, a partir do olhar dos profissionais da saúde e em diálogo com outros saberes, visto o caráter multidimensional da dor. Tendo em consideração que uma das formas do ser humano experimentar a força do mal no mundo é a partir do acometimento da saúde, que gera dor e sofrimento, deseja-se, a partir da percepção e críticas dos profissionais da saúde, oferecer um diálogo sobre maneiras mais adequadas de lidar com essa realidade. Este trabalho deseja oferecer uma reflexão teórica que ajude na aproximação prática do adoecimento, em especial às pessoas que cuidam de seres humanos que padecem, inclusive por conta da idade avançada.

Quanto ao método deste trabalho, trata-se de uma pesquisa bibliográfica a partir de autores escolhidos devido a atualidade das respectivas pesquisas e, principalmente, de relevância. A visão dos profissionais da saúde, baseada em alguns artigos publicados por pesquisadores da área, tem uma forte abordagem fenomenológica da dor, uma metodologia que busca favorecer aquilo que acreditam que deva surgir dentro da escuta clínica. Além desses artigos, ao trazermos o olhar de profissionais da saúde sobre a experiência da dor, também fazemos uso do material audiovisual disponível em plataformas da internet, visto que, no campo da experiência num período de transição pandêmica, esses espaços guardam muitos relatos e reflexões valiosas.

¹ Paulo Henrique Laurencio fez dois ciclos de iniciação científica na FAJE. Este artigo é resultado do primeiro ciclo, entre 2021 e 2022, como bolsista do CNPq e estudante do curso de Teologia. Foi orientando do Professor Dr. Geraldo Luiz De Mori e seu plano de trabalho vinculou-se ao projeto de pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea. Corpo Encarnação. Teologia à escuta de um saber epistêmico interdisciplinar”, de seu orientador. Paulo é formado em Direito, pela Faculdade Dom Hélder, Filosofia, pelo ISTA e graduado em Teologia pela FAJE. E-mail do autor: paulolaurencio@yahoo.com.br.

Assim, para que sejam atingidos seus objetivos, o trabalho será dividido em três partes. Na primeira, com a ajuda das ciências sociais, gostaríamos de contextualizar, a partir de alguns pontos fundamentais, a dor dentro da vida humana e na sociedade de um modo geral. Neste ponto, será fundamental o trabalho de David Le Breton, antropólogo e sociólogo francês, que muito tem contribuído para um olhar mais integral do corpo humano e que aprofunda a experiência da dor. Já na segunda parte, o que se deseja é ver como os profissionais da saúde, de modo especial os enfermeiros, percebem a experiência do cuidado de pessoas padecentes, considerando suas principais críticas e desafios apontados na busca de um cuidado integral. Essa percepção será analisada tanto a partir de reflexões escritas quanto de relatos trazidos em debates orais. E por fim, na terceira parte, dentro dessa visão multidimensional da dor que alguns profissionais destacam e a necessidade de um olhar multidisciplinar do tema, buscaremos um diálogo com a teologia que pode contribuir no propósito de um cuidado mais humano e integral da pessoa idosa ou adoecida. Nessa parte, contaremos com a colaboração teológica de autores que se dedicaram ao tema.

2 UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DA DOR

A experiência da dor e do sofrimento marca fundamentalmente o ser humano em diversos aspectos de sua existência. Em muitas das reflexões mais básicas da filosofia, da teologia, ou mesmo no modo de uma comunidade se organizar, é possível perceber que está presente essa realidade que acompanha a humanidade desde que ela se entende enquanto tal. Nesse sentido, antes que seja abordada propriamente dita a questão da dor e do sofrimento numa perspectiva da saúde, parece-nos de grande importância a contextualização de alguns pontos sobre a dor dentro da vida humana e na sociedade em geral.

Para fazer essa contextualização, trazemos como referência os estudos do antropólogo e sociólogo francês David Le Breton. Esse estudioso, professor da Universidade de Estrasburgo e membro do Institut Universitaire de France, tem se consagrado à área de estudos do corpo, sendo referência primordial para quem deseja pesquisar nesse campo. Suas abordagens trazem colaborações desde a construção social do corpo, perpassando as relações de gênero, chegando, então, ao modo como o corpo é relacionado com as diversas intervenções e modificações corporais advindas dos avanços tecnológicos (LE BRETON, 2003, p. 9-12).

Dentro de seu projeto de pesquisa do corpo, encontramos reflexões referentes à dor e ao sofrimento, especialmente em seu livro *Antropologia da Dor*. Além de ser incontestável autoridade, justifica-se também a escolha da obra de Le Breton como referência das ciências sociais sobre a dor e sofrimento o fato de sua perspectiva estar intimamente ligada à sua concepção da pessoa que, eventualmente, encontra-se em padecimento. O seu modo de compreensão do corpo e, conseqüentemente, do doente, vai ao encontro das reflexões que surgem no campo da saúde e da contribuição teológica que iremos trazer à parte final deste artigo.

Le Breton dialoga com uma ciência moderna que aos poucos foi construindo um pensamento mecanicista e, no que se refere à dor, atribuía causas meramente fisiológicas a essa realidade humana (LE BRETON, 2013, p. 13-15). O autor, por sua vez, insiste na construção social do corpo e no seu caráter simbólico-interpretativo. Além desse diálogo com as ciências, sua visão também ajuda a vencer uma concepção dicotômica do ser humano, como se fez na história ocidental por exemplo, dividindo o ser humano em corpo e alma. Em uma entrevista dada ao canal *Prosa Filosófica*, em outubro de 2020, David Le Breton recordava que, se por um lado havia um dualismo em algumas escolas da filosofia grega, por outro lado havia uma cultura hebraica em que o ser humano era visto de modo integral. Segundo ele, a divisão entre corpo e alma entra no cristianismo a partir do encontro das duas culturas, helênico-judaica, com traduções do que era hebraico para o grego, e mesmo impropriedades linguísticas (PROSA FILOSÓFICA, 2020).

Assim, mostrando como o corpo é um objeto fecundo para a análise sociológica e antropológica, David Le Breton favorece a percepção da dor além do meramente fisiológico, mas como uma construção sociocultural. Segundo ele, a dor não é algo que pertença apenas ao campo da biologia ou medicina, da qual as outras áreas do saber tenham pouco ou nada a opinar. Para podermos compreender a reflexão que os profissionais da saúde têm feito atualmente sobre sua atuação profissional e mesmo as contribuições da teologia sobre o tema da dor, faz-se imprescindível considerar essa vivência humana como “um cruzamento de significados sociais e culturais que nos leva, simultaneamente, ao cerne das sociedades humanas e ao cerne do *anthropos*” (LE BRETON, 2013, p. 23).

Muitos povos inserem na sua cosmovisão a experiência da dor em diversas perspectivas. Diante dessa realidade misteriosa, muitas culturas vão buscando meios de significação e até mesmo fazer uso da dor socialmente. O sofrer está relacionado com o mal que atua no mundo, e então os povos, fundamentalmente os que ainda guardam uma tradição originária, elaboram essa realidade de modo narrativo em suas festas e celebrações, há inclusive uma ritualização da dor (LE BRETON, 2013, p. 109-111).

O elemento narrativo do mal no mundo, tal qual aparece no modelo judaico, também está presente, por exemplo, nas narrativas dos nossos povos amazônicos. E no que se refere à ritualização, podemos considerar aqui os ritos de passagem em que a dor entra como celebração e formação dos membros das tribos. Le Breton, em *Antropologia da Dor*, traz alguns exemplos nos quais isso pode ser constatado. No rito em que o adolescente, ao passar por determinada provação pública, suporta certa dor sem murmurar, é expressa a consciência de que uma força ameaçadora está presente no mundo e de que a tribo precisa de membros suficientemente provados na capacidade de lutar pela sobrevivência do grupo. O rito, ao mesmo tempo que prova, celebra a força tribal. Caso o jovem não suporte a provação do modo esperado, grande vergonha e humilhação cai sobre ele e sua família (LE BRETON, 2013, p. 211-212).

Isso nos ajuda a ver que o modo de se lidar com a dor acarreta uma série de consequências, pessoais e coletivas, e cada grupo tem o seu modo de ir administrando essa relação que exige constante exercício. O modo de se elaborar e integrar a realidade do mal, da dor na vida, vai variando de cultura a cultura, e a partir daí as características de cada povo também vão sendo formadas. Alguns povos, por exemplo, têm fama de serem mais guerreiros e outros menos; médicos de algumas nacionalidades tendem a ser menos tolerantes com a dor alheia que outros; doentes de determinada região ou classe reagem de formas diferentes a uma doença grave. Somado a isso, os grupos sociais ainda fazem uso da dor para controlar as adversidades que acontecem em seu meio: punições para reparar ou punir (LE BRETON, 2013, p. 199-206). Vale recordar que Mark Zborowski é tido como pioneiro nessa associação da dor com os elementos culturais (LE BRETON, 2013, p. 124-125).

E existem outros meios de elaboração e integração da dor presentes especialmente nas narrativas que os povos vão conservando e formando. A própria experiência do parto, que tem todo um rito e que, quando a mulher e a criança estão em risco de vida, aquelas que realizam o procedimento o fazem entre técnicas e preces, inclusive com narrações cósmicas no seu decorrer, traz a consciência de que tudo está interligado. Le Breton, apoiado em colaborações de Claude Lévi-Strauss, trabalha a eficácia simbólica dentro desses partos difíceis (LE BRETON, 2013, p. 62-67). Nesses trabalhos, o xamã exerce papel importante, no qual seu combate juntamente com seus “espíritos protetores é contado nas sequências de um canto entoado desde sua chegada junto à parturiente. Por intermédio da narrativa consagrada, as dores da mulher em trabalho de parto são transportadas para a vertente do mito” (LE BRETON, 2013, p. 63).

Nesse sentido, ainda dentro das narrativas como meio de elaboração da realidade misteriosa do mal, o exemplo judaico se faz oportuno, tanto em seu conteúdo paradigmático quanto pela influência que até hoje exerce em nosso meio. Gostaríamos de evidenciar o mito adâmico, desenvolvendo a parte que mais nos interessa como uma forma de se explicar o surgimento do mal no mundo e sua relação com a vida do ser humano, inclusive no que se refere ao corpo padecente. A narrativa da Criação oferecida pelo livro do Gênesis tem uma riqueza ímpar e que levaria muitas páginas para uma detalhada análise, como o fez recentemente a Pontifícia Comissão Bíblica, em seu documento intitulado “*O que é o homem?*” – *Um itinerário de antropologia bíblica*. O que gostaríamos de desenvolver aqui, no entanto, são elementos presentes a partir da segunda narrativa da Criação, quando algo acontece e, então, o sofrimento passa a integrar o itinerário humano.

Segundo o relato, quando Deus fez a terra e o céu, não havia nem árvores nem ervas, pelo fato de ainda o Criador não ter mandado chuva e, sobretudo, por conta da ausência do ser humano, a quem caberia o cultivo. Então Deus, a partir do solo, regado por um manancial, toma o pó e modela o homem, estabelecendo desde aqui sua íntima relação com toda a criação. Por outro lado, também lhe deu o sopro de vida, para que se tornasse vivente. Deste modo, já em sua origem, o ser humano é apresentado como um ser frágil e ameaçado pela

morte (referência ao pó) e ao mesmo tempo, intimamente ligado a Deus, com quem tem “uma relação especial e única” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2022, p. 27-29).

Embora a terra com suas ervas fosse destinada ao cultivo humano, o próprio Deus, no entanto, é quem planta para o homem um jardim, cheio de beleza a ponto de ser muitas vezes identificado como “o paraíso”. Colocado no jardim, o homem deveria cultivá-lo e guardá-lo, e então poderia comer de todas as suas árvores, exceto de uma: “da árvore do conhecimento do bem e do mal”. Caso comesse dessa árvore proibida, o homem morreria. E depois disso, vendo que não era bom o homem solitário, Deus voltou a recriar como oleiro, dando vida a diversos animais (Pontifícia Comissão Bíblica, 2022, p.66-69). Porém, como dentre os animais o homem não encontrasse nenhum auxílio que lhe correspondesse, Deus então o faz adormecer e, tomando um lado seu, formou a mulher à qual o homem reconheceu.

Até esse momento, temos o ser humano num estado primordial no qual tudo estava ainda muito bom. Este estado, porém, mesmo a partir do gênero literário, não pode ser tido por “histórico”. Quando passamos ao terceiro capítulo do livro do Gênesis, de algum modo já temos uma transição. A partir do mandamento que a narrativa da Criação traz, a história começa. No capítulo terceiro, “os homens se tornam protagonistas, porque são as suas ações e as suas palavras que determinam em boa parte o fluxo narrativo. É, então, uma história humana que é contada, uma história “verdadeira”, porque faz compreender verdadeiramente o que é o homem” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2022, p. 246-247). Como vamos perceber, o pecado constitui uma constante nessa história.

No capítulo terceiro do livro do Gênesis, na primeira parte do relato, temos o pecado cometido a partir da proibição de se comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. A serpente, um animal astuto e que não havia sido nomeado antes, tenta a mulher a comer da árvore, colocando a palavra de Deus em suspeita, como se Deus tivesse ciúmes do ser humano se tornar como Ele. Além de comer, a mulher oferece o fruto ao homem, que também come. Vale destacar aqui certa oposição entre a astúcia da serpente e a sabedoria ou inteligência que, embora não verbalizada, sabe-se como estrutura do ser humano, capaz de refletir e discernir (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2022, p. 248). Vemos, pois, o ser humano marcado pela insensatez que leva à desobediência da ordem de Deus. Com isso não se quer, porém, “negar a responsabilidade do ser humano, considerando o pecado uma consequência fatal da natureza imperfeita do homem; se fosse assim, não existiriam nem o preceito nem o castigo, que, de fato, supõem a possibilidade real de uma escolha boa” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2022, p. 252).

No segundo momento, quando Deus intervém, inclusive com as consequências da transgressão, depois do homem colocar a culpa na mulher, que, por sua vez, põe a culpa na serpente, Deus começa então interrogando o animal, a quem amaldiçoa. Em relação ao homem, há ali certo sentimento de culpa e vergonha, mas falta uma verdadeira confissão que não fosse apenas um repasse de responsabilidade. O mesmo ocorre com a mulher. Ante a inexpressão de arrependimento, surge a intervenção divina, de modo corretivo (PONTIFÍCIA

COMISSÃO BÍBLICA, 2022, p. 270). A intervenção de Deus não é mero ato sancionatório, ao promulgar as medidas dolorosas. A morte pela infração não é decretada de imediato e as outras medidas são menos pesadas que o previsto (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2022, p. 267). Deus anuncia o sofrimento

que afeta precisamente o que constitui motivo de orgulho e de glória da pessoa humana, da mulher e do homem. À primeira, a geração dos filhos, e ao segundo, o trabalho, que fazem com que a criatura se sinta igual ao Criador. Dessa forma, Deus marca com um sinal de dor e de cansaço tais atividades, para recordar ao ser humano que não é Deus (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2022, p. 271).

Estendemo-nos um pouco mais na análise dessa narrativa pelo fato de sua ideia base estar presente no modo de muitos grupos interpretarem e assimilarem a presença do mal no mundo, visto sua influência e atualidade. Podemos recordar como Agostinho desenvolveu parte de seu pensamento em torno do pecado original e como isso se espalhou de tal forma nas sociedades ao longo dos séculos. Mas é importante perceber o desdobramento que a inveja que levou a uma transgressão nas origens teve na narração judaica. A serpente tentadora vai ganhando novas formas, como falsas profecias, falsas sabedorias, ou mesmo a inveja que levou Caim a matar seu irmão Abel, ou fez os irmãos de José vendê-lo. A mal parece ter se proliferado (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2022, p. 253).

Diante disso, Hubert Lepargneur nos ajuda a recolher o que é fundamental para esta reflexão. Ele vai reconhecer

no mito adâmico do Gênesis a vinculação da emergência do ser humano com a consciência moral e a culpabilidade. É o comer do fruto da árvore do bem e do mal que outorga o entendimento que permite a cultura e nos dilacera para sempre nas opções entre o bem e o mal. Esse é realmente o nascimento da dor como sofrimento humano, a tal ponto que mesmo fenômenos tão naturais quanto o trabalho, a dor do parto e a morte são explicitamente subordinados, na Bíblia, ao “pecado das origens”. “O que ocorreu com Adão e Eva? Tornaram-se seres humanos” (Kushner). Doravante a dor nunca mais foi a mesma (LEPARGNEUR, 1985, p. 98).

É interessante como a consequência do pecado de Adão e Eva, embora se pressuponha a liberdade de escolha antes da transgressão, acarreta aquilo que seja mais próprio do ser humano: não o pecado, mas a consciência de si, das circunstâncias, de sua fragilidade; ao comer do fruto proibido, eles se dão conta de si mesmos, tornam-se plenamente responsáveis e capazes de dar sentido. Porém, nesse caminho vem também uma ruptura, por onde entra o mal. Le Breton destaca a dor como sinal de uma falta:

Na tradição bíblica, a doença e a dor aparecem depois que Adão e Eva cederam à sedução da serpente e comeram o fruto da árvore do

conhecimento do Bem e do Mal. No começo, o mal é desconhecido, não existe nenhuma ruptura entre o homem e o mundo. O sofrimento é alheio ao Éden. Ao quebrar a unidade primeira, o homem conhece a fragilidade de sua nova forma de existência. A dor é uma consequência do advento da consciência (LE BRETON, 2013, p. 82).

Chama a atenção como, muitas vezes, as narrativas bíblicas associam a saúde humana à sua fidelidade aos mandamentos de Deus. Mas é preciso dizer que essa questão não é uma constante, muito menos é o que prevalece. Os males decorrentes da atitude perversa da pessoa parecem assimiláveis, mas e quando quem sofre é um justo? O caso de Jó desenvolve belissimamente a questão. Há inclusive toda uma discussão, seja no próprio livro de Jó seja no mito adâmico do Gênesis, a respeito da responsabilidade de Deus, porém não nos cabe tratar o tema neste momento. Mas a presença do justo ajuda a evitar uma má interpretação do pecado das origens. Se por um lado há uma solidariedade no que se refere à fragilidade que toda humanidade partilha, por outro lado não se pode achar que a tradição bíblica das origens aprova uma espécie de pecaminosidade hereditária. O próprio texto bíblico traz figuras exemplares como Henoc, Noé, Abraão, que rompem com essa lógica de desobediência (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2022, p. 254).

Com esses exemplos, objetiva-se mostrar como a busca por uma resposta ao problema do mal movimenta a fé e a criatividade dos povos e isso insere cada pessoa da comunidade numa cosmovisão que não pode ser desconsiderada no processo de terapia médica.

Como se pode perceber, de algum modo a dor ou a doença aparecem como somatização desse mundo simbólico trazido à tona pelas tradições (religiosas ou não), e como trabalharemos em seguida, o saber biológico sozinho muitas vezes não é capaz de curar. Não é rara a associação de um mal, uma doença, a uma transgressão moral ou religiosa, por exemplo. E poderíamos dizer que, em boa parte dos casos, numa dinâmica ocidental ao menos, temos a verdade do mito adâmico presente enquanto mentalidade: o sofrimento que procede de uma falta.

A teologia cristã, que terá lugar especial neste trabalho, vai propor uma chave de leitura para a dor a partir de uma decisão radical por parte de Deus. A fragilidade humana, consequência do pecado de Adão ou de qualquer outra situação, é assumida pela divindade e a visão de um Deus possivelmente sádico se faz impossível, como bem trabalha François Varone (2001), abrindo espaço para a imagem de um Deus que toma partido do sofredor. Ainda sem uma resposta lógica para o problema do mal, pode-se constatar que o Deus de Jesus é compassivo. Essa visão cristã se relaciona com as demais buscas de entendimento sobre a condição humana marcada historicamente pelo sofrimento, inclusive com os esforços feitos pelos profissionais da saúde frente ao encontro com os doentes. Além disso, uma autêntica visão cristã oferece algo entre a sabedoria das gerações passadas, que integravam a dor em sua cosmovisão, e o saber científico moderno: o que salva o ser humano não é nem o cultivo do sofrimento e nem sua completa eliminação.

Tudo isso ajuda a reforçar o que Le Breton tenta afirmar sobre o ser humano: vencendo fragmentações e reducionismos, ele mostra que na vivência da dor, o fisiológico não é o mais importante. Quando convida a enxergar a pessoa que sofre, e não apenas o seu organismo, David Le Breton está convidando todos os envolvidos no processo terapêutico a reintegrar o que a ciência médica moderna foi desintegrando: a história, a fé, a visão de mundo, as narrativas que marcam cada povo, consciente e inconscientemente. “A dor não é um fato fisiológico, mas um fato de existência. Não é o corpo que sofre e, sim, o indivíduo em sua totalidade” (LE BRETON, 2013, p. 47). Como veremos, considerar a história de uma pessoa não significa somente integrar mentalidades, mas também romper com elas para que a cura aconteça.

3 O CORPO PADECENTE SOB O OLHAR DOS PROFISSIONAIS DA SAÚDE

Na perspectiva narrativa de algumas tradições, como vimos, é possível que os males tenham saído de uma mesma “caixinha”, ou seja, que possuam uma causa comum, contada, trazida narrativamente. Dentre várias espécies de males, a dor e o sofrimento relacionados ao adoecimento é uma espécie a qual destacamos para trabalhar aqui, numa perspectiva clínica. Ainda assim, são vastas as espécies de doenças e dores. E, como queremos trabalhar na perspectiva do sofrimento, teremos em consideração as modalidades de adoecimentos que mais nos ajudem a alcançar o fim almejado, como é o caso das dores crônicas, por exemplo.

É importante deixar claro que, além do adoecimento em si, são as formas pelas quais os profissionais de saúde se aproximam da pessoa adoecida que nos interessam nesta pesquisa. Numa perspectiva do cuidado integral, deseja-se abordar a consciência multidimensional da dor trazida por esses profissionais. Queremos trabalhar, a partir de reflexões e relatos de profissionais da saúde, críticas feitas a respeito da formação clínica e que levam aos vícios no atendimento das pessoas, além de buscar pistas de como vencer o distanciamento com a pessoa do doente e suas questões. Existe uma práxis, esperada por parte dos profissionais da saúde que, embora se trate de uma perspectiva profissional, encontra inspiração no modo como o cristianismo é convidado a se relacionar com os doentes. Como veremos, o próprio modo de Jesus agir em relação aos que padeciam na carne nos oferece luzes nessa direção.

Para desenvolver o tema de acordo com o escopo do artigo, que é oferecer uma reflexão a partir da experiência dos profissionais de saúde referente à dor e ao sofrimento no cuidado de corpos padecentes, elegemos dois elementos que ajudam nessa reflexão. Um é a predominância da visão técnica que, se por um lado avança, na forma de se resolver problemas de saúde, por outro lado, tem tido dificuldades de olhar para a pessoa do doente, enxergando cada vez mais apenas um caso médico. E um segundo tema, relacionado ao primeiro, é a promessa da técnica moderna de eliminar toda dor e sofrimento da vida das pessoas (LE BRETON, 2013, p. 21). Esses dois elementos aparecem também como pano de fundo em grande parte das reflexões e relatos produzidos por profissionais da saúde.

Vemos que essas duas questões têm algo em comum: a desumanização de uma experiência fundamentalmente humana, conforme vimos na primeira parte do texto. Como se

demonstrou, os povos tradicionais, das maneiras mais diversas, embora sem solucionar o problema (afinal, sequer tinham esse objetivo), exprimiram como a vivência do sofrimento ao mesmo tempo que traz algo de mal também é o que os levava ao nível da consciência simbólica. E, se por um lado, não se pode resolver o tema da dor apenas na dimensão simbólica (não se pode dizer simplesmente que tudo é psicológico, por exemplo), por outro lado, não se pode atingir a felicidade suprimindo essa dor. Trata-se de uma experiência fundamentalmente existencial e por isso exige um tratamento multidisciplinar, na união de saberes, que inclua a cosmovisão e história da pessoa adoecida.

É nesse sentido que, em um debate promovido por profissionais da saúde no canal ADOR, em formato virtual devido à pandemia, o professor e pesquisador da Universidade Federal de São João Del Rei, Alexandre Silva, que também atua como enfermeiro, destacava a multidimensionalidade da dor. Nesse sentido, ele mostra como a dor física, com a qual ele lida profissionalmente no hospital, relaciona-se com a dor psíquica, social e espiritual, e que enquanto profissional da saúde, precisa estar atento a tais dimensões. Sua percepção de pesquisador e profissional da saúde confirma algo que aparece na base deste artigo, isto é, a necessidade de se trabalhar a dimensão da dor e do sofrimento dos doentes de um modo multidisciplinar. Mas para ter essa percepção mais ampla do doente, este precisa ser visto além de sua doença, precisa ser atendido como pessoa. É por isso que Alexandre Silva insiste no processo humano dentro da enfermagem que ele sintetiza, nesse mesmo debate, com as possíveis reações: o ver e não se importar com o sofrimento da pessoa (apatia), o ver o sofrimento da pessoa e “sentir muito” (ainda no nível da simpatia) e o deixar-se incomodar por esse sofrimento (passagem a empatia). Para ele, a empatia é uma habilidade necessária aos profissionais da saúde, mas, dentro de seu trabalho, busca ajudar tais profissionais a darem um passo além: o de se deixarem mover a fazer algo para a pessoa padecente (a compaixão) (ADOR, 2020).

Apesar de sua proposta ser muito sensata e oportuna, o próprio professor, em um artigo resultado de uma pesquisa do qual ele é coautor, na área da enfermagem, reconhece que

O saber e o fazer de enfermagem ainda se encontram fortemente impregnados pelo modelo biomédico, em que o atendimento à saúde do indivíduo se dá de forma fragmentada e impessoal. A causa desse problema está principalmente relacionada ao avanço tecnológico, o qual ao mesmo tempo em que traz avanços positivos no que tange a melhoria da promoção da saúde, prevenção e tratamento das doenças, torna cada vez mais o processo de cuidar em algo impessoal e mecanizado (SILVA, 2016, p. 2).

Dentro desse olhar multidisciplinar, é interessante perceber como que no campo da psicologia, também no que se refere à dor e ao adoecimento, a crítica vai nesse mesmo sentido. No artigo de Fábio Antônio Herrmann, *Psicologia, Doença e Destino*, a psicologia é colocada como um saber que faz reaparecer dentro da consciência médica aquilo que ela foi

perdendo no decorrer da modernidade. Segundo o autor, o mundo ocidental, dentro de todo seu aparato técnico, ao cuidar dos desafios médicos, acabou deixando excluído do processo o próprio ser humano (HERRMANN, 2006, p. 3). Ilustra bem essa crítica uma charge usada em alguns cursos de enfermagem. Nessa charge, a equipe médica dá as costas ao doente enquanto presta atenção à tela dos aparelhos médicos. Como foi dito, trata-se de uma charge, que exagera, mas que não deixa de expressar o que foi dito anteriormente por Silva e por Herrmann.

É por isso que, no campo da saúde, e fundamentalmente na formação dos médicos, denuncia-se uma formação muito apegada ao biológico e à tecnologia, baseada muitas vezes apenas em dados e exames, e que vai se tornando incapaz de olhar e ouvir a pessoa do doente. Herrmann, discutindo o modo moderno de encarar a doença, deixa transparecer que a medicina resolve um aspecto do sofrimento humano, mas peca ao achar que seu saber pode ser absolutizado. Trata-se, no desenvolvimento da cultura ocidental, de um processo de naturalização da doença em vez de atribuí-la à desobediência humana aos deuses. Então afirma: “Ao abandonarmos a relação entre pecado e doença, isto é, a ordem moral como causadora da doença, a medicina avançou e somos capazes, tanto quanto possível, de ter curadas nossas doenças”. E aponta o outro lado: “Mas a naturalização da doença traz como contrapartida, como complemento, a marginalização do homem como agente de sua própria doença, sendo parte viva e pensante da sua própria doença” (HERRMANN, 2006, p. 4-5). Podemos ver como essa percepção vai ao encontro da visão anterior do corpo, multidimensional e não simplesmente limitado pelo seu organismo. O modo como o ser humano se percebe e elabora sua percepção é decisivo. O corpo “encarna uma simbólica antes de representar uma biologia”, diria Le Breton (2013, 47).

Nesse sentido, faz-se imprescindível evidenciar como nos artigos que analisamos para esta pesquisa os escritores fizeram opção pelo método fenomenológico. Inclusive, na publicação digital feita pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, *Fenomenologia e escuta clínica*, o editorial faz questão de destacar a necessidade de uma postura aberta frente ao outro que está diante de si, no caso o adoecido, de modo que, antes de chegar com critérios deterministas, deixar que na relação com o paciente seja manifestado aquilo que precisa aparecer. Com certeza não se está dizendo que os profissionais da saúde deveriam abandonar seus laudos e técnicas para resolver tudo apenas no diálogo, mas é a insistência sobre o que está em jogo: uma pessoa inteira, e sua história é decisiva no processo de recuperação.

Além disso, é preciso distinguir que, dentro das áreas da saúde, o equilíbrio entre uma técnica mais acentuada no biológico e outra que tenha mais abertura ao relacional é algo que varia. Quando Ana Maria Feijoo, por exemplo, fala da postura da escuta do adoecido, na qual o terapeuta se deixa tocar pela presença da pessoa que está na sala (FEIJOO, 2019, p. 28), isso vale para todos os profissionais da saúde, e as críticas feitas, especialmente aos médicos, são perfeitamente válidas quando isso falta. Mas, por outro lado, a possibilidade desse encontro humanizado tem características distintas se colocamos lado a lado, por exemplo, um psicólogo e um médico clínico geral em pronto atendimento. Ou mesmo entre um médico

cirurgião na emergência de um hospital e o psiquiatra. Nesse sentido, há um apelo, ao qual temos voltado, que é a necessidade do trabalho ser realizado em equipes que privilegiem a diversidade de saberes.

Além disso, também, dissemos de nossa seletividade em relação aos tipos de doenças. Trabalhar focando em dores agudas provavelmente seria menos frutífero que nas crônicas, nas quais o sofrimento da pessoa vai se arrastando de hospital em hospital por anos. É de especial interesse, igualmente, dores relacionadas às doenças que levam ao definhamento da vida e que não haja nada o que fazer para salvar a pessoa a não ser administrar seus últimos dias para que sejam menos sofridos. E nesse ponto é fundamental que médicos, enfermeiros, fisioterapeutas, psicólogos e, por que não, pessoas que passam pelos hospitais fazendo visitas por motivos humanitários ou religiosos, trabalhem de modo integral-integrado.

No artigo *O convívio com a dor: um enfoque existencial*, escrito por Luciane Sanches e Magali Boemer, as autoras constataam que médicos e enfermeiros “buscavam, fundamentalmente, amenizar a dor física dos pacientes, enfocando-a como causa única de sofrimento, numa postura advinda de uma formação profissional relacionada ao modelo biomédico vigente no contexto hospitalar, que restringe a visão do adoecer” (SANCHES; BOEMER, 2002, p. 387). Para nós, essa constatação é de especial importância, tanto por conta das pessoas que a fazem (profissional da saúde, enfermeira) quanto pelo ambiente (ambulatório de dor de um hospital), também e fundamentalmente por causa da reflexão que essas pesquisadoras vão trazer em torno da postura dos profissionais da saúde diante da pessoa que padece.

Referindo-se à dor dos pacientes com os quais tivera contato, uma das autoras continua a fazer constatações interessantes que a guiam na pesquisa posteriormente e que vão ao encontro do que Le Breton trouxera numa perspectiva antropológica. A experiência da dor, por ser uma das experiências mais íntimas do ser humano, muitas vezes a coloca diante do drama do fracasso da linguagem, já que o outro jamais poderá ter consciência justa do que o padecente está sentindo (LE BRETON, 2013, p.40). Somado a isso, ele também destacava dificuldades por conta de personalidade e cultura diante, especialmente, das dores crônicas: os preconceitos dos pacientes e dos médicos dificultavam ainda mais a comunicação de ao menos parte da dor. A depender da postura do médico, a dor era facilmente taxada como exagero ou simplesmente resolvida com uma alta quantidade de morfina (LE BRETON, 2013, p. 138-141).

Nessa dificuldade, para não usar uma palavra mais pessimista, em se comunicar a dor sofrida, a tecnologia médica e as ciências em geral estão sempre tentando criar meios que ajudem o profissional da saúde a ter uma noção mais próxima possível do que se passa com o doente. No entanto, dentro dos limites da própria técnica, uma boa dose de empatia se faz necessária nesses momentos, já que o relato verbal do paciente (e suas atitudes) são um dos meios mais básicos de se quantificar e qualificar a dor. No entanto, conforme as autoras percebem, havia “impaciência ou talvez despreparo por parte dos profissionais de saúde no que

se refere à dor, pois esse paciente é considerado como “queixoso”, “impaciente” (SANCHES; BOEMER, 2002, p. 387).

Diante dessa realidade, as autoras optaram por uma abordagem existencial para trabalhar seu tema que era analisar o fenômeno da dor na vida do doente, ou seja, “que é isto, o conviver-com-a-dor?”, e nessa linha seguiram também algo da fenomenologia de Husserl e especialmente Heidegger. Dentro da crítica de uma formação médica cada vez mais baseada no biológico associado à tecnologia, as autoras justificaram a escolha da fenomenologia, numa concepção heideggeriana, como possibilidade que mostra uma “visão diferenciada daquela das ciências naturais e experimentais e proporciona desvelar facetas da existência humana” (SANCHES; BOEMER, 2002, p. 388). E nessa linha da metodologia e objetivos, fica claro que nossa perspectiva de pesquisa é diferente das autoras do artigo que estamos comentando, já que elas queriam mostrar a experiência das pessoas padecentes enquanto o nosso é de trabalhar esse padecimento visto do ponto dos profissionais da saúde. Porém, o que tentamos evidenciar é a necessidade de se tornar o olhar sobre a dor alheia mais qualificado e eficaz no auxílio da cura ou alívio, e o texto de Sanches e Boemer nos tem ajudado a solidificar essa ideia, inclusive com elementos advindos de uma pesquisa feita no próprio campo que estamos em diálogo: o dos profissionais da saúde.

Nessa dinâmica, a de deixar que as coisas se deem na interação com os pacientes e ao mesmo tempo da habilidade da empatia, queremos trazer alguns exemplos desse mundo da dor, a partir da visão de enfermeiros. Dentro da perspectiva metodológica escolhida, as autoras se debruçaram sobre um modo de ser no mundo, sintetizando-o como *ser-pessoa-com-dor*. E nesse olhar, trouxeram falas que exemplificam algo da antropologia da dor que trabalhamos e nos abriram horizontes para a parte final deste trabalho, numa linha cristã do cuidado com o corpo padecente. E mais importante: elas nos oferecem conclusões que claramente vão ao encontro de nossa pesquisa.

Apesar de termos elegido apenas três exemplos, acreditamos que sejam singulares e nos ajudem a entrar nesse mundo da pessoa que precisa conviver com a dor. Num primeiro caso, vemos um dos estágios da dor que pode ser ou passageiro ou mesmo acabar de destruir a pessoa, que é a vontade de isolamento: “Tem dia que eu já levanto com aquele desânimo, sabe? Vontade de ficar sozinha...de chorar, sair correndo, sei lá, sabe? Ficar no mato, isolada... (Depoimento 10)”. Já num segundo relato, temos em evidência a dor em seu potencial de afetar as relações: “A dor me deixou impotente, me trouxe a separação do marido, a perda de afeto dos filhos... (Depoimento 5)”. E por fim, uma narrativa que, apesar de triste, é cheia de ternura, na relação consigo mesma e seu corpo: “Até pentear o cabelo... tem dia que a gente não consegue nem fazer isso. A gente tem que cortar mais curto pra ficar mais fácil. (Depoimento 1)” (SANCHES; BOEMER, 2002, p. 389-390).

É diante dessa realidade, com a qual enfermeiros se deparam diariamente, que a enfermeira Juliane Antunes também traz contribuições fundamentais a partir de sua experiência. Sua fala parte da regra de ouro: “é preciso tratar do outro como a gente gostaria de ser

tratado”, considerando ainda que presenciar o sofrimento alheio sem empatia ou compaixão mostra que algo está errado na formação e atuação do profissional. Nesse sentido, em contraposição ao exemplo de alguns médicos que Le Breton cita porque seus preconceitos não lhes permitirem ver a dor dos pacientes, Juliana Antunes afirma categoricamente a necessidade de se acreditar na dor do outro, e essa credibilidade precisa ir além das aparências. Segundo ela, é somente a partir desse olhar que é possível elaborar o diagnóstico de enfermagem, realizar intervenções e estabelecer uma comunicação mais efetiva com outros profissionais numa perspectiva clínica. Inclusive, segundo ela, esse olhar diferenciado, com empatia, ajuda que os demais profissionais também tenham um olhar mais qualificado com a dor do outro (ADOR, 2020).

A fala da enfermeira traz, com os exemplos bem vivenciais do dia a dia da enfermagem, aquilo que foi dito aqui de modo mais elaborado enquanto pesquisa acadêmica. A atenção à pessoa doente ajuda fazer seu sofrimento menor, ajuda até na eficácia dos procedimentos técnicos, apesar de todo comprometimento de sua saúde física, e cita como exemplo que “às vezes a dor do paciente está naquele lençol que está todo engravunhadinho ali, e que dói quando você está muito tempo deitado”. E então conclui: “para isso, é preciso escutar” (ADOR, 2020).

É interessante como que tanto no que se refere à credibilidade à dor do paciente (LE BRETON, 2013, p. 156) quanto a atenção às suas necessidades já aparecem como exemplos dados por Le Breton. Um homem, à beira da morte, apela: “Chamo a enfermeira, dizendo-lhe que estou com dor; ela me diz ‘estou indo’ e não vem. Isso aumenta o sofrimento” (LE BRETON, 2013, p.36). Isso nos revela uma realidade global. A empatia, e mesmo o passo à compaixão, precisam ser trabalhados como parte da formação dos profissionais da saúde. Mas como isso pode ser ensinado? Na perspectiva do trabalho conjunto entre os saberes, cremos que a teologia pode colaborar nessa reflexão.

Dentro da fala de Josiane Antunes, para concluirmos essa parte, damos destaque à sua percepção como profissional no que se refere à dor crônica. Ao falar desse sofrimento, ela destaca como a dor persegue a pessoa por anos e está intimamente ligada à questão social, cultural e mesmo econômica do paciente. E nesse contexto, para dar uma verdadeira atenção à pessoa ali padecente, é preciso deixar que essa realidade surja no acompanhamento (ADOR, 2020).

Esses relatos que destacamos trazem realidades recorrentes na rotina dos profissionais da saúde e nos ajudam a avançar na reflexão do tema. Embora não tenhamos trazido numerosos relatos, a seleção e combinação dos que foram citados, tendo em vista sua importância e recorrência, ajudam-nos na composição desse lugar em que se relacionam pessoas padecentes e profissionais da saúde. A empatia ocupa um lugar central, tanto para com os doentes quanto para com os que têm a missão de cuidar desses que *são-pessoas-com-dor*. Fica evidenciada a necessidade de avançar na humanização do processo de cuidados clínicos, reconhecendo que o lidar com a dor vai muito além do biológico, tocando toda a existência da

pessoa. Em oposição a uma formação muito fixada no técnico e no biológico, “é importante que o profissional de saúde entenda que ele precisa compartilhar, ainda que por momentos, do mundo pessoal da pessoa-com-dor, o mundo de sua autorrealização, para, só então, ter condições de compreendê-la nesse mundo” (SANCHES; BOEMER, 2002, p.393).

4 A TEOLOGIA E O SABER CLÍNICO: UM DIÁLOGO POSSÍVEL

Como se pode perceber, nosso trabalho é feito num sentido interdisciplinar, promovendo interfaces entre distintos saberes que, conjuntamente, têm condições de ajudar o ser humano em situações de padecimento. Conscientes de que o mal se manifesta das mais diversas formas e que, a doença é uma dessas formas, mostramos que ela tem distintas espécies, além de ter elencado situações que nos ajudam na reflexão principal deste trabalho. Além disso, mesmo abordando o olhar sobre a pessoa do doente na perspectiva dos profissionais da saúde em geral, demos destaque à figura do enfermeiro como paradigma em nossa reflexão final, especialmente na interface com a teologia cristã. Cada profissional, no exercício regular e responsável de sua função, é chamado a esse gesto formidável de se colocar em atenção ao outro que carece de sua presença. E aqui elegemos o gesto profundo dos profissionais da enfermagem que se repete em sua atuação diária: o de prostrar-se diante da pessoa doente e cuidar dela.

Nesta parte do trabalho, a teologia cristã e sua concepção do corpo, dá vida à reflexão que deseja colaborar para que o contato entre os profissionais da saúde e a pessoa adoecida seja o mais humanizado possível. Talvez isso possa ser fácil de alcançar em situações mais comuns e leves, mas é exatamente nas experiências de fronteira para a compreensão humana da vida e do sofrimento que uma boa formação integral se faz imprescindível. Por mais essencial que seja o cuidado técnico e químico, não se pode prescindir da presença humana ao lado do doente. As pessoas que lidam diariamente com essa realidade sabem que “uma palavra amiga ou uma mão na frente, a presença junto à cabeceira da pessoa doente são os mais eficazes dos antálgicos, ainda que não sejam suficientes” (LE BRETON, 2013, p. 14). E, exatamente por conta dessa importância, é que se precisa ter atenção para que a presença junto ao doente lhe torne o momento menos sofrido, já que uma palavra inadequada pode ter o efeito inverso.

A teóloga alemã Dorothee Sölle, em sua significativa obra *Sofrimento*, traz-nos diversas contribuições nesse caminho que cada ser humano faz desde que se entende como tal. E um dos temas que ela trabalha em sua obra é o processo de elaboração do sofrimento que cada pessoa e, fundamentalmente, as pessoas que se encontram em situação delicada de saúde, passam. Se Le Breton nos ajudava a estar conscientes da falência da linguagem diante da dor do outro, acentuando seu caráter íntimo, Sölle nos ajuda a ver que há um caminho que a pessoa padecente faz, na elaboração de seu sofrimento, desde um primeiro momento de negação e isolamento até o de tentativa de expressão (SÖLLE, 1996, p. 79-82). O modo como a pessoa elabora sua dor, com revolta ou integrando sua experiência, por exemplo, faz com que esse processo seja com maior ou menor sofrimento, e é desse processo que muitos profissionais da saúde acabam sendo as primeiras e mais próximas testemunhas.

Diante dessa realidade, o profissional da saúde, embora não seja um ministro religioso e nem tenha estudado para esse fim, não pode ignorar o apelo existencial que ecoa da ferida humana e clama por sentido. Se, por um lado, o médico ou enfermeiro não tem a obrigação de distribuir conselhos espirituais aos doentes, por outro lado, não se pode ignorar sua responsabilidade e compromisso com a pessoa do doente que deposita em suas mãos não só sua doença, mas sua vida. Viktor Frankl abordou essa questão em um texto denominado *Direção de almas médica e pastoral* (2003, p. 295-300), evidenciando o fato do médico ser chamado a dizer algo diante da situação do doente que vai além de seu saber técnico. E nessa perspectiva, os distintos saberes precisam trabalhar de modo integrado, auxiliando-se.

Um pouco mais perto de nós, o estudo publicado na revista *Cogitare Enfermagem*, a respeito da percepção da equipe de enfermagem sobre a espiritualidade nos cuidados de pacientes terminais, ajuda-nos a compreender o desafio. O estudo reconhece a espiritualidade como estratégia importante para lidar com a doença e seus efeitos, inclusive amenizando o sofrimento não só do paciente, mas também de seus familiares. No entanto, em relação à “abordagem profissional ao paciente quanto à espiritualidade diante da morte, percebeu-se que existe um despreparo ao lidar com tal aspecto do indivíduo. O despreparo é percebido naquilo que os participantes falam e deixam de falar” (SILVA, 2016, p. 2-4). Ou seja, o estudo deixou claro como os profissionais da saúde não se sentem preparados além da perspectiva biomédica; sentem-se limitados para lidar com essas situações difíceis e existenciais que acompanham o seu trabalho profissional. Apesar disso, os próprios profissionais consideram essencial que os enfermeiros tenham em sua formação esse aspecto da vida, integrando inclusive a espiritualidade, para que uma assistência integral seja possível. Por esse motivo, em um outro estudo realizado com alunos de medicina e enfermagem, identificou-se a importância do trabalho em equipes multidisciplinares para casos assim, tão delicados (COSTA; POLES; SILVA, 2016).

De fato, não é fácil o acompanhamento de pacientes que sofrem de dores crônicas ou que estejam em estado terminal. Não só nesses casos, mas em muitos outros, existe um exercício exigente e necessário por parte dos profissionais da saúde. O profissional, na busca de humanização no atendimento, precisa se esforçar para, de algum modo, participar do mundo do doente, sob pena de beirar à violência, caso deixe de fazer. Um dos casos interessantes que Le Breton trouxe em seu livro sobre a dor foi o de uma africana que engravidou e teve seu filho na França. Originária de uma tribo em que o parto é vivenciado como um rito, em que a dor tem seu lugar, por conta de sua peridural ela não conseguiu sentir que o parto estivesse completo. O seu sofrimento era diante da ausência da dor, comum nesse momento fundamental da vida (LE BRETON, 2013, p. 171). Aqui se pode deixar registrado que um alívio da dor, que desconsidere o mundo próprio da pessoa, não elimina o sofrimento.

Outro caso que também se relaciona à dor, à cosmovisão da pessoa e a outros elementos existenciais foi contado por um médico mexicano, durante um almoço. Ele trazia a situação de uma mulher que, tendo ficado grávida em sua juventude, foi obrigada pelo marido a abortar. Embora tudo tivesse sido realizado perfeitamente, do ponto de vista da técnica

médica, sua consciência a acusava constantemente levando-a a conviver com uma dor moral intensa, tornando-se para ela impossível entrar numa igreja e permanecer aí mais que dez minutos. Sentia-se suja demais para estar naquele espaço. Depois de um tempo, essa mulher desenvolveu um câncer de mama.

Em um primeiro momento, um olhar biologicista poderia simplesmente dizer “não tem nada a ver uma coisa com a outra”. Mas, como vimos com Le Breton, mais que um bioquímico, o corpo é antes um mundo de sentidos, um simbólico. E nele, tudo está interligado. No processo de elaboração de sua dor/doença, quando a pessoa se pergunta “Por que isso me acontece?”, seria possível a mulher da segunda história acima não ligar sua culpa por conta do aborto com o câncer que lhe acomete, sintomaticamente nas partes fundamentais da mulher que se torna mãe? Dizer para essa mulher, durante a visita do oncologista ou do enfermeiro, que o que ela vive não tem nada a ver com a história de sua vida, ao invés de consolar, pode se estar matando de vez aquela pessoa. Inclusive, após o diagnóstico médico declarar que tal mulher teria apenas mais dois meses de vida, sob muita dor, ela passou por um processo de reconciliação consigo mesma e dentro de sua fé. Vivendo tal experiência, o médico que narrava essa história dizia que essa mulher pôde viver quase um ano a mais e levar as dores de seu câncer de um modo que quase não se podia falar de um efetivo sofrimento.

Por isso que Herrmann nos recordava em seu artigo que a psicologia vinha provocar na medicina a recuperação de algo perdido: a importância de se pensar a doença dentro da história do indivíduo (2006, p.5). E, nas palavras de Le Breton sobre o caso acima, da mulher mexicana que abortou, pode-se dizer que “a dor é uma metáfora que cristaliza então na carne a parte ruim da existência. Usada como uma punição que estanca uma culpa mais ou menos consciente” e ainda, a dor como um meio derradeiro “de restaurar um amor desfalecente (...), ela é, com frequência, misturada a um quadro pessoal de fracassos que se repetem” (LE BRETON, 2013, p. 189). Ainda nessa perspectiva, trabalhamos suficientemente na primeira parte do artigo a relação da dor e do sofrimento com uma falta. Não se trata, como dissemos, de reforçar isso na hora de atender o doente terminal, mas é preciso considerá-la para ajudar a pessoa a se libertar.

São situações assim que exigem dos profissionais da saúde, e também das pessoas que cuidam dos doentes por motivação humanitária-religiosa, uma sensibilidade evoluída e capaz de evitar que o sofrimento leve o doente a uma existência desgraçada. E essa sensibilidade é possível porque solidariamente partilhamos a capacidade de padecer. Esteja a explicação no mito adâmico ou em algum outro, o que importa é essa capacidade de viver o *pathos* em todas as suas dimensões, e no caso, na perspectiva da dor, é que podemos nos compadecer com a dor do outro. É por isso ainda que, caso a ciência cumprisse sua promessa de eliminar do mundo do homem toda dor e sofrimento, faria com que ele caísse numa apatia desumanizante, cuja consequência não seria outra que deixarmos de ser gente. Sölle vai dizer, numa dimensão social do sofrer, sobre o olhar indiferente de quem vive uma vida alienada em relação à injustiça que causa miséria na vida das pessoas (SÖLLE, 1996, p. 49-51). Quem não tem

a sensibilidade necessária irá passar pelo corredor da vida, do hospital, sem se deixar tocar por nada nem ninguém.

E nessa metáfora do corredor do hospital, que é algo bem concreto, é que gostaríamos de trazer a perspectiva cristã do corpo como uma chave teológica de leitura e ilustração dessa realidade. Ao contrário do que se faz pensar tantas vezes, o cristianismo não é uma religião que se oponha ao corpo. Pelo contrário, para o cristianismo “o corpo é caminho de Deus”. E não é à toa que um dos elementos marcantes, constituinte das memórias mais antigas de Jesus, é sua atividade “terapêutica” pelas aldeias da Galileia (SCHILLEBEECKX, 2018, p. 174); e o fato de curar corpos diz algo: o corpo é importante para o cristianismo (GESCHÉ, 2009 p. 43). Nesse sentido, o corpo tem algo a nos dizer dentro da experiência cristã. Isso começa desde a encarnação, perpassa toda a vida de Jesus, em seus atos e palavras, e tem sua expressão na cruz, como sinal de que o amor vai até às últimas consequências. Deus nos oferece seu corpo de muitos modos, e Jesus nos alerta que assim como na eucaristia, no irmão (adoecido, inclusive) encontramos como que sua extensão (GESCHÉ, 2009 p. 40). É por isso que na tradição cristã “o serviço aos sofredores, especialmente aos doentes, foi sempre considerado como obra da compaixão cristã; isso diz respeito tanto a médicos, enfermeiras, como a administradores de hospitais ou simples visitantes” (LEPARGNEUR, 1985, p. 175). E nessas atividades, são fundamentais as reflexões em torno da espiritualidade, como formação para o adequado serviço como “ministros do corpo de Cristo”.

Além de toda riqueza da encarnação e suas fundamentais consequências, maravilhosamente trabalhada no artigo de Adolphe Gesché, nos ajuda na correta compreensão da visão cristã do corpo olhar para o modo de Jesus atuar diante daqueles que encontrava pelo caminho, no corredor da vida. Mesmo sem fazer propriamente uma análise exegética aprofundada, é possível destacar que na atividade benfazeja de Jesus, junto com sua mensagem religiosa de salvação, estava ali presente sua atuação para aliviar o sofrimento das pessoas diante das mais variadas dores que a miséria lhes causava naquele tempo e lugar.

Além de alguns milagres mais simples, de sofrimento pontual, e podemos destacar aqui a febre da sogra de Pedro, cujo relato, segundo Edward Schillebeeckx, foi conservado, dentro das funções narrativas dos milagres, pelo simples fato de realmente ser uma memória histórica de Jesus e relacionada a Pedro (SCHILLEBEECKX, 2018, p.183), é possível perceber que Jesus passava aliviando o sofrimento de pessoas que padeciam cronicamente com alguma doença. E nesse ponto, é preciso prestar atenção à sensibilidade de Jesus em enxergar a pessoa inteira, sua história e seus medos, e não apenas a doença (as pessoas não eram mero objeto de cura). Os atos de exorcismos e curas de Jesus precisam ser entendidos dentro da perspectiva do seu anúncio: o seu objetivo era a salvação da pessoa inteira, por meio da fé em Deus que ele busca evocar com seus gestos, e não apenas uma única dimensão da sua existência (SCHILLEBEECKX, 2018, p. 190-192).

No decorrer da história podemos constatar duas tendências de se encarar a realidade corporal do ser humano que estão presentes ainda hoje na sociedade. Uma que acentua a

dimensão física demasiada e isoladamente, a ponto de desconsiderar a pessoa em sua integridade, ou o oposto, a que tende a desconsiderar a corporeidade na história da salvação pessoal. Olhando para Jesus, no entanto, percebemos que uma coisa não deve anular a outra, havendo, pelo contrário, um complemento para que a atividade benfazeja seja de cuidado integral da pessoa humana. A salvação, tanto no sentido mais religioso quanto no sentido antropológico, é algo que de alguma forma perpassa misteriosamente a dor, e por não ser uma realidade fácil de compreender, como já chegamos a dizer, no decorrer da história tivemos muitas interpretações que se distanciaram muito de um sentido possível e aceitável.

Dentro do cristianismo, prevaleceu muitas vezes a ideia de que o corpo, além de não ser algo importante, precisava sofrer rumo à salvação. Sölle nos fala de uma perspectiva masoquista do cristianismo que, ao extrapolar o sentido da cruz em seu centro, esquece que o que salva não é a dor, mas sim o amor (SÖLLE, 1996, p. 168-170). Por conta desse esquecimento, desenvolveu-se por séculos, e ainda hoje se pode ver esse pensamento, a ideia de que é preciso promover a dor no corpo, além daquelas que já nos acontecem naturalmente. É nessa perspectiva que se chegou a fabricar instrumentos, como os silícios, para que a pessoa pudesse se mortificar e assim participar do sofrimento de Cristo e então, só assim, também participar de sua ressurreição. O incentivo dessa linha, de uma teologia sádica, vai tirando a pessoa humana cada vez mais do centro (SÖLLE, 1996, p. 9).

Por outro lado, temos uma modernidade que, após promover um divórcio entre a cosmovisão da pessoa e o que acontece em seu corpo, anuncia a possibilidade de se extirpar toda dor e todo sofrimento da vida. Essa postura é tão desumanizante quanto a primeira. Se não é razoável a promoção de um dolorismo masoquista, e mesmo sádico, que perverte a visão do Deus de Jesus Cristo, também não é nada razoável tirar da pessoa humana sua capacidade básica e constituinte que é a de padecer e dar sentido ao que padece. Tirar da vida toda possibilidade de sofrimento é gerar pessoas desumanizadas, apáticas, insensíveis ao que lhe passa na própria vida e, conseqüentemente, ao que se passa na vida dos outros (SÖLLE, 1996, p. 49). Pessoas que fogem da dor a qualquer custo são capazes de passar pelo corredor da vida, verem alguém caído a ponto de morrer, e seguirem adiante como se isso fosse normal e não lhes tocasse.

Faz-se importante deixar esclarecido que não é qualquer dor que deve fazer parte da existência humana. Há dores fruto do pecado, da corrupção, das estruturas que precisam ser erradicados. No século passado, escreveu Affonso Romano: “Aqui jaz um século (...) em que se pisou na lua e que se morreu de fome”. É inaceitável que neste século alguém, ao final, venha escrever “aqui jaz um século em que se pisou em marte”, como tem sido demonstrado na nova corrida espacial, “e ainda se morreu de fome”. Há espécies de dores intoleráveis, como a que o estado ainda hoje causa em tantos cidadãos por conta de sua cor e sua pobreza. Porque, além do modo contraditório de se tratar o corpo em si, há também a contradição que faz distinção entre corpos, quando uns valem mais que outros.

Mas neste trabalho, sem desconsiderar haver questões ligadas à prática do poder público que também levam à dor e aumentam o sofrimento, e se repita, um sofrimento que pode e precisa ser evitado e exterminado, nossa pesquisa quer ajudar a refletir sobre esse sofrimento que acompanha misteriosamente a existência, do qual se faz consciente e se busca meios de significá-lo.

E nesse caminho, formas dualistas de encarar o corpo e o padecimento acabam sendo recorrentes exatamente por serem um mistério que nunca se poderá resolver. Seria como resolver o problema do mistério de Deus. Mas, ao mesmo tempo, temos condições de perceber que certas falas, e aí poderíamos citar, mais que os profissionais da saúde, pessoas que costumam visitar doentes por motivação religiosa, ao quererem consolar o adoecido, trazem afirmações completamente distorcidas, tanto teologicamente quanto sociologicamente, capazes de levar ao conformismo social frente ao descaso do poder público com a saúde.

François Varone trabalha bem o tema, insistindo que a salvação em Jesus se dá pela sua entrega completa, revelando o rosto de um Deus bondoso e não por meio de uma expiação sacrificial em que o culpado é substituído por uma vítima para satisfazer a ira de um Deus malvado (VARONE, 2001, p.162). Tudo isso é importante dizer porque se, por um lado, o olhar unicamente técnico do médico não colabora para o cuidado integral do doente, por outro lado, uma leitura cheia de equívocos teológicos, dos quais todos nós participamos tanto como vítimas quanto como causadores, pode, em vez de alívio, levar mais sofrimento para a pessoa que vive uma dor que por si já é difícil de suportar.

Por isso, considerando a multidimensionalidade da dor e a necessidade de cuidar da questão de modo interdisciplinar, tanto as pessoas religiosas, os ministros que visitam os doentes por motivação religiosa, quanto os que ali estão por conta de sua profissão, precisam de uma melhor formação. Em uma das pesquisas anteriormente citadas, como conclusão, os próprios pesquisadores reconheceram a importância da “inclusão do tema espiritualidade nos currículos das instituições de nível superior e técnico em enfermagem”. E com certeza, a teologia pode contribuir nessa formação dialogal, de modo que essa abordagem seja “efetuada de maneira segura, ética, preservando os valores morais do indivíduo e promovendo a saúde nos aspectos biopsicossociais e espirituais” (SILVA, 2016, p. 6).

A dor humana, por ser essencial na constituição da humanidade, precisa ser elaborada. O modo como se elaboram as coisas que se passam nesse processo, pode aumentar ou amenizar o sofrimento. Não é questão de suprimir, a não ser as dores sem sentido como as de tantos irmãos que padecem no mundo por causa da injustiça. Mas então, o processo de elaboração integra vários aspetos da vida, e não só a objetividade biológica da dor. Inclusive, Dorothee Sölle nos recorda que “uma das tradicionais formas de autoformulação está hoje como que soterrada: a oração” (SÖLLE, 1996, p. 85). E cada ator, cada profissional, e cada crente, tem a possibilidade de, em parceria, ajudar o ser humano a passar pela experiência da dor. Não se trata de resolver o problema. Nem mesmo Deus nos deu a resposta para o sofrimento humano, deixando tudo explicado. Mas ao olhar para Jesus Cristo, pode-se perceber a postura

divina diante do ser humano que sofre: Deus não é o carrasco, não poderia ser jamais, então o lugar que ele pode ocupar é o de estar ao lado, compadecendo-se (SÖLLE, 1996, p. 153). A solidariedade surge como uma resposta importante, uma postura necessária, eficaz e que faz parte do modo como o profissional de saúde, na sua profissão, é chamado a ser. Em suma, um apelo: é preciso enxergar a pessoa.

CONCLUSÃO

Este artigo buscou, a partir de uma compreensão de ser humano que o considera em sua integralidade, refletir a respeito da dor e do sofrimento, destacando seu caráter multidimensional. Nesse sentido, chama-se a atenção de que o olhar dos técnicos da saúde seja capaz de perceber o sujeito do adoecimento, não o deixando escondido por detrás de sua estrutura puramente biológica.

As críticas apontadas pelas ciências sociais coincidem com boa parte dos estudos realizados pelos próprios agentes e pesquisadores da área da enfermagem, confirmando o apelo a uma formação que permita ajudar o doente na elaboração da sua dor, de modo articulado com sua história de vida. É pelo corpo que se estabelece as relações com o mundo, e isso não se dá apenas de modo mecânico, mas simbólico-existencial.

Diante disso, a teologia cristã, que por sua natureza está sempre ressignificando a importância do corpo em seu meio, mostra-se como parceira no diálogo entre os saberes na busca de ajudar a pessoa humana com o mistério da dor. Como foi visto, de diversos modos a humanidade tentou explicar o mal, e mentalidades marcadas pela culpa ganharam destaque, e permanecem ainda hoje. Essas mentalidades não podem ser desconsideradas no processo terapêutico. Os profissionais da saúde, e outras pessoas que visitam e cuidam dos doentes por compaixão, devem atuar de modo que o padecente não sofra como um desgraçado, mas que descubra também ali, um sentido na vida.

REFERÊNCIAS

- ADOR. *O papel do enfermeiro no cuidado do paciente com Dor*. YouTube, 17 de setembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZvD9HYuQJTI&t=1437s>.
- Arquivos do IPUB online. *Fenomenologia e escuta clínica*, v. 1., n. 1, 2019.
- COSTA, Álvaro Percinio; POLES, Kátia; SILVA, Alexandre Ernesto. *Formação em cuidados paliativos: experiência de alunos de medicina e enfermagem*. Scielo Brasil, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/9w9TtLpg3DsbQ3ChkDcK5Xj/?lang=pt>
- FEIJOO, A. M. L. C. *Dor, sofrimento e escuta clínica*. Em Arquivos do IPUB online, v. 1., n. 1. (2019), p. 22-34 (v1n1a03.pdf (ufrj.br)).
- FRANKL, Viktor. Direção de almas médica e pastoral. In: FRANKL, Viktor. *Psicoterapia e sentido da vida*. São Paulo: Quadrante, 2003.
- GESCHÉ, Adolphe. A invenção cristã do corpo. In: GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul. (Orgs.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Ed Loyola, 2009. P. 35-79.

LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. São Paulo: Papirus, 2003.

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

LEPARGNEUR, Hubert. *Antropologia do Sofrimento*. Aparecida-SP: Santuário, 1985.

HERRMANN, Fábio Antônio. Psicologia, Doença e Destino. In: QUAYLE, J.; LÚCIA, M. C. S. de (org.). *Adoecer: as interações do doente com sua doença*. 2. ed. São Paulo: Atheneu, 2006.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “O que é o Homem?” – Um itinerário de Antropologia Bíblica. Brasília: Edições CNBB, 2022.

PROSA FILOSÓFICA COM ALDINETO MIRANDA. *Pensar o Corpo com David Le Breton*. YouTube, 6 de outubro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pWV_XAfAAi8&t=180s

SANCHES, L. M.; BOEMER, M. R. O convívio com a dor: um enfoque existencial. Em Revista da escola de enfermagem da USP, n. 36, v. 4 (2002) (SciELO - Brasil - O convívio com a dor: um enfoque existencial)

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus, a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.

SILVA, Brenner Santo et al. *Percepção de equipe de enfermagem sobre espiritualidade nos cuidados de final de vida*. Cogitare Enfermagem, 2016. Disponível em: [percepção equipe enfermagem.pdf](#)

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

VARONE, F. *Esse Deus que Dizem Amar o Sofrimento*. 2. ed. Aparecida-SP: Santuário, 2001. Tradução: Pe. José Augusto da Silva.

Reconciliados em torno do corpo da vítima que se doa: comunidades eclesiais católicas e batizados(as) LGBT+

Jerfferson Amorim de Souza¹

Resumo: Com base na Teoria Mimética de René Girard e sua influência na Teologia de James Alison, este trabalho quer analisar a relação entre as comunidades eclesiais católicas e os (as) católicos (a) LGBTQIA+ onde se verificam mecanismos de exclusão. Assim, analisamos como as pessoas homossexuais são caracterizadas nos documentos do magistério pontifício à luz do mecanismo expiatório de exclusão de vítimas girardiano. Consequentemente, apresentamos uma intelecção desse mecanismo expiatório a partir das vítimas para reimaginar as pessoas homossexuais na doutrina católica em vista da superação da fraternidade violenta.

Palavras-chave: Teoria Mimética. Mecanismo expiatório. Corpo eclesial. Vítimas. Comunhão.

INTRODUÇÃO

A Teologia católica contemporânea caminha nos passos de Jesus Cristo em meio a diversos desafios que interpelam a reflexão teológica e o modo de iluminar a vida a partir da fé. A realidade presente sempre se torna um campo fecundo para o itinerário teológico. Se compreendemos que a vida humana em seu conjunto de relações sociais, econômicas, culturais, políticas e ecológicas é realidade tocada por Deus e por isso Palavra de Deus, não cessará de haver interpelações que ajudem a Teologia e as comunidades de fé a discernirem a passagem de Deus na história.

Como um dado da realidade contemporânea temos a emergência de movimentos de afirmação das identidades sexuais. As comunidades eclesiais católicas encontram-se ora em diálogo fecundo, ora em conflito com aquela parcela de batizados que se descobrem LGBTQIA+. ² Pastoralmente, o encontro (ou desencontro) entre a comunidade eclesial e os batizados LGBT+ têm sido um lugar fecundo (ou traumático) para aqueles e aquelas que se veem na aventura de encontrar uma resposta iluminada pela fé para esse fenômeno social e eclesial. Teologicamente, a emergência de comunidades de católicos LGBT+ que desejam viver sua fé sem renunciar à sua orientação sexual, torna-se um campo fecundo para voltarmos

1 Mestre em Filosofia e Ciências Sociais pela Universidad Jesuita de Guadalajara (ITESO), bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte-MG e bolsista de Iniciação Científica do CNPq (2020-2021) no Grupo de Pesquisa “As Interfaces da Antropologia na Teologia Contemporânea” da FAJE, sob orientação do Professor Doutor Geraldo Luiz De Mori.

2 Para esta pesquisa levaremos em consideração que as pessoas gays, lésbicas, bissexuais, transgêneros (podendo incluir pessoas travestis, transexuais), queer, intersexuais e assexuais são pessoas que podem ter relações sexuais com parceiros ou parceiras do mesmo sexo. As categorias são sempre uma tentativa de dizer a realidade que é sempre mais diversa e plural, o que torna difícil conceituar todas as experiências humanas. Em todo caso, de agora em diante, o termo poderá ser substituído por LGBT+ ou apenas pessoas homossexuais.

àquela pergunta sempre dinamizadora da reflexão teológica: o que Deus quer comunicar às comunidades eclesiais, e à humanidade, a partir das pessoas LGBTQ+?

Este trabalho deseja analisar a relação entre a comunidade eclesial católica e os católicos LGBTQ+, naqueles contextos em que atuam mecanismos de expulsão ou alguma forma de culpabilização das vítimas, à luz da teoria mimética de Girard e das contribuições teológicas de James Alison. O itinerário proposto partirá da exposição de alguns elementos-chave da teoria mimética de René Girard: a caracterização da vítima, sua relação com a comunidade e a crise sacrificial (parte 1). Com esses elementos, veremos como as pessoas LGBTQ+ são caracterizadas ou imaginadas no magistério pontifício (parte 2) à luz do mecanismo vitimário. Nosso ponto de análise é situado ao lado das vítimas, ou seja, dos católicos (as) LGBTQ+. Recolheremos os elementos centrais dessa doutrina para repensá-la à luz de outros documentos do magistério pontifício objetivando abrir possibilidades para reimaginarmos as pessoas homossexuais (parte 3) na doutrina católica em vista da superação dos mecanismos de exclusão e de uma fraternidade fechada e geradora de vítimas.

1 A TEORIA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD: A ANTROPOLOGIA DO DESEJO HUMANO

Girard propõe uma compreensão acerca das relações humanas e dos mecanismos de violência comunitária a partir de uma análise do sagrado e dos ritos sacrificiais. Tendo como ponto de partida essa relação, ele constrói sua Teoria Mimética ou, em outras palavras, sua compreensão acerca do desejo humano. Conforme James Alison (ALISON, 2011, p. 35), Girard descobriu que os seres humanos não desejam linearmente e sim segundo o desejo do outro. Todo desejo é triangular, porque é sustentado ou sugerido pelo desejo de outro, que funciona como mediador ou modelo. O elemento central dessa análise é que essa forma de relação fundada no desejo de outro é a causa dos conflitos humanos.

A superação dos conflitos se dá mediante a unânime formação espontânea de um grupo contra um outro que é expelido ou excluído (ALISON, 2011, p. 35). O mecanismo de expulsão funciona como um apaziguador das relações conflituosas fundadas no desejo. Uma vez que o grupo encontra um outro capaz de concentrar a violência do desejo em disputa, essa expulsão gera a ordem e a paz social. Vale salientar que esse outro sobre o qual recai a violência é uma vítima substitutiva, como acontece nos sacrifícios religiosos.

Essa vítima está geralmente à margem, quase excluída, fazendo com que os laços que a poderiam identificar com o próprio grupo sejam muito frágeis. Ela, ademais, não tem a capacidade de retaliar a violência sofrida, o que põe fim à propagação da violência. Depois da expulsão, essa vítima é reconhecida como sagrada, pelo efeito pacificador gerado ao redor de seu corpo sacrificado. Em outras palavras, o sacrifício da vítima possibilita a construção e sustentação da ordem social e o estabelecimento de um ponto final na escalada da violência intracomunitária.

Para que este mecanismo seja válido, é necessário que os participantes não reconheçam o que de fato está acontecendo: a participação de todos no conflito pela forma distorcida do desejo humano e a natureza supostamente culpável ou perigosa daquele/a que é escolhido/a como vítima a ser expulsa. Identificam-se três momentos na teoria mimética de Girard (ALISON, 2011, p. 36-38): o do desejo imitativo que desemboca na escalada do conflito, a expulsão reparadora que impede que essa violência se alastre de forma indeterminada sobre qualquer outro membro do grupo e, por último, a descoberta do mecanismo que está por trás da expulsão, que é a cumplicidade de todos na violência que gera vítimas expiatórias.

Conforme Girard (GIRARD, 1998, p. 385), o mecanismo expiatório é a base de surgimento dos ritos que tentam reproduzir no nível cultural-religioso o mecanismo capaz de trazer a paz ao grupo. Esse mecanismo é importante por colocar um freio às formas de violência intracomunitárias que podem colocar em perigo a sobrevivência de qualquer grupo humano. Nas antigas formas de organização comunitária, os ritos, o sagrado, têm essa função social. Sempre que esse mecanismo se vê ameaçado, a crise sacrificial se aproxima e outro mecanismo de unanimidade excludente será levantado para suprir a necessidade de garantir a paz. Consequentemente, serão erigidos novos deuses e altares.

Com estes elementos introdutórios passamos a considerar três aspectos chave na teoria de Girard que nos ajudarão no percurso deste trabalho: a caracterização da vítima, a vítima e sua relação com a comunidade e a crise desencadeadora do mecanismo expiatório.

1.1 A CARACTERIZAÇÃO DA VÍTIMA

Para falar da caracterização da vítima, precisamos entender o que Girard está propondo a partir de sua análise dos ritos sacrificiais. Para o autor, há uma relação intrínseca entre os sacrifícios rituais e a violência nas sociedades humanas. Os ritos religiosos que imolam vítimas são, para o autor, a tentativa de reprodução cultural de um mecanismo ordenador e pacificador da sociedade: os ritos reproduzem o fenômeno social do tratamento da violência intracomunitária (GIRARD, 1998, p. 27).

Ao imolar uma vítima no culto, a comunidade atua como uma unanimidade violenta que sacrifica uma vítima específica. Mesmo que ela não seja a causa imediata do conflito social, a vítima imolada apazigua a comunidade, porque ao seu redor todos os conflitos presentes na comunidade se associam e a violência que poderia destruir a comunidade tem um único destinatário. A violência latente nos diversos conflitos sociais é extirpada com a vítima imolada. Como vítima substituta, ela se torna o alvo do rancor, da ira e da fúria de todos, sua morte devolve o bem-estar coletivo construído sobre a falsa ilusão de que a vítima era, de fato, culpada de algo. Este é o ponto chave: a vítima imolada põe fim à violência que poderia se alastrar, porque ela é inocente.

O culto funciona como uma instituição importante nas sociedades, porque institui um modo comunitário e religioso de lidar com as desavenças, rixas, ciúmes e disputas entre próximos tão comuns nas sociedades por conta do dinamismo mimético do desejo humano.

A existência dos ritos sacrificiais atua socialmente permitindo um espaço sagrado no qual a violência pura pode ser exercida sobre uma só vítima e não transborde por força de contágio espalhando-se nas relações sociais e colocando em risco a vida de toda uma comunidade (GIRARD, 1998, p. 27). Nesse sentido, os sacrifícios nas sociedades em que está presente são um instrumento de prevenção e luta contra a violência impura (GIRARD, 1998, p. 30).

A vítima cataliza todas as formas de violência latentes nas relações humanas que podem estar presentes na convivência social. Quando esse mecanismo entra em crise, ou seja, quando a vítima substitutiva já não é o catalisador da violência, esta tende a se espalhar. “Assim, os próximos que sacrificavam juntos vítimas terceiras e se poupavam mutuamente, agora poderão reconhecer um ao outro como a vítima a ser sacrificada” (GIRARD, 1998, p. 60). A crise do sacrifício é a crise das diferenças: a violência cresce e pode se expandir indistintamente porque já não se reconhece uma diferença que separe a violência pura (própria do rito) e a violência impura (de fora do rito, contra os próximos) em uma comunidade (GIRARD, 1998, p. 67).

Conforme Girard, “todos os povos têm tendência para rejeitarem, sob um pretexto ou outro, os indivíduos que escapam à sua concepção do normal e do aceitável” (GIRARD, 2002, p.45). O que caracteriza a vítima é que ela é de antemão vista pelos que compõem essa unanimidade como culposa ou perigosa, ou seja, um mal que precisa ser combatido. Não se trata apenas da formação de vítimas rituais a serem assassinadas, o que também não está excluído, mas em diversas formas de violência dirigidas contra uma pessoa ou um grupo por algo que a torna excepcional diante da comunidade.

Há traços preferenciais de seleção vitimária no mecanismo de eleição das vítimas. Esses traços determinam os fenômenos de exclusão e podem ser aqueles e aquelas que representam nulidades sociais: pessoas sem abrigo ou família, enfermos, doentes mentais, velhos abandonados (GIRARD, 2002, p. 102). Em última análise, são escolhidos em virtude de não suscitarem represálias, ou seja, não serem capazes de vingança e neste sentido são o ponto final da escalada de violência. São elas, por exemplo, os menores, os órfãos, as prostitutas, os moradores de ruas, os imigrantes e refugiados, as pessoas LGBTQIA+, entre outros.

1.2 A VÍTIMA E A COMUNIDADE

Com os pressupostos da caracterização da vítima, podemos avançar para considerar algo sobre sua relação com a comunidade, aquela que forma a unanimidade excludente que atuará sobre a vítima expiatória. A vítima escolhida para cumprir o papel de vítima substituta possui laços muito frágeis com a comunidade ou, a partir do momento em que é escolhida, passa a possuir laços frágeis. A vítima deixou de ser um membro da comunidade “*como-os-outros*” (GIRARD, 1998, p. 338).

Como afirma Alison (ALISON, 2011, p. 49), a vítima geralmente é alguém portador de alguma espécie de deficiência física ou mesmo alguém que possua um destaque excessivo no grupo. São pessoas de “exceção” (GIRARD, 2002, p.45), como os profetas do Antigo

Testamento. Ela não pode ser identificada diretamente como parte do grupo, ou seja, *um-de-nós*, porque o mecanismo que atua na expulsão requer que se mantenha um certo tipo de diferença que torne a vítima como repulsiva e não identificada plenamente com o grupo, o que garante o mecanismo de expulsão do *todos-contra-um*.

É interessante notar que a exterioridade da vítima é importante porque ela se situa em uma fronteira até certo ponto ideal. No âmbito ritual, a vítima pertence por sua exterioridade à comunidade e ao sagrado (GIRARD, 1998). Ela realiza a passagem da violência à ordem pacificadora. Ela pertence ao mundo dos humanos e ao mundo do sagrado ao mesmo tempo. Vale salientar que sua sacralidade se verifica nos efeitos provocados por sua morte: a paz e a ordem social garantidas uma vez que os conflitos convergem para ela.

1.3 O MECANISMO EXPIATÓRIO

Para aclarar, o mecanismo expiatório vamos nos deter em sua caracterização. Por mecanismo, Girard entende “a natureza automática de um processo e seus resultados” (GIRARD, 2002, p. 45). O exemplo que ele evoca é o modo como os envolvidos no ciclo vitimário não compreendem que estão inseridos nele e participam cegamente reproduzindo um comportamento violento e excludente. Assim, são quase que conduzidos por uma dinâmica que os leva pela mão, sem que isso signifique a perda de responsabilidade dos envolvidos no processo.

Dito isso, passamos à compreensão básica acerca do desejo humano. O modo do ser humano desejar é mimético, pois deseja a partir do desejo do próximo. “O próximo é o modelo de nossos desejos” (GIRARD, 2002, p. 26). Não é que aqueles objetos que o outro deseja são desejados por nós, mas que o objeto que o outro deseja se torna nosso objeto de desejo, porque tal objeto é desejado por outro. Essa forma humana de desejar chamada de desejo mimético é a causa de conflitos de rivalidade.

As rivalidades miméticas podem se tornar em fontes de violência, pois podem conduzir os seres humanos a se desconsiderarem mutuamente, a roubarem os bens uns dos outros, a subornarem suas mulheres e até mesmo a chegarem ao assassinato (GIRARD, 2002, p. 28). Uma vez que a inveja, o ciúme e o ódio se instalam, elas conduzem a uma uniformização que gera identidades e semelhanças, já que os envolvidos nos conflitos se odeiam mutuamente (GIRARD, 2002, p. 29). Eles se tornam sócias, gêmeos da violência na forma de se odiarem (GIRARD, 1998, p. 104).

O modo de desejar humano pode ser a causa de rivalidades em disputa. Quando as disputas se agravam, elas podem se tornar potencialmente fonte de ameaça de toda a comunidade humana, pois a lógica que impera é a lógica do *todos-contra-todos*. O mecanismo atua tanto em sua gestação como na formação de uma unanimidade excludente. Quando um mesmo objeto é desejado por duas pessoas, a frustração ultrapassa a vinculação com o objeto desejado e se volta contra a outra pessoa em questão. Neste ponto, os envolvidos se tornam antagonistas. Quanto mais eles desejam se diferenciar, mais eles se identificam. A identidade

se cumpre no ódio ao outro, ao antagonista, o que os tornam idênticos (GIRARD, 2002, p. 29).

Como a animosidade já atingiu níveis que superam a vinculação com o objeto desejado, a violência interna transforma os antagonistas em uma espécie de multidão indifferenciada, ou seja, a violência pode se propagar e eleger qualquer escândalo ou pessoa para ser o alvo do impulso violento. Neste ponto, qualquer outra situação que surja ao redor do antagonista pode fisgar seu interesse. O adversário inicial perde seu posto e qualquer outro adversário que emergja em um conflito superior ao inicial, pode se tornar o alvo da fúria violenta (GIRARD, 2002, p. 40-41).

Aquele conflito que for mais polarizador tenderá a reunir todas as ânsias em disputa. Neste momento, toda a comunidade está mobilizada contra um mesmo indivíduo ou grupo humano (GIRARD, 2002, p. 42). “Uma vez atingida a unanimidade, a multidão vira-se contra a vítima que emerge do processo e rejeita qualquer troca. Passou a hora das substituições e soou a da violência unânime” (GIRARD, 2002, p.44). A vítima é escolhida pelo próprio mecanismo mimético e passa a substituir todas as outras possíveis vítimas que cada membro da multidão poderia ter escolhido se tivesse passado tudo de outro modo (GIRARD, 2002, p. 43-44).

1.4 RELEVÂNCIA DA TEORIA MIMÉTICA NA INTERFACE COM A TEOLOGIA

Nas sociedades contemporâneas as formas de transferência e de tratamento da violência passam por outros mecanismos, especialmente aqueles que incluem a racionalização da violência e da vingança através dos mecanismos estabelecidos pelos sistemas judiciais (GIRARD, 1998, p. 35-36). A rigor, onde os mecanismos culturais desapareceram, os tribunais judiciais assumiram um papel especializado na administração dos conflitos sociais.

Em todo momento, no plano social, estamos lidando com mecanismos de transferências coletivas não ritualizadas da violência (GIRARD, 2002, p. 197-198), pois o dado religioso e seus ritos já não ocupam um lugar central em nossas sociedades. Quando os mecanismos de transferência coletiva da violência são acionados, o bode expiatório volta à cena forjando unanimidades que se voltam contra uma determinada classe de pessoas em um dado contexto social.

A expulsão do grupo não se dá somente pela violência física. Em nossas sociedades, em que o mecanismo do bode expiatório poderia soar como evidente, ele se refina em formas mais sutis e especializadas como podem ser a violência psicológica podendo avançar nas relações sociais e nas relações mais íntimas (GIRARD, 2002, p. 198). “Os bodes expiatórios pululam por todo o lado onde grupos humanos procuram se fechar numa identidade comum” (GIRARD, 2002, p. 198).

A descoberta do mecanismo vitimário permitiu a René Girard reler as Escrituras judaico-cristãs e identificar nelas a novidade da relação entre Deus, as religiões e as vítimas. O

Antigo e o Novo Testamentos apresentam Deus que se coloca ao lado das vítimas (ALISON, 2011, p. 52). Esse mecanismo terá sua revelação plena em Jesus Cristo, a partir de sua paixão, morte e ressurreição. A ressurreição presenteia a humanidade com um novo dinamismo, no qual a vítima é assumida por Deus. Emerge desse fato um questionamento que perpassa o cristianismo desde todos os tempos: com a Ressurreição de Jesus, o Crucificado, poderá a vítima falar de Deus?

Isso permite a James Alison propor uma antropologia teológica e uma soteriologia compatíveis com a salvação em Jesus Cristo, lida em chave de superação do mecanismo expiatório de formação de vítimas nas sociedades humanas. A implosão do mecanismo vitimário e o que Jesus Cristo nos revela sobre Deus, sobre ele mesmo e sobre a humanidade e as relações humanas é um caminho de novidade.

A revelação é o processo de descoberta iluminando quem Deus realmente é, um processo que é, contudo, subversivo à compreensão culturalmente desenvolvida sobre o que os humanos entendem por si, e por sua vez é constitutiva de uma nova identidade sobre o que os humanos são, no sentido de se tornarem algo novo. Todavia, essas coisas são reveladas como processo de aprendizado cujo desenvolvimento gera a capacidade de ver a mesma realidade de uma perspectiva inteiramente diferente (ALISON, 2011, p. 127).

Essa descoberta ao mesmo tempo metodológica, epistemológica e teológica orienta as opções de nossa pesquisa. Primeiro nos leva a considerar que para iluminar essa realidade, podemos nos colocar do lado das vítimas para compreendê-las desde o lado de lá. Colocarmo-nos do lado da vítima, no caso dos LGBTQ+, significa cruzar para o lado das pessoas homossexuais, “transgredir” o que a tradição nos apresenta acerca de quem são elas e como deveríamos avaliar seus atos. Requer viver o encontro e tentar recolher suas alegrias e angústias. Além disso, também implica escutar o que de dentro da própria tradição eclesial já está sendo dito em vista de compreender a partir de outras bases a inteligência do fundamento doutrinário.

Esse exercício implica o compromisso com a nossa própria fé e com a Tradição. Não significa desfazer-nos do caminho trilhado até aqui, mas reconhecer a pluralidade de experiências e expressões que com criatividade tentam oferecer mais elementos para enxergarmos a vida dos cristãos e cristãs hoje.

2 PARA CARACTERIZAR AS PESSOAS HOMOSSEXUAIS: DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO PONTIFÍCIO À LUZ DO MECANISMO EXPIATÓRIO

Como o mecanismo expiatório pode ser lido nos fenômenos de discriminação, exclusão, racismo, podemos analisar a relação entre os LGBTQIA+ católicos e as comunidades eclesiais a partir desse mecanismo. O que entra em jogo é o modo como um determinado grupo elege seus deuses, erige seus altares e escolhe suas vítimas a serem imoladas, com base

em um sentido de pertencimento ao grupo que, unido por laços comuns, sejam eles quais forem, servem para forjar uma unanimidade violenta que não reconhece a si mesma como participante de um mecanismo que destrói outras vidas.

Esse mecanismo se caracteriza por um conjunto de processos automáticos, daí que os envolvidos não são cientes de sua participação no conflito que desencadeia a geração de vítimas. A consequência é a formação de uma fraternidade excludente ou de uma comunidade de exclusão. Pode parecer contraditório afirmar que se trata de uma fraternidade *excludente*. Contudo, será fácil entender que aqueles que pertencem ao grupo e não se reconhecem em um dinamismo dessa natureza atuarão pelo refinado sentido de fraternidade e de defesa da identidade grupal que desejam preservar. Por comunidades de exclusão entendemos aquelas comunidades que reforçam a sua identidade a partir da afirmação de traços que as constituem, especialmente em oposição aos “de fora”, inimigos a serem combatidos e/ou exorcizados a todo custo, porque colocam em xeque ou ameaçam a identidade do grupo.

Queremos agora propor um exercício que tenta, à luz do mecanismo vitimário, considerar como as pessoas homossexuais são imaginadas na doutrina eclesial católica a fim de reconhecer elementos do mecanismo expiatório: como a vítima é caracterizada, qual a sua relação com a comunidade e, nisso, apresentando o modo de atuação do mecanismo. Faremos tal percurso analisando alguns textos do magistério pontifício recente. Traçamos como linha divisória o que se disse sobre o tema a partir da Declaração *Persona Humana*, de 1975, até nossos dias.³ Nossa escolha temporal é motivada pela forma como o tema aparece de modo claro e sistemático nesses documentos do último quarto do século passado até hoje em vista das transformações sociais e do questionamento sobre o modo de se compreender as relações sexuais e a sexualidade humana, com seu impacto sobre a moral sexual católica.

2.1 DA DECLARAÇÃO *PERSONA HUMANA* (1975) AO *RESPONSUM AD DUBIUM* (2021)

Em 1975, a Congregação para a Doutrina da Fé publicou a Declaração *Persona Humana*, sobre alguns pontos de ética sexual. Nesse documento, distinguem-se, de certa forma, os atos e a tendência homossexual. Afirma-se que os atos homossexuais são intrinsecamente desordenados, não podem receber aprovação, são depravações e rejeição a Deus (n.8). Para justificar essa posição, o texto afirma que são atos contrários ao sentir do povo cristão, que não podem ter justificação moral. Sua justificativa é que não são naturais e são contrários aos ensinamentos bíblicos oriundos da exegese dos textos de Rm 1,24-27, 1Cor 6,10 e 1Tm 1,10.

3 Vale salientar que a tentativa da Igreja Católica de dar uma resposta ao tema está inserida no contexto social no qual o questionamento sobre o caráter patológico da homossexualidade ganhou terreno e as pessoas LGBTQ+ passaram a se constituir como grupo social e político capaz de construir novas narrativas acerca de suas vidas e práticas. Tudo isso tem redundado em um redimensionamento da compreensão da homossexualidade para além da patologização como atestado pela Organização Mundial de Saúde que retirou a homossexualidade do Código Internacional de Doenças, em 17 de maio de 1990.

No ano de 1986, a mesma Congregação para a Doutrina da Fé emitiu a *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o Atendimento Pastoral das Pessoas Homossexuais*. Nesse texto, retoma-se a distinção entre ato e tendência homossexual já presente no anterior. Contudo, aqui se afirma que, não apenas os atos homossexuais são desordenados, mas que a inclinação é uma tendência a um comportamento mau do ponto de vista moral, o que a torna objetivamente desordenada (n.3). Considerando a perspectiva natural, o texto afirma que somente no matrimônio o uso da faculdade sexual pode ser moralmente reto e que, portanto, o comportamento homossexual é imoral. Ele impede a autorrealização e a felicidade humana (n.7). Em termos bíblicos, além dos textos acima citados, acrescenta-se a exegese de Gn 19,1-11 e Lv 18,22; 20,13. Assim, o texto afirma que há uma continuidade entre a Sagrada Escritura e a Tradição na interpretação da homossexualidade (n.8).

Seguindo essas interpretações, em 1992, foi publicado o *Catecismo da Igreja Católica*. Nos números 2.357-2.358, o texto declara:

A homossexualidade designa as relações entre homens ou mulheres, que experimentam uma atração sexual exclusiva ou predominante para pessoas do mesmo sexo. Tem-se revestido de formas muito variadas, através dos séculos e das culturas. A sua gênese psíquica continua em grande parte por explicar. Apoiando-se na Sagrada Escritura, que os apresenta como depravações graves, a Tradição sempre declarou que “os atos de homossexualidade são intrinsecamente desordenados”. São contrários à lei natural, fecham o ato sexual ao dom da vida, não procedem duma verdadeira complementaridade afetiva sexual, não podem, em caso algum, ser aprovados. Um número considerável de homens e de mulheres apresenta tendências homossexuais profundamente radicadas. Esta propensão, objetivamente desordenada, constitui, para a maior parte deles, uma provação. Devem ser acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza. Evitar-se-á, em relação a eles, qualquer sinal de discriminação injusta. Estas pessoas são chamadas a realizar na sua vida a vontade de Deus e, se forem cristãs, a unir ao sacrifício da cruz do Senhor as dificuldades que podem encontrar devido à sua condição.

Como se pode notar, o texto incorpora e resume nos dois números aquilo que os textos anteriores vinham apresentando acerca da homossexualidade. Por se tratar de um ato intrinsecamente desordenado, o número 2.396 do *Catecismo* lista que as práticas homossexuais estão entre os pecados gravemente contrários à castidade.

A problemática reaparecerá nas *Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais* (2003) da Congregação para a Doutrina da Fé. Ao tratar sobre a possibilidade de reconhecimento legal das uniões civis entre pessoas do mesmo sexo, o texto apresenta objeções ligadas à reta razão (n.6), à realidade biológica e

antropológica (n.7), social (n.8) e jurídica (n.9). Trata especialmente de retomar o que o texto chama de a verdade natural do matrimônio. Na perspectiva bíblica (n.3), os seres humanos foram criados homem e mulher em vista da complementaridade (Gn 2,7), o matrimônio implica a comunhão entre pessoas que requer a faculdade sexual (Gn 2,24) e a participação na criação (Gn 1,28). Assim, a complementaridade e a fecundidade são apresentadas como o plano bíblico do matrimônio. Em termos da lei natural, o texto afirma que não se pode equiparar as uniões homossexuais ao plano de Deus sobre o matrimônio e a família (n.4). Como os atos homossexuais são pecados graves contra a castidade, estão em contraste com a lei moral natural, ou seja, são imorais (n.5).

A questão das pessoas homossexuais aparece também na discussão sobre a admissão e formação daqueles que são candidatos ao ministério ordenado. Em 2005, a Congregação para a Educação Católica publicou a *Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras*. Em continuidade com os documentos anteriores, afirma-se que os atos e tendências são objetivamente desordenados, o que obstaculiza um correto relacionamento entre homens e mulheres. Assim, determina que não se pode admitir às ordens quem: “pratica a homossexualidade, apresenta tendências profundamente radicadas ou apoia a cultura gay”. Esses elementos serão retomados e ratificados nos números 199-201 do texto *O dom da vocação presbiteral* (2016) sobre a formação do clero publicado pela Congregação para o Clero.

Outro documento é a *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, sobre o amor na família, do Papa Francisco (2016). Nos números 250-251, o papa afirma que se deve desenvolver um cuidado pastoral para com as pessoas homossexuais, em vista de serem respeitadas e acolhidas em sua dignidade para superação de toda forma de agressão e violência (n.250). Ao mesmo tempo, reitera a visão da Igreja sobre os projetos de reconhecimento civil das uniões entre pessoas do mesmo sexo que não devem ser equiparadas ao matrimônio (n.251).

Por último, em 2021, a Congregação para a Doutrina da Fé publicou o *Responsum* a um *dubium* sobre a bênção de uniões de pessoas do mesmo sexo. No texto, afirma-se que a Igreja não tem o poder de abençoar as uniões entre pessoas do mesmo sexo, pois se trata de uniões que implicam a prática sexual fora do matrimônio, ou seja, fora da união indissolúvel entre um homem e uma mulher, aberta por si à transmissão da vida. Mesmo se tratando de um sacramental, conforme se expõe, as uniões não podem ser abençoadas, porque não são ordenadas ao desígnio do Criador e, neste sentido, Deus não abençoaria o pecado.

2.2 A NATUREZA CULPÁVEL OU PERIGOSA DA VÍTIMA: O PECADO

Como atestado na Teoria Mimética, a vítima precisa ser reconhecida como de natureza perigosa ou culpável. Os textos mais antigos analisados, anteriores ao ano de 1990, quando a homossexualidade deixou de ser compreendida como uma doença, categorizam os atos homossexuais como intrinsecamente desordenados e pecaminosos. Ao insistir nessa

categorização, as pessoas homossexuais tornam-se alvo de julgamentos e culpabilização nas comunidades eclesiais, porque o dado objetivo dos seus atos mancha a realidade ontológica de serem criados “naturalmente” para constituírem relações abertas ao tipo de complementaridade que só pode ser alcançado mediante a procriação.

Considerando o ciclo vitimário, o modo como os atos homossexuais são imaginados em termos de pecado é o que possibilita que este grupo seja tratado como pertencente à comunidade dos fiéis, mas não tão iguais aos demais como poderiam ser se não levassem o tipo de vida que levam. A prática sexual dos homossexuais católicos, entendida como vida de pecado, emerge como uma ameaça à identidade da comunidade eclesial fundada por uma concepção heterossexual dominante.

Pensar a sexualidade humana exclusivamente no âmbito da heterossexualidade tem consequências sobre os elementos que poderiam constituir o modo de vida dos cristãos católicos. Em termos de moralidade sexual, os cristãos católicos são levados a considerar como elementos próprios de seu modo de vida o valor da família nuclear formada por homem e mulher heterossexuais e filhos exclusivamente, a prática do celibato para os homossexuais, a continência sexual antes do matrimônio sacramental, a monogamia, entre outros.

Para funcionar, o mecanismo expiatório envolve a compreensão da lei natural e sua contrapartida bíblica, conforme os textos analisados. No que diz respeito à lei natural, parte-se de um pressuposto determinante, que tem dominado por séculos a compreensão da moral católica, que é a atração sexual natural (e sagrada) entre pessoas de sexos distintos e a finalidade procriativa do intercurso sexual. Como o dado natural reforçaria a sacralidade daquilo que na natureza foi colocado por Deus, então sacraliza-se a diferença biológica que abre a possibilidade da procriação. Fica sob suspeita o caráter natural da atração entre pessoas do mesmo sexo e os atos daí derivados são admitidos como pecado.

O caráter pecaminoso das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo possibilita a costura do mecanismo expiatório. Uma vez que são pecadores, os católicos envolvidos com esses atos têm sua pertença à comunidade de fé enfraquecida e questionada. Não são poucos os relatos de pessoas homossexuais que viram sua pertença eclesial negada ou alienada a partir do momento em que se descobriram homossexuais. Como já não são *um-de-nós* plenamente e a sua ação é uma ofensa a Deus, pecado, precisam ser retratados, convertidos e mudar de vida.

A experiência de muitas pessoas gays é aquela de uma Igreja que, de uma forma ou de outra, nos mata. Tipicamente, no discurso oficial, somos identificados como “eles”, como pessoas perigosas cuja característica mais notável não é possuir uma humanidade comum, mas possuir uma tendência para cometer atos considerados graves e objetivamente doentios (ALISON, 2010, p. 86).

Abre-se assim a possibilidade de se tornarem alvo de acusações, perseguições e refinadas táticas de agressão das mais variadas, quer psicológicas, quer físicas. Em nome de Deus, forma-se a unanimidade violenta, o *todos-contra-um (s)*. O que se vive na comunidade eclesial em termos de violência e exclusão, pode transbordar nas atitudes dos crentes nos posicionamentos na família, na sociedade e na política, como forma de preservar aquela identidade grupal ameaçada pelos “pecadores” que são contra Deus, a família, a tradição e a Igreja.

2.3 A VÍTIMA E A COMUNIDADE: O VÍNCULO BATISMAL

A questão das pessoas homossexuais e seus corpos têm se tornado em nossos dias um verdadeiro campo de batalha, um espaço de uma cruzada dos crentes do nosso tempo. Esses corpos são vistos como uma ameaça à moral, à família tradicional e aos costumes religiosos católicos. O objetivo de preservar a identidade do grupo reconhecido como autenticamente católico pode desencadear um mecanismo cego. Nesse mecanismo, a crise da família patriarcal e do modelo familiar tradicional pode ser interpretada como causada pela emergência da diversidade sexual. O mecanismo cego também fomenta que crentes compactuem com a eliminação daqueles e daquelas que representam uma “grande ameaça” à sua identidade.

Para que o mecanismo expiatório possa atuar e ser eficaz, é necessário que o vínculo com a comunidade não seja totalmente claro, aceito, ou mesmo seja fragilizado em relação ao grupo ou indivíduo que representa uma ameaça a ser extirpada. Se nos voltamos para o caso estudado, reconhecemos que o primeiro elemento importante nessa relação com a comunidade eclesial é que os católicos homossexuais são batizados e, portanto, membros da comunidade.

A porta de entrada dos fiéis à vida da Igreja é o processo de iniciação cristã e a incorporação na vida comunitária através do sacramento do batismo. Como afirma Taborda, o batismo é o sacramento da iniciação ao mistério de Deus que é Pai, no Espírito e no seguimento de Jesus Cristo (TABORDA, 2001, p. 111). Essa relação, como podemos atestar, fica fragilizada quando consideramos que a dinâmica potencial do pecado, fruto dos atos sexuais desordenados, emerge como o elemento que separa ou distingue os homossexuais católicos do resto da comunidade dos batizados formando um “nós” e um “eles” que é devastador.

No texto “O corpo e a reinvenção do corpo”, tratando sobre a sexualidade na perspectiva bíblica, Tolentino nos oferece uma leitura da tradição paulina enlaçando a realidade da sexualidade e do batismo que muito pode enriquecer aquilo que estamos querendo tratar. Vale a pena retomar a citação completa na qual afirma:

O Cristianismo podia oferecer a cada um uma nova consciência de si e a solidariedade real e simbólica de uma pertença comum. O Batismo, quer dizer, a decisão de colocar a sua existência sobre o senhorio de Cristo crucificado, pressupõe uma escolha pessoal e a aceitação de alternativas pelas quais o indivíduo, escolhendo o seu Deus, se escolhe a si mesmo, escolhe o seu corpo, a sua sexualidade, mantendo a

sua consciência individual (cf. 1Cor 7). Cada batizado reforça a sua singularidade por uma participação pessoal no mistério de Cristo. Ganha assim o sujeito uma irredutível afirmação. E isto vale para o homem e para a mulher. De fato, Paulo há de repetir as mesmas frases simetricamente para ambos os sexos (1Cor 7,2-4; 11,4-5). Tal reciprocidade de gêneros é um esquema desconcertante para o romano, para o grego ou o judeu (TOLENTINO, 2015, p. 147).

Toda discussão ou disputa em relação ao tema tratado se centra nos atos homossexuais ou no caráter de escolha dos mesmos, fruto de um desvio no plano originário de Deus que criou homem e mulher heterossexuais. Quando analisamos a questão à luz do mecanismo vitimário descobrimos aquilo que é o mais fundamental e pouco tratado na discussão sobre o tema: todos os envolvidos na questão haurem sua participação na vida eclesial do mesmo fundamento, que é a configuração a Cristo e a participação no corpo da Igreja pelo batismo.

O envolvimento no mecanismo expiatório, portanto, favorece: (1) que a comunidade dos seguidores de Jesus não seja capaz de se enxergar como participante de um mecanismo de exclusão violenta; (2) que, ao invés de construirmos comunidades de acolhida a partir da vida concreta das pessoas – a começar pelos batizados –, não nos reconheçamos como participantes de mecanismos de vida e de morte que enfraquecem nossa vida fraterna e nos tornam presas fáceis de ressentimentos e acusações mútuas; (3) que o mecanismo faz com que, diante da possível ameaça que representam aqueles e aquelas que se distinguem por algum traço característico de sua realidade sexual, percamos o fundamental de nossa existência cristã: a possibilidade de nos tornarmos próximos uns dos outros para a partir daí trilhar juntos caminhos de discernimento mais compatíveis com a realidade do Evangelho e com aquilo que apaixonada e surpreendentemente o próprio Deus vai entregando à humanidade a partir das novas formas de conhecer e dos avanços antropológicos, psicológicos, científicos e religiosos de nosso tempo; (4) que diante das adversidades de um contexto social marcado pela lgbtfobia, anunciemos a profecia nova de nossos corpos para enriquecer a lista de Paulo apresentada por Tolentino: a reciprocidade de gênero e de orientação sexual, que já não nos torna reféns das categorias sociais – nem judeus, nem gregos, nem homem nem mulher, nem escravo nem livre, nem hetero nem homo, nem bi, nem transsexual, todos seguidores (as) de Jesus.

Uma vez que apresentamos a forma como as pessoas LGBT+ são imaginadas na doutrina católica a partir de textos do magistério pontifício, tivemos a oportunidade de ler esses textos a partir da ótica do mecanismo expiatório. Nosso próximo passo é nos colocar do lado dos LGBT+ católicos para ousar novas possibilidades de intelecção de sua realidade e consequentemente haurir daí frutos para a vida das comunidades cristãs. Passaremos agora a trabalhar as bases que sustentam o modo como essas pessoas são caracterizadas nos textos analisados – a fundamentação bíblica e a lei natural – para reimaginar as pessoas homossexuais. Daremos esse passo a partir de outros textos do próprio magistério pontifício como

modo de colher em nossa própria tradição eclesial elementos para a superação da fraternidade excludente.

3 PARA REIMAGINAR AS PESSOAS HOMOSSEXUAIS: UM EXERCÍCIO DESDE A DOCTRINA ECLESIAL CATÓLICA⁴

Os documentos do magistério pontifício apresentam que os atos homossexuais são intrinsecamente desordenados. Segundo Confalonieri *et al* (2021, p. 9), ao analisar esses textos, nota-se que o ensinamento do magistério está fundado em dois argumentos sobre as pessoas homossexuais: a Sagrada Escritura e a lei natural. O nosso itinerário é ler esses pressupostos à luz do que a exegese contemporânea e a compreensão da lei natural podem oferecer no sentido de apresentar uma nova inteligência dos posicionamentos em conflito.

Apresentaremos esses pressupostos a partir de outros dois documentos do magistério pontifício que nos ajudam a arejar a compreensão acerca do tema. Nossa escolha é considerar que dentro da própria tradição eclesial católica é possível encontrar elementos que podem ajudar a ver os argumentos bíblicos e da lei natural com outras lentes. Os textos escolhidos são: o documento *Que é o homem?* (Sl 8,5) – Um itinerário de antropologia bíblica, da Pontifícia Comissão Bíblica e mais uma vez a *Exortação Apostólica Pós-sinodal Amoris Laetitia*, sobre o amor na família, do Papa Francisco (2016).

3.1 A HOMOSSEXUALIDADE À LUZ DO DOCUMENTO *QUE É O HOMEM?* (SL 8,5)

Em 30 de setembro de 2019, o presidente da Pontifícia Comissão Bíblica, o também prefeito da Congregação da Doutrina da Fé, o cardeal Luís Ladaria, sj, publicou o documento *Que é o homem?*. O texto foi publicado a pedido do Papa Francisco, desejoso de que a comissão se detivesse sobre a antropologia bíblica para oferecer à Igreja e ao mundo uma mensagem de luz e esperança fruto de uma exegese bíblica atualizada (BOVATI, 2020). O documento apresenta uma exegese contextualizada acerca do tema da homossexualidade nos números 185-195.

O texto da Pontifícia Comissão Bíblica se debruça sobre as perícopes de Gn 19,1-29, Lv 18,22 e 20,13, Rm 1,24-27, 1Cor 6,9-10 e 1Tim 1,10, que são os textos citados nos documentos pontifícios para justificar o caráter desordenado dos atos homossexuais. Esses textos são emoldurados por uma introdução e um conclusão. Na introdução, a primeira afirmação sobre a temática geral apresentada no documento é de que a Bíblia não fala de inclinação erótica para uma pessoa do mesmo sexo, mas apenas de atos homossexuais. Vejamos em linhas gerais a análise dos textos.

4 Originalmente, parte desta reflexão foi apresentada como uma comunicação no 33º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) com o título “*Responsum* sobre as bênçãos de uniões de pessoas do mesmo sexo: mais dúvidas, outras respostas” no fórum temático Gênero, religião e violências: questões contemporâneas, em julho de 2021. A reflexão aqui apresentada revisa, amplia, aprofunda e enriquece a comunicação supracitada, a ser publicada nos Anais do Congresso da SOTER de 2021.

3.1.1 EXEGESE DAS ESCRITURAS

O texto de Gn 19 é um dos mais utilizados para se referir ao pecado praticado no ato sexual entre pessoas do mesmo sexo, derivando daí a palavra sodomia, como uma alusão pejorativa ao comportamento sexual entre dois homens. O caminho percorrido pelo documento é apresentar como na tradição bíblica o pecado de Sodoma e Gomorra aparece caracterizado.

Na literatura profética há algumas alusões ao pecado narrado em Gn 19. Em Is 1,9 o profeta fala de Sodoma como a traição contra o Senhor; em Is 3,9 fala-se de uma conduta pecaminosa genérica; já Jr 23,14 compara Jerusalém a Sodoma e Gomorra, porque os profetas da cidade cometem adultério e são mentirosos, legitimam a má conduta dos malfeitores que não são levados à conversão pela pregação dos profetas; e Ez 16,49 denuncia o pecado de Sodoma: a soberba e a falta de cuidado com o pobre e o indigente. Assim, a tradição profética rotulou Sodoma como a cidade do mal (Dt 32,32-34).

O documento reconhece que há uma variação de interpretação que passou a prevalecer a partir do século II como uma leitura de 2Pd 2,6-10 e Jd 7. Esses textos levaram seus comentadores dos primeiros séculos a reconhecer no pecado de Sodoma uma prática sexual imprópria, a relação erótica entre pessoas do mesmo sexo. Contudo, se voltamos ao Antigo Testamento, no texto de Sb 19,13-17, confirma-se que a forma mais adequada de se ler a história de Sodoma é à luz da tradição profética: o pecado é a falta de hospitalidade com o estrangeiro, tanto na atitude dos compatriotas de Ló, que avançam sobre os migrantes, como no ato de impedirem que um compatriota, o próprio Ló, abrisse a sua casa a estranhos.

A mesma ideia está presente como pano de fundo de dois relatos evangélicos: Mt 10,14-15 e Lc 10,10-12. Nesses textos, Jesus fala sobre a rejeição aos enviados do Senhor. A rejeição do diferente, do estrangeiro necessitado e indefeso é o que aqui é criticado como o pecado de Sodoma, porque é o princípio da desintegração social, afirma o documento.

Em relação aos textos de Levítico, inscritos no contexto de um código legislativo, o documento afirma que somente aqui, no contexto do Antigo Testamento, pode-se verificar uma clara condenação aos atos homossexuais. A prática homossexual masculina estaria listada entre os pecados da bestialidade, do incesto e adultério a ser punido com a pena de morte. O texto discorre que o legislador de Levítico não fundamenta a proibição nem a punição. Postula, então uma hipótese, de que o autor bíblico pretende proteger e promover um exercício da sexualidade aberto à procriação e cuidando para que este ato seja registrado dentro de um casamento legítimo.

Quanto ao Novo Testamento, após apresentar uma exposição muito breve, o documento afirma que, conforme os textos de 1Cor 6,9-10 e 1Tim 1,10, a prática homossexual é uma falha grave para os cristãos das comunidades de tradição paulina. Detendo-se um pouco mais em Rm 1,26-27, o texto afirma que a prática homossexual é contra a natureza, pois contrasta com a realidade concreta dos corpos sexuais que têm em si uma diferença e finalidade, que não são reconhecidas nem obedecidas nas relações entre pessoas do mesmo sexo.

Após essa exposição, o documento tenta apresentar uma conclusão, que transcrevemos integralmente aqui:

Em conclusão, o exame exegetico realizado sobre os textos do Antigo e do Novo Testamento revelou elementos que devem ser considerados para uma avaliação da homossexualidade, em suas implicações éticas. Certas formulações de autores bíblicos, bem como as diretrizes disciplinares de Levítico, exigem uma interpretação inteligente que resguarde os valores que o texto sagrado pretende promover, evitando repetir literalmente o que também traz consigo dos traços culturais da época. A contribuição das ciências humanas, junto com a reflexão de teólogos e moralistas, será indispensável para uma adequada exposição do problema, apenas esboçado neste Documento (*Que é o homem?*, n.195).

Não entraremos no mérito de considerar se a exegese dos textos do Antigo e do Novo Testamento apresentada no documento expõe da melhor forma o tema sobre os atos homossexuais na tradição vétero e neotestamentária. Há vários estudos recentes que levantam mais dúvidas e não chegam a conclusões tão claras ou negam que a Bíblia afirme o caráter contranatural ou grave das relações entre pessoas do mesmo sexo no Levítico e na tradição paulina.⁵ Contudo, queremos salientar que o documento [*Que é o homem?* oferece uma leitura, ao menos, prudente e nos permite levantar uma questão: haveria uma identidade plena entre o que nós compreendemos como homossexualidade hoje e aquilo que se afirmou acerca de atos homossexuais no contexto bíblico?

O documento evoca a necessidade de considerar o valor dos textos bíblicos sem incorrer em uma leitura literal. De igual modo, pede a ajuda das ciências humanas, de teólogos e moralistas para uma adequada compreensão acerca do problema em questão. O que vemos, portanto, em nossa conclusão acerca da fundamentação bíblica sobre a questão da homossexualidade é que, se o texto da Pontifícia Comissão Bíblica apresenta que a prática homossexual era vista como uma falha grave ou contranatural, conforme a exegese proposta para os textos do Antigo e do Novo Testamento, o mesmo documento deixa em aberto a questão do horizonte do autor bíblico em relação ao contexto sócio-histórico e mentalidade do que o autor compreende por atos homossexuais e mesmo por inclinação erótica entre pessoas do mesmo sexo, como afirmado na introdução do documento.

Há, portanto, um vazio ou hiato que separa a mentalidade do autor bíblico da mentalidade contemporânea e que o documento não chega a tocar. Como afirmam Lawler e

5 Em seu estudo, Confalonieri *et al* (2021) afirma que o texto de Levítico provavelmente condena e pune o incesto e o adultério entre homens, ao invés da homossexualidade masculina. Em relação aos textos paulinos, os estudos concluem que é impossível dizer se o autor bíblico está falando das relações consensuais não abusivas entre homens. Em todo caso, seria impossível extrair normas éticas de possíveis suposições exegeticas. CONFALONIERI, Luca Badini *et al*. *Christian Objections to Same Sex Relationships: An academic assessment*. Wijngaards Institute for Catholic Research, 2021. Disponível em: < <https://www.wijngaardsinstitute.com/wiki/christian-objections-same-sex-unions-academic-assessment-report/>>. Acesso em: 19 jun. 2021.

Salzman, na atual compreensão da exegese bíblica, “não basta que a Escritura indique uma determinada posição moral para que essa posição continue tendo validade atemporalmente” (LAWLER; SALZMAN, 2012, p.36). É preciso sempre um diálogo que inclua a Bíblia, a tradição cristã e a experiência humana contemporânea, o que precisa levar em consideração o que hoje compreendemos como sendo a noção de sexualidade e atividade sexual.

Verificamos que, no próprio processo de transmissão da mensagem das Escrituras, não há uma total continuidade em relação ao que a exegese afirmava sobre a homossexualidade.⁶ A interpretação corrente sobre o texto de Gn 19 não foi transmitida literalmente ao contexto dos evangelhos e das cartas como o pecado da homossexualidade e sim como o pecado da falta de hospitalidade. A primeira interpretação somente passou a vigorar a partir do século II, como afirma o documento.

3.2 MATRIMÔNIO, RELAÇÕES SEXUAIS E FECUNDIDADE À LUZ DA *AMORIS LAETITIA*

O segundo aspecto que queremos retomar é o próprio ensinamento papal acerca da finalidade das relações sexuais e do matrimônio. Embora não estejamos no âmbito de discussão acerca das uniões civis ou de bênçãos de uniões entre pessoas do mesmo sexo, tratar do tema do matrimônio, da sexualidade, das relações sexuais e da fecundidade é importante, porque nele se expressa a compreensão dos documentos do magistério eclesial acerca da lei natural. Como vimos, ela é um pilar da compreensão dos atos homossexuais como intrinsecamente desordenados.

Conforme a *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia*, publicada em 2016, após o Sínodo da Família, o Papa Francisco, no número 36, reconhece que o fim unitivo do matrimônio, a saber, o convite a crescer no amor e o ideal de vida mútua, ficou ofuscado pela ênfase quase exclusiva no dever da procriação. Retomando o texto da *Gaudium et Spes* 50, o romano pontífice também afirma, no número 178, que, para aqueles que não podem ter filhos, o matrimônio não foi instituído somente em vista da procriação conservando seu valor e legitimidade como comunidade e comunhão de toda a vida. Ainda no número 181, o papa acrescenta que outro modo de viver a fecundidade do amor é contribuindo na sociedade.

Estas afirmações enriquecem a compreensão do ensinamento papal acerca da finalidade do intercuro sexual e do matrimônio indo além da visão procriativa para se enriquecer com o aspecto unitivo. Já Pio XI, na encíclica *Casti connubii*, de 1930, afirmava que o matrimônio é lugar de amor conjugal e intimidade. O matrimônio, visto na perspectiva da harmonização da vida e como intercâmbio e partilha mútuos (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 68), tem como propósito primário, “que marido e mulher ajudem um ao outro dia após dia

⁶ Vale salientar que a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, sobre a revelação divina, número 10, é usada para apoiar a interpretação da Carta aos bispos da igreja católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais, que no número 5 afirma haver uma evidente coerência no interior das Escrituras sobre o comportamento homossexual.

no formar-se e no aperfeiçoar-se na vida interior (...) e sobretudo que eles possam crescer no verdadeiro amor a Deus e a seu semelhante” (*Casti Connubii*, 9).

Desde o início da tradição bíblica a sexualidade, conforme criada por Deus, está ligada à relação de assistência mútua entre homem e mulher e à sua atividade conjunta de procriação (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 42). Para Tolentino (2015, p. 137), o traço original da apresentação que a Bíblia faz da sexualidade é a reivindicação de uma sexualidade especificamente humana. Distanciando-se da sexualidade sagrada das nações vizinhas, ela é olhada pelo texto bíblico, desde o princípio, como um território privilegiado de descoberta e de construção do humano. A sexualidade humana descreve-se como um processo de fundação e de reconhecimento do sujeito que, identificada somente com o ato físico carnal, não alcança o seu sentido mais profundo (TOLENTINO, 2015, p. 139).

Se levamos em consideração estas afirmações, o argumento básico contra as relações entre pessoas do mesmo sexo fundado no aspecto exclusivamente procriativo se enfraquece. Podemos reconhecer que a adoção e a colaboração com a construção do bem comum são elementos acessíveis também aos que se unem em relações do mesmo sexo e que desejam viver uma vida fundada na reciprocidade, no respeito, no amor mútuo e na complementaridade para além do aspecto procriativo. Como afirma Bernard Haring, citado por Confalonieri,

a fecundidade do amor é uma realidade totalmente diferente da fertilidade biológica. O amor conjugal tem um valor em si mesmo: sua fecundidade está no amor e pelo próprio amor. Enriquece não só os cônjuges, mas também todos aqueles que se encontram e se tornam participantes do transbordamento desse amor (CONFALONIERI, 2021, p.27).

O que está em jogo, portanto, é a compreensão de que as relações entre pessoas do mesmo sexo ainda não são vistas como fruto de uma inata, exclusiva e permanente atração entre pessoas do mesmo sexo. Esse tipo de atração natural possibilita a abertura a uma alteridade, embora reconhecidamente com os mesmos traços biológicos, que pode se constituir como uma durável, permanente, livre e fiel relação entre pessoas do mesmo sexo forjadas como espaço de uma fecundidade capaz de complementaridade e comunhão que transborda para o bem das pessoas envolvidas e para o serviço dos demais e da sociedade (CONFALONIERI, 2021, p. 38).

Como afirmam Salzman e Lawler, nosso conhecimento do que é natural é, em si mesmo, um conhecimento interpretado. As situações históricas e o avanço das compreensões do ser humano acerca de si mesmo sempre recolocarão sobre a mesa a pergunta sobre o que é o ser humano. Disso resulta a compreensão acerca do que seja a lei natural:

A cuidadosa atenção, o entendimento, a interpretação, o juízo e a decisão responsável de pessoas racionais sobre “natureza” e o que ela demanda é o que constitui a *lei natural*, jamais simplesmente a pura

dadidade da “natureza” por si só. Na tradição moral católica, o argumento nunca é da “natureza” por si só ou da razão por si só, mas sempre uma questão de “natureza” *interpretada pela razão*. Para a pessoa humana sujeita à historicidade, a tomada de decisão moral e a ação são sempre o resultado de um processo de hermenêutica controlado pela razão. Jamais são o resultado da mera observação da facticidade da “natureza” (SALZMAN; LAWLER, 2012, p.28 - grifos do autor).

Excetuando-se a geração, todos os outros bens são naturais às relações homossexuais (GRILLO, 2021). Diante da realidade histórica, em que as comunidades eclesiais e os fiéis são chamados a encontrar os caminhos de Deus em suas vidas deixando-se enriquecer por suas experiências, somos instigados a reconhecer que o que é um homem e o que é uma mulher continuam sendo um mistério confiado à história. Isso implica considerar que a própria compreensão da antropologia humana, enriquecida pelo dado natural e cultural, com todos os avanços recentes nas áreas das ciências médicas, da psicologia e da sociologia têm relevância para a nossa compreensão acerca do modo como somos e nos fazemos humanos.

Em termos antropológicos, o corpo que somos é atravessado por essas descobertas e se forja no conjunto de relações que nos constituem historicamente (ALISON, 2011, p. 85). Trata-se de um processo aberto, mediado pelas relações que perpassam a nossa existência sendo ilusório pensar o ser humano em termos de solidez de identidade, fixidez e independência como se houvesse “um “eu real” lá no fundo de tudo, cuja essência podemos encontrar assim que tivermos drenado todas as coisas que aprendemos, todas as influências que recebemos” (ALISON, 2011, p. 69).

Isso implica considerar que o homem e a mulher nunca serão objeto de uma doutrina plenamente adquirida, porque o homem e a mulher continuam sendo um mistério confiado à relação com Deus e com o próximo (GRILLO, 2021). O que nos ajuda, então, a entender o corpo não como uma realidade estanque e acabada. Como diz Alison, “a corporeidade de nossa condição é *sine qua non* ao desenvolvimento do desejo, e a partir dele ao desenvolvimento da linguagem, liberdade e memória” (ALISON, 2011, p. 85). Ser corpo é ser uma natureza histórica, social e física sempre aberta e passível de novas interpretações. Na mesma linha, retomando a perspectiva paulina acerca da sexualidade, Tolentino afirma que,

para Paulo, o nosso corpo está em gênese. Como nota Alain Badiou, a Ressurreição é o seu centro de gravidade. Todos os modos de vida se devem reger pela novidade que ela introduz. Isto não redunde, em modo nenhum, uma diminuição da sexualidade. Pelo contrário: há mesmo, ante o contexto, uma valorização extraordinária. Pois os cristãos, no seu corpo, não são chamados simplesmente a reproduzir o sistema de dependência social, mas a transtorná-lo e a transcendê-lo (TOLENTINO, 2015, p. 147).

Ao percorrermos esse breve itinerário retomando uma nova leitura da exegese das Escrituras e da compreensão da lei natural – exercício possível por nos termos colocado do lado das pessoas homossexuais – podemos considerar a novidade de Jesus Cristo. Ele nos ajuda a compreender que a revelação cristã é um itinerário de descoberta sobre o que os humanos entendem por si e do que os humanos são no sentido de se tornarem algo novo (ALISON, 2011, p. 127). Abre-se a possibilidade da salvação, “precisamente no nível de produzir um outro social diferente, por meio de textos e atos históricos contingentes, com relações físicas, sinais, e assim por diante” (ALISON, 2011, p. 85) que sejam uma Boa Notícia para as vítimas de nosso tempo.

Não podemos agora nos conformar em considerar que os argumentos aqui apresentados reúnem aquelas informações necessárias para a contraofensiva que alguns poderiam esperar. Qualquer atitude na linha contrária, de levantar uma batalha entrincheirada para marcar fileiras entre as vítimas e seus vitimários, seria apenas o percurso fracassado de reelaboração do mecanismo expiatório forjando uma nova unanimidade violenta, a partir dos oprimidos de outrora.

Com isso tampouco queremos desconsiderar o lugar da violência, as consequências de dor e inclusive de morte que a postura dominante poderá ter causado e seguir causando a muitos e muitas. Desconsiderar isso seria ingênuo e, neste sentido, perverso. Antes de apresentar algumas conclusões fruto deste trabalho precisamos considerar minimamente que o ponto de partida é aquele colocado quando da descoberta do mecanismo vitimário à luz da pessoa de Jesus Cristo, ou seja, sermos “reconciliados ao redor do corpo da vítima que se doa” (ALISON, 2011, p. 153).

3.3 UMA NOVA COMUNIDADE AO REDOR DE JESUS CRISTO, A VÍTIMA QUE SE DOA

A descoberta de René Girard consequentemente assumida por Alison é o reconhecimento de que na tradição judaico-cristã, Deus se coloca ao lado das vítimas. A vida, a paixão, a morte e a ressurreição de Jesus iluminam toda a ação divina ao longo da história humana e trazem à luz uma descoberta possível a partir da ressurreição do Crucificado: “a imagem de Deus como vítima humana” (ALISON, 2011, p.148) e a vida e a morte de Jesus na densidade daquilo que significou: o Pai mostrando que Jesus foi odiado sem causa (ALISON, 2011, p. 139).

Uma vez que a teoria mimética é compreendida como uma intelecção do desejo humano, desejo este distorcido e fundado numa relação de violência, a vítima Jesus nos revela algo novo sobre Deus e sobre os seres humanos. Sendo Deus reconhecido como a vítima humana, ele já não é exclusivo a um grupo que afirma ou se fecha sobre si mesmo demarcando uma identidade separada por qualquer traço cultural, étnico-racial, religioso, geográfico, político e nem mesmo sexual ou de gênero. Como afirma Alison (ALISON, 2011, p. 110), como vítima, Deus está livre de qualquer manipulação e apropriação humanas, está disponível em

todos os lugares onde quer que o “eu” humano seja formado pela vitimação, pois ele é o outro inconveniente que ameaça a estabilidade e a segurança do “eu”.

Sendo Jesus Cristo quem nos revela ao redor do seu corpo crucificado-ressuscitado o mecanismo de expulsão violenta sobre o qual se funda a vida humana, ele nos entrega “uma nova unidade de humanos” (ALISON, 2011, p.104). Ele nos oferece a possibilidade de construção de um novo “eu” que se reconfigura a partir dele, e, com isso, “a construção de uma forma diferente de outro social” (ALISON, 2011, p. 148) para a superação da nossa “consciência moldada pela estrutura do conflito e das técnicas de sobrevivência alicerçadas na exclusão de um outro” (ALISON, 2011, p. 144).

Dito isso, podemos colher as consequências dessa relação com Jesus em termos da fé da Igreja e iluminar mais uma vez a relação entre as nossas comunidades eclesiais e as pessoas homossexuais. O ponto de partida dessa redescoberta da realidade fundadora da Igreja é o próprio Jesus, como vítima que se doa amorosamente no processo de constituição de uma comunidade nova (ALISON, 2011, p. 104), na linha de continuidade da revelação de Deus a Israel.

O próprio Israel foi convidado por Deus para viver fora do cativeiro do Egito, para que não vitimizasse ninguém – cuidando da viúva, do órfão e do estrangeiro – e que não escravizasse ninguém. Em outras palavras, era projeto de Deus que aquela nação fosse verdadeiramente humana, “para o resgate de Abel debaixo das pedras de Caim” (ALISON, 2011, p.151). O novo Israel, a Igreja de Jesus, é chamada a professar a sua fé e ser sacramento dela reconhecendo o Deus da Vítima que se doa amorosamente. Ao fazê-lo, a comunidade dos cristãos será mais fiel ao Deus no qual crê quando for capaz de se fazer humana e se inclinar para as vítimas de nosso tempo e não alicerçar sua missão, como sacramento do amor misericordioso de Deus, nas cruzadas de constituição de novas vítimas hoje (ALISON, 2015, p. 186).

Ao nos reconhecermos todos e todas, homossexuais católicos ou não, como seguidores de Jesus e justificados por ele através do batismo, abre-se a possibilidade de um novo recomeço diante da emergência do mecanismo expiatório e da exclusão de batizados (as) de nossas comunidades: um encontro fecundo a partir do qual, unidos pelo mesmo corpo (no batismo e na Eucaristia), poderemos saber mais do que Deus deseja revelar ao mundo a partir de nossas próprias vidas, de nossa afetividade, de nossos modos de amar e ser amados, daquilo que nos faz sofrer e do modo como experimentamos que Deus nos salva e vive entre nós.

O que estava sendo estabelecido era o retorno de Abel dos mortos, convidando Caim para que retornasse de sua trajetória errante sem descanso pelas terras de Nod, para que partilhasse de um banquete que seria o restabelecimento da fraternidade perdida, talvez a criação de uma fraternidade para além até do que fora perdido (ALISON, 2011, p. 154).

Recomeçar de Jesus, recomeçar da partilha de vida, recomeçar da compreensão de que todos e todas participamos de um mesmo mecanismo violento e que podemos encontrar caminhos de superação da fraternidade excludente ao escutarmos a mesma Palavra libertadora de Jesus e ao partilharmos na mesma mesa do pão eucarístico. Por outro lado, se insistimos em continuar desde a lei, desde aquilo que a própria comunidade tentou entregar aos fiéis como parte de sua compreensão de Deus e de si mesmos, correremos o mesmo risco de Paulo, que no zelo da lei perseguiu Deus. Em seu afã, “a lei justificou a violência humana contra o escolhido de Deus” (ALISON, 2015, p.180), Jesus Cristo, a vítima que se doa gratuita e amorosamente para a superação do mecanismo de fraternidade excludente e de toda forma de geração de vítimas em nosso mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir o itinerário proposto, podemos considerar as implicações da pesquisa realizada para o aprofundamento do debate sobre o tema, ainda carente de mais exposições e diálogos no âmbito teológico e eclesial. O que aqui foi esboçado reúne um conjunto de compreensões articuladas em múltiplos níveis na tentativa de oferecer uma visão mais ou menos complexa daquilo que o tema trabalhado implica.

A teoria mimética de René Girard, assumida a partir da perspectiva teológica de James Alison, nos proporcionou uma aproximação peculiar do evento fundacional da fé cristã: o mistério pascal de Jesus Cristo ou, em outros termos, a persistência da vida do Crucificado-Ressuscitado, a Vítima Vivente acolhida por Deus. E essa aproximação permitiu a Alison e a nós uma releitura da história da salvação e do manifestado em Jesus através da ótica gratuita e agraciadora de Jesus Cristo.

Tal perspectiva nos instigou a olhar a relação entre as comunidades eclesiais católicas e as pessoas gays, lésbicas, bissexuais, transgêneros, *queer*, intersexuais e assexuais não apenas pela lógica daquilo que a tradição eclesial já afirmou sobre essas pessoas. O nosso exercício nos permitiu uma aproximação singular ao tema desde o lugar das vítimas para reimaginar sua relação com a comunidade eclesial em vista da superação de toda exclusão e violência.

O trabalho não tem por objetivo entregar às vítimas as armas para a contraofensiva, mas colocar os marcos para reposicionar a questão no seio da comunidade eclesial ao redor da pessoa de Jesus Cristo de quem nutrimos a nossa fé e a nossa vida. Ao entrar nessa aventura, tivemos que lidar com um material de pesquisa vasto, realizar múltiplas articulações e tentar tecer uma linha interpretativa que nos ajudasse a oferecer uma visão em distintos níveis do problema enfrentado.

Não poderíamos deixar de dizer que o texto é construído desde o coração da Igreja e para a comunidade dos fiéis no intuito de convocar a um novo começo. Ao lidar com a problemática particular das pessoas homossexuais como vítimas de nosso tempo, a pesquisa se abriu para um horizonte mais amplo e universal, no qual passamos a nos questionar sobre a

radicalidade da fé cristã em sintonia com aquela tradição tão própria da caminhada eclesial latino-americana: a preocupação com os pobres, os oprimidos, as vítimas de nosso tempo.

O lugar privilegiado de encontro com a Vítima por excelência e de encontro fraterno entre irmãos e irmãs é a celebração da Eucaristia. Ao nos preocuparmos com as vítimas de hoje criamos um antídoto para estarmos atentos aos mecanismos vitimários presentes em nossa sociedade. Sendo assim, torna-se relevante para nós que nos perguntemos o que significa formar comunidades ao redor da celebração da memória do Corpo da Vítima que se doa, Jesus Cristo? Uma vez que nossas assembleias litúrgicas estão orientadas para consolidar nossa fé e nos animar na entrega de nossas vidas (Hb 5), que consequências práticas deve ter a nossa fé no Crucificado-Ressuscitado, a Vítima por excelência? E ainda, como a comunhão do corpo da vítima Jesus Cristo dá o direcionamento para a nossa vida em termos éticos e políticos?

Todas essas questões, ao invés de encerrarem essa pesquisa, abrem-nos para um novo itinerário. O Crucificado-Ressuscitado torna-se agora companheiro de uma nova empreitada na qual poderíamos oferecer à comunidade dos que creem em Jesus mais possibilidades de aprofundarmos o mistério pascal e suas consequências sobre as nossas vidas. Estará sempre em destaque a possibilidade de superarmos os complexos de ódio, vingança e violência para a superação dos sacrifícios sangrentos que destroem a dignidade de homens e mulheres de nosso tempo. A qualidade de nosso seguimento de Jesus será sempre atestada pela nossa capacidade afetiva e efetiva de nos colocarmos ao lado das vítimas e nos decidirmos livremente por caminharmos com elas.

REFERÊNCIAS

ALISON, J. *Fé além do ressentimento: fragmentos católicos em voz gay*. São Paulo: É Realizações, 2010.

ALISON, J. *O pecado original à luz da ressurreição: a alegria de descobrir-se equivocado*. São Paulo: É Realizações, 2011.

BOVATI, P. “Que é o homem?”: o documento da Pontifícia Comissão Bíblica. *Vatican News*, Teologia, 10 de janeiro de 2020. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2020-01/pontificia-comissao-biblica-pietro-bovati.html>>. Acesso em: 19 de jun. 2021.

CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição pastoral Gaudium et spes*. Sobre a Igreja no mundo atual. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 19 jun. 2021.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. *Castidade e homossexualidade*, n. 2357-2358. Roma: 1992. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p3s2cap2_2196-2557_po.html>. Acesso em: 19 jun. 2021.

CONFALONIERI, L. B. *Et Al. Christian Objections to Same Sex Relationships: An academic assessment*. Wijngaards Institute for Catholic Research, 2021. Disponível em: <<https://www.wijngaardsinstitute.com/wiki/christian-objections-same-sex-unions-academic-assessment-report>>. Acesso em: 19 jun. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *O dom da vocação presbiteral*. Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis. Roma: 2016. Disponível em: <<http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalis/O%20Dom%20da%20Voca%C3%A7%C3%A3o%20Presbiteral.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Responsum da Congregação para a Doutrina da Fé a um dubium sobre a bênção de uniões de pessoas do mesmo sexo*. Roma: 2021. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_po.html>. Acesso em: 19 jun. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Considerações sobre os projectos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais*. Roma: 2003. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_po.html>. Acesso em: 29 ago. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta aos bispos da igreja católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais*. Roma: 1986. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html>. Acesso em: 29 ago. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Persona Humana*. Sobre alguns pontos de ética sexual. Roma: 1975. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_po.html>. Acesso em: 29 ago. 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras*. Roma: 2005. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_po.html>. Acesso em: 29 ago. 2015.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia*. Sobre o amor na família. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html>. Acesso em: 19 jun. 2021.

GIRARD, R. *Eu via satanás cair do céu como um raio*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002 (Coleção Crença e Razão).

GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

GRILLO, A. Teologia não disponível: as carências sistemáticas de palavras eclesiais sobre identidade e sexualidade. *IHU Online*, 26 de junho de 2021. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/610500-teologia-nao-disponivel-as-carencias-sistematicas-de-palavras-eclesiais-sobre-identidade-e-sexualidade-artigo-de-andrea-grillo>>. Acesso em: 27 jun. 2021.

MENDONÇA, J. T. *A leitura infinita: a Bíblia e sua interpretação*. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015 (Coleção Travessias).

PIO XI, Papa. *Carta Encíclica Casti Connubii*. Sobre el matrimonio cristiano. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html>. Acesso em: 16 jul. 2021.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. “*Che cosa è l'uomo?*” (Sl 8,5): un itinerario di antropologia bíblica. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20190930_cosa-e-luomo_it.html#L%E2%80%99omo>. Acesso em: 19 de jun. 2021.

SALZMAN, T. A.; LAWLER, M. G. *A pessoa sexual: por uma antropologia católica renovada*. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

TABORDA, F. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. São Paulo: Loyola, 2001.

O Ser Humano como Evento da Autocomunicação de Deus na Antropologia de Karl Rahner

Diego Patricio Vera Vélez¹

Resumo: A presente pesquisa busca apresentar o ser humano como o evento da autocomunicação de Deus na antropologia de Karl Rahner. Nosso objetivo é apresentar uma análise do pensamento rahneriano a partir de alguns traços gerais da sua antropologia. Rahner apresenta a autocomunicação de Deus, não como característica exclusiva do cristianismo, mas como oferta que abrange a todos os seres humanos de diversos tempos e lugares no decorrer da história e até o final dos tempos. Para o autor, a autocomunicação de Deus é, sobretudo, o anúncio de uma história sempre nova de salvação, que mostra o agir salvífico de Deus para o ser humano de hoje. As conclusões da nossa pesquisa visam os desafios de compreender o que significa dizer hoje que o ser humano é o ponto de partida da reflexão teológica considerando a antropologia como o fundamento indispensável no fazer teológico atual.

Palavras-chave: Ser humano. Autocomunicação. Antropologia. Karl Rahner.

INTRODUÇÃO

Karl Rahner é considerado um dos maiores teólogos do séc. XX e um dos mais significativos e influentes do Concílio Vaticano II. Caracterizou-se principalmente como um *místico* de profunda e rica reflexão teológica que renovou a face da teologia contemporânea. Sua principal preocupação radicou-se na transmissão da fé, buscando respostas adequadas à questão sobre *como o ser humano moderno podia crer*. O grande desafio de sua teologia foi a construção de bases teológicas em favor do diálogo entre teólogos e cientistas, assim como entre o cristianismo com as religiões não-cristãs.

Os fundamentos teóricos da nossa pesquisa, foram extraídos principalmente das quatro primeiras seções do livro *Curso Fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. Em cada seção desta obra, Rahner apresenta uma característica própria do ser humano. A primeira seção apresenta-o como um ser de transcendência, responsabilidade e liberdade, porém condicionado pelo tempo e pela história. Na segunda seção, o ser humano é compreendido na sua condição de criatura perante o *Mistério Santo* de Deus. Na terceira seção, como um ser livre, mas ameaçado radicalmente pela culpa. E, na quarta seção, o ser humano é compreendido como o evento da livre e gratuita autocomunicação de Deus.

¹ Licenciado em Ciências da Educação e Filosofia. Bacharel em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia y Teologia. diegocavanis2011@hotmail.com. O presente texto é o resultado de uma pesquisa de Iniciação Científica, feito sob a orientação do Prof. Geraldo De Mori, tendo sido discutida no Grupo de Pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”, liderado pelo orientador da pesquisa.

A pesquisa realizou-se utilizando o método bibliográfico. No entanto, uma das limitações encontradas, além da complexidade do pensamento de Rahner, foi a leitura e análise da obra original traduzida em outros idiomas. Por esta razão, o texto foi se construindo a partir da leitura articulada da obra original na sua tradução portuguesa e espanhola, procurando uma melhor compreensão conceitual e metodológica. Assim também, para esclarecer alguns conceitos utilizados por Rahner e desenvolvidos no decorrer deste texto, foram utilizados os seguintes livros: Karl Rahner: *experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*, de Herbert Vorgrimler; Karl Rahner: *itinerário teológico*, de Bernard Sesboué; e Karl Rahner 100 anos: *Teologia, filosofia e experiência espiritual*, de Pedro Rubens Ferreira e Francisco Taborda.

Organizamos este artigo sistematicamente em três partes. Na primeira parte, abordaremos o ser humano a partir da antropologia de Karl Rahner. Na segunda parte, refletiremos sobre o ser humano entre a experiência de culpa e de perdão, explicando como o ser humano, constituído da graça e orientado para Deus está marcado pela temporalidade e ameaçado radicalmente pela culpa. Na última parte, refletiremos sobre o ser humano como evento da autocomunicação de Deus, compreendendo a autocomunicação não como mérito do ser humano, mas como gratuidade e liberdade do amor transcendente de Deus.

1 O SER HUMANO NA ANTROPOLOGIA DE KARL RAHNER

Um dos maiores aportes de Rahner à teologia contemporânea foi seu vasto trabalho na compreensão do divino e sua relação com a condição humana. Para Rahner, Deus é Mistério Santo de amor que se autocomunica ao ser humano livremente. Daí a necessidade desta pesquisa por tentar apresentar a intrínseca relação entre Deus que se autocomunica, e o ser humano que recebe essa autocomunicação como graça. A partir da *virada antropológica* de Rahner, compreendemos a impossibilidade de falar do ser humano sem ter que ao mesmo tempo, referir-nos a Deus, porquanto a transcendentalidade do ser humano está inserida no mistério salvífico de Deus.

De acordo com Rahner (1979, p. 40) a primeira coisa que se deve dizer acerca do ser humano é que é pessoa e sujeito e que, apesar do intento das ciências antropológicas empíricas por compreender sua realidade última, unicamente não conseguiram analisá-lo e explicá-lo de maneira parcial. No entanto, o ser humano é o fundamento de toda antropologia e não deve ser reduzido a uma única *antropologia regional*. Por esta razão, para Rahner, o foco de análises mais adequado para compreender a condição humana é aquele da filosofia e da teologia.

A reflexão rahneriana situa-se em um nível de unidade filosófico-teológica e procura refletir sobre a autorrealização humana, própria da análise filosófica, e sobre a existência e autorrealização cristã, própria da reflexão teológica. Ambas disciplinas não possuem uma área específica de conhecimento sobre o ser humano reservado exclusivamente a elas. Ao contrário, em ambas o ser humano experimenta-se como sujeito e pessoa à medida que se

torna consciente de si mesmo, e precisamente essa consciência de si, esse confronto com a totalidade de todos os seus condicionamentos, evidencia que ele é mais do que a soma dos seus fatores.

Apesar de ter sido considerada *antropocêntrica* e acusada não em poucas ocasiões de esquecer-se de Deus para dedicar-se exclusivamente ao ser humano, a *teologia transcendental* de Rahner não desvincula o ser humano de Deus em sua reflexão, pelo contrário, considera a Deus como o absoluto e incondicionado a quem o ser humano está intrinsecamente vinculado enquanto fundamento de todo pressuposto antropológico. Portanto, não existe na teologia rahneriana um esquecimento de Deus enquanto verdade absoluta, mas sim uma preocupação pelo ser humano que, *afastado de Deus*, não se considera mais o evento da sua autocomunicação.

De acordo com Rahner (1985 *apud* VORGRIMLER, 2006, p. 213-215), uma teologia que pergunta pela salvação do ser humano e que busca os caminhos através dos quais a salvação atinge todos os homens e mulheres, é uma *teologia antropológica*, porém nem por isso perde seu caráter *teocêntrico*. Se consideramos Deus como uma realidade transcendente, a salvação há de considerar-se como plenitude de toda existência que o próprio ser humano por si mesmo não consegue atingir. O giro antropológico de Rahner destaca que toda resposta à pergunta sobre Deus deve emergir da reflexão do próprio ser humano sobre si mesmo na interpretação de suas experiências. A teologia de Rahner não é, em sentido estrito, uma análise meramente filosófica, mas sim, uma teologia que reflete a partir de métodos e pressupostos da filosofia. Daí decorre também um pressuposto necessário, sem o qual a teologia de Rahner não pode ser entendida nem transmitida, aquele da pergunta do ser humano sobre si mesmo.

Em contraposição com a teologia escolástica, que pressupôs o espírito ou a alma imortal como um dos elementos dentro da totalidade do ser humano que se podem achar imediatamente em *estado puro*, distinto em sua pureza do resto do ser humano. Rahner, considera que o ser humano é situado perante si mesmo como um todo que experimenta sua finitude, mas que atinge sua existência além dessa limitação, percebendo-se como um ser de transcendência remetido e orientado para Deus. Portanto, o ser humano para Rahner (1989) “não é a infinitude não-questionada, dada sem problematizações da realidade. Ao contrário, ele é a pergunta que se levanta perante ele, vazia, mas de forma real e inevitável, à qual nunca pode superar nem dar uma resposta adequada” (p.46).

Assim também, Rahner considera que o ser humano é a condição de possibilidade da resposta cristã: *o ouvinte da Palavra*, que se caracteriza principalmente como um ser a caminho e na medida que se percebe como um ser a caminho, percebe-se também como um *ser livre*, dotado de uma liberdade que abrange a plena realização de toda sua existência. Porém, é preciso pressupor a liberdade não como a possibilidade de fazer a vontade da pessoa sem o uso adequado da sua consciência, mas como a faculdade de decidir criticamente suas ações e construir-se a si mesmo no exercício da responsabilidade. Por tal razão, Rahner afirma que:

Somente quando a pessoa se percebe como sujeito livre e responsável perante Deus e assume essa responsabilidade é que ela entende o que é a autonomia e que essa não decresce, mas aumenta na mesma proporção que a dependência com referência a Deus. Somente então é que se nos torna claro, que o homem é ao mesmo tempo autônomo e dependente do seu fundamento (RAHNER, 1989, p. 101).

A liberdade é sempre mediada pela realidade concreta do espaço e do tempo, pela corporalidade e pela história de cada pessoa. De acordo com Rahner (1989, p. 51-58), o ser humano é consciente de sua finitude e procedência histórica, assim como da contingência de sua posição de partida. Ele se situa em certo sentido para além deste condicionamento, embora, não pode deixá-lo atrás. Para o autor, é na história que o ser humano deve realizar sua salvação à medida que a encontra ofertada na vida e nela a acolhe. Portanto, a eternidade do ser humano na sua realidade finita e limitada, só pode ser compreendida na vivência constante da liberdade autêntica amadurecida além do tempo.

A antropologia de Rahner concebe essencialmente o ser humano como um ser espiritual, voltado para Deus, capaz de transcender suas limitações e de tender à eternidade. Porém, essa experiência transcendental não é atingida além da realidade humana, ela é existencial e é mediada pelas realidades concretas do mundo real. Aliás, para Rahner (1989) “não é na natureza, mas é em si próprio, e no mundo que o ser humano faz a experiência de sua condição criada e pode encontrar-se com Deus” (p. 102).

Não obstante, a que nos referimos quando afirmamos que o ser humano é um ser espiritual orientado e remetido para Deus? Para Rahner:

Se trata desse ser que se possui a si mesmo na medida em que tende a Deus e transcende todas as limitações do ser finito. Percebe-se assim que na análise filosófica e teológica mais profunda, o antropocentrismo e o teocentrismo são similares. Como um cristão pode falar corretamente de Deus se não fala também do ser humano? A *Palavra Encarnada* é e continua sendo o humano eterno e sem limites. [...] Se se quiser falar adequadamente de Deus, deve-se falar do ser humano (RAHNER apud SESBOÜÉ, 2004, p. 67).

Assim também, Rahner (1989) concebe que o ser humano é constituído de duas dimensões, por um lado, uma dimensão *categorial*, que se refere ao conhecimento explícito e objetivo próprio da razão, e por outro lado, uma dimensão *transcendental*, que é originária da sua consciência e o fundamento de todo conhecimento reflexivo, próprio de sua espiritualidade. Com isso, Rahner (1985 apud SESBOÜÉ, 2004) busca mostrar que “todo ser humano é habitado por uma *experiência transcendental* que anima desde dentro toda a sua atividade categorial [sensível], e que transcende sua finitude experimentando-se como um *ser espiritual* voltado para o divino” (p. 96).

O conhecimento e a ação do ser humano, enquanto dimensão *sensível* da condição humana, desenvolvem-se no âmbito da experiência. Esse âmbito da experiência, como acabamos de dizer, é chamado por Rahner de *categorial*, fazendo alusão dessa forma ao concreto, ao empírico, ao objetivo, à realidade espaciotemporal do ser humano e, portanto, também ao histórico. No entanto, Rahner (1985 apud VORGRIMLER, 2006) também afirma que “no ser humano “existe também um outro fundamento que não foi constituído a partir do campo da experiência, esse fundamento *apriórico* pode ser chamado de estrutura transcendental da subjetividade humana” (p. 222). Ou seja, o ser humano é mais do que um ser histórico, experiencial e racional, ele é essencialmente um ser espiritual, e, portanto, está voltado inteiramente a Deus que se lhe revela como *Mistério*.

Já que por sua natureza é espírito, o ser humano está ordenado todo o tempo para o *Mistério Santo de Deus*. Ele vive sempre desse mistério, mesmo quando não tem consciência disso. Portanto, pode-se interpretar a teologia rahneriana como uma teologia que, de acordo com Taborda (2005), “vai do Mistério que se autocomunica ao ser humano, ao Mistério que, por ter-se comunicado em verdade e amor ao ser humano, é a síntese de tudo” (p. 57). Assim, Rahner apresenta o ser humano voltado para o mistério, e ao mesmo tempo, apresenta esse mistério que eleva em graça o ser humano.

Na teologia neoescolástica, *mistério* é algo que cessa de ser mistério na visão beatífica quando o ser humano contemple a face de Deus. Para Rahner, a essência de Deus é ser Mistério, portanto, a persistência do mistério e o conhecimento dele, longe de ser uma deficiência da razão, é a mais elevada forma de conhecimento do ser humano. O motivo pelo qual devemos chamá-lo de mistério, segundo Rahner (1989, p. 104-108) é o fato de não lhe poder abarcar nem determinar através de pressupostos dados na experiência. O Mistério de Deus que se caracteriza pelo amor, abre nossa transcendência, a qual não é colocada por nós e por nossas forças, mas pelo amor do próprio Deus. Deus está em toda parte à medida que é o fundamento de todo, e não está em parte nenhuma à medida que toda a realidade por ele fundamentada é criatura. Assim, a interpretação cristã da experiência transcendental de Deus consiste em que o Mistério Santo se faz presente não apenas como distância fria para nos lançar em nossa finitude, mas também na forma da proximidade de perdão e de absoluta oferta de si mesmo aos seres humanos.

Finalmente, a teologia de Rahner considera que Deus é o Mistério que se oferece como fundamento de toda existência humana, ou seja, quando todos os apoios que sustentam a vida do ser humano cambaleiam, o *Mistério Santo* de Deus continua firme. Deus está onde o ser humano aceita sua existência em meio do sofrimento, Ele está onde a pessoa entrega e confia todo seu conhecimento e todas suas perguntas ao mistério silencioso, que, mesmo sem percebê-lo, permanece presente.

2 O SER HUMANO ENTRE A EXPERIÊNCIA DA CULPA E DO PERDÃO

As origens do ser humano nos remetem quase inevitavelmente a pensar no jardim primitivo do Gênesis e ao primeiro encontro na relação de Deus com o ser humano há milhares

de anos. Não entanto, pensar na criação deve-nos conduzir a conjecturar um processo que se acha em andamento e é atual. A criação, segundo Rahner (1989, p. 101) é um ato constante de liberdade e responsabilidade do ser humano em Deus. Quando a pessoa se percebe como um sujeito livre e responsável, toma consciência de sua dependência com referência a Deus, percebendo-se ao mesmo tempo, autônomo e dependente do seu fundamento. Por um lado, o ser humano é constituído da graça e orientado para Deus, e por outro lado, é constituído da natureza humana, marcada pela temporalidade e ameaçada radicalmente pela culpa.

Mas, a que nos referimos quando afirmamos que o ser humano é ameaçado pela culpa? De acordo com Rahner (1989, p. 114) culpa e pecado constituem um tema central no cristianismo. Se afirmamos que na morte e ressurreição de Jesus Cristo, Deus redimiu o gênero humano, estamos afirmando também que o cristianismo é uma religião portadora de redenção. Portanto, o cristianismo entende que o ser humano é um ser cuja ação livre culposa não é um *negócio privado* dele, como se o próprio sujeito pudesse depois de perpetrada sua culpa purificar-se pelo seu próprio poder e força. Pelo contrário, embora o sujeito seja o responsável da sua culpa e pecado, uma vez cometidos, só podem ser superados pela ação redentora de Deus.

Neste sentido, a compreensão cristã do pecado e da culpa é ambígua. Por um lado, pecado e culpa, uma vez consumados, dependem da ação salvadora de Deus e são alheios à vontade de redenção individualista do sujeito; e por outro, o ser humano de hoje não teme mais a Deus. Segundo Rahner (1989, p. 115-116), os seres humanos da contemporaneidade não têm consciência clara de que estejam perante Deus em estado de culpa e pecado e de que não se podem libertar por si mesmos. Pelo contrário, no imaginário atual dos seres humanos, é Deus quem deve justificar perante o ser humano o estado deteriorável do mundo. Paradigmaticamente, o ser humano não é mais o causante da condição em que se acha o mundo e o gênero humano, mas o fruto deste constante deterioro.

Na reflexão sobre o *mistério da culpa e do perdão divino*, Rahner afirma que o ser humano

tem a impressão de que não tem por que responder diante do Deus da culpa, do mal que ele comete, e que se volta contra ele de muitas formas pela reação da natureza ou da sociedade. Deus, mais do que ele mesmo, é o responsável pelo mal e pelo sofrimento resultante: a história do mundo não é um juízo sobre o homem e sua liberdade, mas sim uma causa contra Deus, que diz ser santo e causa ou permite o mal no mundo (RAHNER, 1993, p.15).

O ser humano deve considerar-se livre e responsável, capaz de contemplar pontos culminantes na história que não podem ser suprimidos da sua responsabilidade. É essa história cheia de condicionamento e erros dolorosos que o ser humano existe e não só padece. Não obstante, mesmo na culpa e no pecado, Deus não tira do ser humano sua graça redentora. Ele

permanece imutável, agindo como *Mistério Santo* de perdão e respeitando cada sujeito na sua liberdade e responsabilidade.

De acordo com Rahner (1989, p. 119-121), a liberdade e a responsabilidade integram os fundamentos da vida humana. A liberdade é a capacidade de cada sujeito para decidir sobre si mesmo como um todo. Não é a faculdade neutra que ora faz isto e ora faz aquilo. Ela possui um único ato que visa a autorrealização do ser humano e que é mediada por atos singulares realizados no mundo e na história. A liberdade deve ser compreendida como faculdade e evento do *eterno*, algo que perdura além do tempo, à qual não assistimos como simples espectadores externos, senão que o constituímos como eternidade do que somos e seremos.

A vida do ser humano plenamente livre é inevitavelmente uma constante resposta à autocomunicação de Deus. Não obstante, perante essa autocomunicação divina, existe a possibilidade de rejeição do ser humano, e mesmo que esta rejeição constitua uma contrariedade à própria liberdade [enquanto fecha um horizonte constitutivo do ser humano], Deus continua respeitando cada ser humano em sua liberdade e autonomia. De acordo com Rahner (1989, p. 128) jamais saberemos com certeza última se realmente somos pecadores, mas sabemos com certeza última que realmente o podemos ser. Portanto, experimentamos o pecado como possibilidade permanente e nunca superável ao longo de toda nossa vida.

O ser humano, enquanto sujeito livre e responsável, é um ser inserido no mundo, na história e na trama das relações interpessoais, ou seja, ele se realiza em situações determinadas pela história e pelas ações dos outros. Para Rahner (1989, p. 133) o ser humano não é uma ilha separada da história. Pelo contrário, ele é próximo ou remotamente codeterminado pela culpa dos outros. Deste modo, não existe para a humanidade a possibilidade de superar definitivamente a situação de liberdade determinada pela *culpa primeira*, a qual chamamos de *pecado original*.

O *pecado original* é o termo utilizado tradicionalmente para referir-nos ao pecado dos primeiros pais no jardim do Gênesis e para pensar a queda do ser humano diante da vontade de Deus e do uso inadequado da sua liberdade. Porém, de acordo com Rahner (1989, p. 138), o pecado original, vai além dessa concepção clássica, não significa que o ato pessoal de liberdade do primeiro início da história se tenha transmitido às gerações subsequentes em sua qualidade moral, mas que nossa situação pessoal de liberdade se acha codeterminada de forma insuperável pela culpa alheia. Portanto, a natureza do pecado original deve compreender-se como consequência da culpa de determinados seres humanos na história, pela unidade do gênero humano e pelo fato do ser humano achar-se inserido no mundo e na história.

Deste modo, o *pecado original* deve ser compreendido nos seus efeitos perniciosos que repercutem nas gerações subsequentes. Porquanto, a culpa de uma ou de algumas pessoas co-determina as futuras gerações. Por exemplo, se analisamos a alarmante situação do planeta, a desigualdade desumanizante e o fenômeno da guerra, percebemos com clareza a que nos referimos quando falamos do pecado original como repercussão de gerações anteriores. Se compreendemos adequadamente a narrativa bíblica sobre o pecado dos primeiros pais,

percebemos que não é simplesmente uma reportagem de fatos históricos, mas, uma conclusão etiológica que, segundo Rahner (1989, p. 141), infere, a partir da experiência da situação existencial e histórico-salvífica do ser humano, o que deve ter ocorrido nos inícios.

A teologia de Rahner apresenta o *pecado original* unicamente como expressão da situação atual da humanidade. Situação fundada na inexistência do diálogo entre o ser humano e Deus. Nesta perspectiva, a liberdade não deve ser entendida como a capacidade de escolha sempre aberta, que erra até o final, mas como vontade do eterno, que na temporalidade, cria uma definitividade de salvação ou condenação. De acordo com Rahner,

o ser humano vive em plenitude sua liberdade quando sente sua ação passada livre; quando se vê impotente frente ao eterno que aconteceu nela; quando nota, contra uma concepção banal, que ele é o que na sua vida ocorreu; quando não pode escapar de seu passado. E quando, contudo, diz, com uma esperança que não poderia experimentar por si mesmo, que tem que se dar a possibilidade de liquidar a inquietante eternidade de sua culpa, que o constitui por toda a eternidade como traidor do amor, então recorre, com essa esperança contra toda esperança, àquele mistério que abarca toda liberdade humana com sua “eternidade”, e que chamamos “Deus” (RAHNER, 1993, p.19).

3 O SER HUMANO COMO EVENTO DA AUTOCOMUNICAÇÃO DO MISTÉRIO SANTO DE DEUS

O ser humano é o evento da livre e indulgente autocomunicação de Deus, autocomunicação que não pode considerar-se como algo que Deus dá ao ser humano, mas como a vida mesma do Deus Trinitário aberta à toda a humanidade. De fato, não há na história, uma natureza autossuficiente, que exista por si mesma independente da graça. *Natureza pura*, portanto, é um conceito-limite que, segundo Rahner, não existe, já que, graça e natureza constituem duas dimensões de uma só unidade. Por um lado, o ser humano experimenta-se como um ser finito, e ao mesmo tempo experimenta-se como um ser voltado ao *Mistério Santo* de Deus.

A autocomunicação é, antes de tudo, uma *oferta* que antecede a liberdade do ser humano, é uma experiência *apriori* que acontece antes de tomar consciência dela. De acordo com Rahner (1989, p. 163) a pessoa que se abre ao *Mistério Santo de Deus* faz a experiência de que esse mistério não é somente um horizonte infinito e distante, mas uma proximidade acolhedora em quem se pode encontrar abrigo ao sem sentido da própria existência. Todo ser humano que, mesmo na culpa, volta-se confiante para o *Mistério Santo de Deus*, experimenta-se perdoado pelo amor indulgente e redentor de Deus que perdoa à medida que se doa a si mesmo.

A autocomunicação só é acessível pelo caminho da fé. Neste sentido, a fé cristã não é baseada unicamente em ensinamentos sobre realidades extraordinárias acontecidas no

passado, mas é, sobretudo, o anúncio de uma história sempre nova de salvação, que mostra o agir salvífico de Deus para o ser humano de hoje. Segundo Rahner (1989, p. 179) a autocomunicação de Deus, acontecida no decorrer da história, continua aberta a todos os seres humanos até o final dos tempos. A história universal, do modo como nós a conhecemos, é coexistente à história da salvação, enquanto, abarca a história onde quer que ela esteja acontecendo.

Toda atividade salvífica sem fé é impossível, como lembra Rahner (1989, p. 187) a luz da fé sobre a qual acontece a mensagem divina ofertada aos seres humanos de todo tempo e lugar no desenvolvimento da história é sempre a mesma. Se consideramos este pressuposto, os profetas e os santos não foram nada mais do que pessoas que lograram expressar corretamente sua experiência transcendental de Deus, não pelo fato de ter uma graça sobrenatural restrita a eles, mas por assumir essa graça sobrenatural de maneira autêntica.

Um dos pressupostos clássicos da antropologia rahneriana é o denominado *existencial sobrenatural*. *Sobrenatural*, enquanto Deus é graça ofertada a todos os seres humanos; e *existencial*, porque a oferta da graça recebida de Deus não se refere a um conceito abstrato de natureza pura, mas abrange a existência real de cada pessoa. De modo que, segundo Rahner, em cada ser humano habita uma experiência anônima que o orienta para Deus, que ele denominou *homo mysticum*, e significa, que todo ser humano, pela sua natureza, é chamado a uma experiência transcendental de Deus.

Por outra parte, Rahner (1989, p. 208) considera que o ser humano, enquanto criatura, é *distinto e distante* do *Mistério Santo* de Deus que como substância imutável permanece mistério absoluto; porém, enquanto graça, é proximidade plena desse mistério. Deus que se comunica e, o ser humano que na história acolhe sua autocomunicação, tornam-se uma unidade irrevogável em Jesus Cristo. Assim, para o cristianismo, a história como história da salvação atingiu seu clímax em Cristo. Essa revelação apresenta uma característica transcendental e outra histórica como duas faces de uma mesma moeda. Ambas diferentes e interdependentes, no entanto, necessárias para a existência da revelação.

Se afirmamos que a autocomunicação de Deus permanece aberta a todos os seres humanos, afirmamos também que essa autocomunicação de Deus não é exclusividade do cristianismo, dado que também nas outras religiões há momentos singulares de revelação tornados possíveis pela graça de Deus. Porém, não podemos esquecer-nos que a história da revelação acha seu ponto mais alto na *Encarnação do Logos*. É no Logos que, por excelência, se comunica e revela o mistério de Deus. Assim, a autocomunicação gratuita de Deus ao mundo atinge sua manifestação histórico-escatológica no *Mistério da Encarnação*, e dessa maneira a própria autocomunicação de Deus fica impulsionada a partir desse fim, que age como *causa final* (VORGRIMLER, 2006, p. 253).

Na antropologia de Rahner, a graça é entendida como autocomunicação universal de Deus ao ser humano. Portanto, embora o ser humano conheça a finitude no meio do sofrimento e da morte, também por causa da vontade salvífica de Deus, conhece a graça. Esta

graça oferecida a cada ser humano, abrange a humanidade inteira e age como fundamento da existência humana. Assim, todo ser humano atua sob o dinamismo da graça do *Mistério Santo de Deus*. Para Rahner, este mistério é o inefável, mas que se autocomunica como mistério pleno encarnado, na pessoa de Jesus Cristo. Só no mistério do *Verbo Encarnado* se esclarece verdadeiramente o mistério do ser humano. De fato, não há possibilidade de aproximar-nos ao mistério do ser humano sem remeter-nos ao *Mistério da Encarnação*.

O mistério não é dado como algo alheio à condição humana, mas como a experiência radical que atinge cada ser humano na sua condição de possibilidade. Para Rahner (*apud* VORGRIMLER, 2006, p.233), o único mistério existente é Deus em relação com o ser humano; e, se se pode falar de outros mistérios, estes devem ser reduzidos a esse único mistério. Deus continua sendo *Mistério Santo* por excelência, mas é também proximidade que sai ao encontro do ser humano em uma abertura de amor e gratuidade. Portanto, o verdadeiro Deus é o mistério absoluto e santo com quem o ser humano só pode relacionar-se em um gesto de súplica e de silêncio, adentrando-se nele como em um alicerce que continua sendo sempre silêncio.

Assim também, de acordo com Rahner (*apud* TABORDA, 2005, p.84) compreender o conceito sobre *Deus* não significa a apreensão de Deus pela qual a pessoa domina o mistério, mas um deixar-se apreender pelo mistério que sempre está presente e sempre se subtrai. Este mistério permanece mistério, mesmo quando se manifesta ao ser humano, e precisamente assim, fundamenta a possibilidade do ser humano tornar-se evento de sua autocomunicação. Deus é mistério permanente e absoluto que age como condição última e transcendental da condição humana. O ser humano aproxima-se de Deus pela fé e mergulha Nele, porque o próprio Deus já antes, veio em sua direção, aproximou-se em verdade e graça, e o abraçou com suas duas mãos que são o Verbo e o Espírito Santo.

Além do intento do ser humano de situar Deus nas coordenadas do espaço e do tempo, é necessário precisar que jamais esse *Mistério* pode entrar em nosso horizonte restrito de conhecimento. Portanto, é ingênuo pensar que conhecemos Deus como uma realidade a mais entre as outras cognoscíveis, pois isso significaria situar Deus em um plano meramente antropomórfico limitando sua essência. Para Rahner,

Deus é o Aonde que possui liberdade absoluta, um Aonde que está em ação como o indisponível e livre, como o inominado, como o que dispõe absolutamente de tudo em liberdade e amor [...] este Aonde abre ele mesmo a nossa transcendência, transcendência que não é colocada por nós e por nossas forças como se fôssemos sujeitos absolutos [...] podemos dizer que ele próprio age em liberdade e amor, e precisamente a isso é que aludimos ao dizer “Mistério Santo” [...] E o que se poderia chamar de “Santo” se não a este Aonde de amor, amor que na presença do inabarcável e indizível necessariamente se transforma em adoração? (RAHNER, 1979, p.85).

Deus não pode mostrar outra coisa que aquilo que Ele é. Mostra-se a si mesmo como o *Amor Santo dado em contemplação*. A presença de Deus enquanto fundamento e horizonte da criação, acontece no próprio ser humano, sem desvanecê-lo, mas atingindo sua realização. Assim, a experiência transcendental de Deus interpretada pelo cristianismo compreende o *Mistério Santo* de Deus não como distância fria que joga o ser humano na sua finitude, mas como proximidade absoluta de perdão e oferta de si mesmo que vai além da finitude humana. De modo que, a autocomunicação para o cristianismo é compreendida não pelos méritos do ser humano perante Deus, mas pela gratuidade e liberdade do amor de Deus que redime e santifica o ser humano.

CONCLUSÃO

No decorrer dessas breves páginas percebemos como o pensamento de Karl Rahner é atual e pertinente para a compreensão do ser humano na contemporaneidade. Este texto buscou apresentar o ser humano como ponto de partida da reflexão teológica, considerando a antropologia como fundamento indispensável no fazer teológico. No contexto de Rahner, primava a ideia de que o espírito ou a alma imortal, era um dos elementos dentro da totalidade do ser humano que se podiam achar imediatamente em *estado puro*, distinto em sua pureza do resto de elementos constitutivos do ser humano, suscitando certo menosprezo pela corporeidade. Essa compreensão teológica não é muito distinta à dos nossos dias. Nesta perspectiva, o pensamento de Rahner ajuda a desmitificar esse pressuposto dualista e lembrar que uma *natureza pura* não existe e que o ser humano é *um* inteiramente. Somos um todo, que suportamos nossas finitudes e limitações e ao mesmo tempo experimentamos a transcendência do *Mistério Santo* de Deus agindo em nós.

Assim também, a reflexão de Rahner mostra que todo amor é sobrenatural e deve ser garantido pela liberdade, do mesmo modo que toda revelação cristã baseada no amor é chamada a conviver nas diferenças. É no amor que alcançamos a graça como proximidade do *Mistério Santo de Deus*, o qual, quis e realizou a criação, antes de tudo, porque ele é o amor que se entrega a si mesmo e porque quis que na criação existisse o ser humano como partícipe do seu amor. Finalmente, na sua experiência mística, Rahner (1990) escreve: “experimentei a Deus, ao indizível e insondável, ao silencioso e, contudo, próximo, na sua doação a mim [...] a ele que quando pela sua iniciativa se aproxima, não pode ser confundido com nenhuma outra coisa” (p. 7). Essa experiência da proximidade imediata de Deus que não pode ser confundida com nenhuma outra, é sobretudo, experiência de amor. A pessoa que procura viver sua fé com convicção e genuinidade há de procurar o *Mistério Santo de Deus* a partir da sua experiência de amor.

REFERÊNCIAS

- CATECISMO da Igreja Católica. 6.ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas: Loyola, 1993.
- FERREIRA, Pedro Rubens; TABORDA, Francisco. *Karl Rahner 100 anos: Teologia, filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*: introducción al concepto de cristianismo. Barcelona: Herder, 1979.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.

RAHNER, Karl. *Palabras de Ignacio de Loyola a um Jesuíta de Hoy*. Bilbao: Sal Terrae, 1990.

RAHNER, Karl. Misterio de la culpa humana y del perdón divino. *Selecciones de Teología*, Catalunya, v. 22, n. 85, p. 15-21, ene./mar. 1993.

SESBOŮÉ, Bernard. Karl Rahner: itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004.

VORGRIMLER, Herbert. Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento. São Paulo: Paulinas, 2006.

Expressão ou autoexpressão do discursivamente inexprimível: Um estudo comparativo entre Susanne Langer e Nise da Silveira

Rafael Pinaffi Domingues¹

Resumo: Segundo a filósofa Susanne Langer, através das obras de arte, é possível conhecer alguns âmbitos da experiência humana, que não são reconhecidos nem formulados pela razão discursiva, pois a criação artística tem a característica de proporcionar uma concepção sobre o ser humano. Já a psiquiatra brasileira Nise da Silveira desenvolveu com seus pacientes (clientes), acometidos pela esquizofrenia, atividades artísticas, em que ela observou que a autoexpressão não era um mero transbordar de sentimentos, pois nas pinturas se notou certo grau de elaboração e, até mesmo, um valor artístico.

Palavras-chave: Expressão. Autoexpressão. Arte. Símbolo. Vida subjetiva.

INTRODUÇÃO

Para a filósofa Susanne Langer, a influência de Ernst Cassirer foi importante para desenvolver uma compreensão mais estendida da razão, ou seja, ela não abordou apenas a razão discursiva, mas ampliou a sua reflexão filosófica para outras formas simbólicas. Com isso, ela constatou que a pesquisa do sentido não estava apenas nas proposições lógicas, mas em diversas formas simbólicas (por exemplo, a música, a pintura e a poesia, os mitos e os ritos), nas quais é possível reconhecer, pela razão (não discursiva), uma articulação capaz de elaborar um significado ou significação. Tais símbolos, chamados pela autora de representativos e de caráter não literal, são formulados quando o sujeito não tem a capacidade de apontar para algo, isto é, o ser humano recorre a eles como um recurso para expressar uma realidade que a razão discursiva (mais referencial) não conseguiria representar. Importa, para a filósofa, analisar o que a obra de arte permite conhecer. A pergunta acerca do que o ser humano pode conhecer, para ela, desmembra-se na indagação sobre o que pode ser formulado para o conhecimento.

Nessa pesquisa, vamos relacionar o pensamento de Langer com as atividades e pesquisas da Dra. Nise da Silveira com os pacientes esquizofrênicos do atelier do Centro Psiquiátrico Pedro II. Para a psiquiatra, a autoexpressão na pintura dos seus pacientes (clientes) psiquiátricos (esquizofrênicos) seria uma ação contra a enxurrada de conteúdos que emergem do inconsciente. Contudo, não se trata, como veremos, de um mero autoexpressar da vida interior,

¹ Graduado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2022). O presente artigo é resultado do projeto de iniciação científica, com bolsa CNPq, ciclo 2020/2021, sob orientação do prof. Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira, no Programa de Iniciação Científica – PIBIC da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia –, projeto de pesquisa: “O inefável nas experiências espiritual e estética”. Foi indicado ao Prêmio CNPq de iniciação científica em 2022 pela FAJE. E-mail: r.pinaffi23@gmail.com.

pois nos trabalhos desenvolvidos no atelier do hospital psiquiátrico, encontraram-se verdadeiras obras de artes produzidas pelos esquizofrênicos, fato este confirmado pelo crítico de arte Mário Pedrosa.

Por isso, verifica-se, no trabalho algumas vezes denominado de autoexpressivo, um valor artístico, e este foi um dos motivos que motivou a Dra. Nise a ressaltar o lado humano nas produções dos esquizofrênicos, isto é, ela se admira com o fato de eles serem capazes de se firmarem no campo da arte, a mais elevada atividade humana (SILVEIRA, 2015, p. 18). Nesse sentido, as atividades artísticas aplicadas pela psiquiatra possibilitam um diálogo com a filosofia da arte de Langer.

1 A EXPRESSIVIDADE SEGUNDO SUSANNE LANGER

A filósofa Susanne Langer constata que toda a obra de arte tem como fundamento a expressividade, como elaboração de uma concepção do sentimento. Contudo, a diferença encontrada entre as obras está naquilo que é criado (nas nuances de qualidades expressivas incorporadas e expressas em cada obra), apesar de o princípio de criação ser o mesmo e de a forma viva significar o mesmo em todas elas. Langer define uma obra de arte como “uma forma expressiva criada para a nossa percepção por meio da sensação ou da imaginação, e o que ela expressa é o sentimento humano” (LANGER, 1957, p. 15²).

Constata-se que a palavra sentimento, para ela, é utilizada no seu sentido mais abrangente, isto é, significando “*tudo aquilo que pode ser sentido*, da sensação física, dor e conforto, exaltação e repouso às emoções mais complexas, tensões intelectuais ou as tonalidades emocionais (*feeling-tones*) constantes da vida humana” (LANGER, 1957, p. 15, grifo da autora). Além disso, verifica-se que as palavras-chave utilizadas para a definição de uma obra de arte são *forma*, *expressivo* e *criado*.

Apesar de propor uma filosofia da arte abrangente³, a autora adverte para o perigo em se estabelecer “princípios por analogia e generalizar a partir de uma única conclusão” (LANGER, 1957, p. 13) sobre a *Arte*⁴. Contudo, há uma plausibilidade e uma segurança em elaborar perguntas análogas, como “Qual é a função do som na música? Qual é a função do som na poesia?” (LANGER, 1957, p. 14), pois as repostas têm a possibilidade de serem heterogêneas e, com isso, conduzirem para princípios simples, abstratos, e relações exatas, exemplificados de maneira diversa. Langer está trabalhando com princípios que, ao serem estudados em seus termos próprios, foram provados como sendo os mesmos em todas as

2 Todas as traduções de citações deste livro são do Professor Doutor Clovis Salgado Gontijo Oliveira, em material não publicado disponibilizado aos alunos durante a pesquisa.

3 Segundo Chaplin, Langer e Luigi Pareyson seriam os únicos filósofos da segunda metade do século XX que propuseram uma abordagem mais abrangente do fenômeno artístico (DENERINK CHAPLIN, 2019).

4 Langer, no início do capítulo, aborda sobre a *Arte* dando ênfase ao uso da palavra com a inicial maiúscula. Assim o faz para apresentar a dificuldade encontrada na pressuposição de pensar que aquilo que tem validade para uma arte terá para a outra ou de afirmar aspectos que se referem a um campo específico da *Arte*, em um sentido geral.

artes⁵. Contudo, seria falso afirmar que todos os princípios sejam os mesmos (ou que possuam o mesmo papel em todas as artes) e que todas as técnicas sejam análogas. Para ela, ao buscar as diferenças entre as artes, torna-se possível chegar ao ponto em que tais diferenças desaparecem. Assim, chega-se a um nível mais profundo, isto é, ao amplo conceito de *Arte*⁶ buscado pela filósofa, capaz de exemplificar todas as diferentes artes, encontrando uma unidade entre elas, não postulada.

Analisa-se, neste contexto, o significado da palavra *forma* que, segundo Langer, possui muitos significados. A forma (*form*) pode ser utilizada como formato (*shape*) de algo, em um sentido mais amplo, próxima ao significado mais popular e comum e, também, pode ser utilizada no significado científico e filosófico, designando algo mais abstrato, para a filósofa:

A palavra [forma] tem muitos significados, todos igualmente legítimos por vários propósitos; mesmo em conexão com a arte o termo possui muitos significados. Ele pode, por exemplo – e com frequência o faz – denotar as estruturas familiares e características conhecidas como a forma soneto, a sextina ou a forma balada na poesia; a forma sonata, o madrigal ou a sinfonia na música, a contradança ou o balé clássico na coreografia; e assim por diante. Isto não é o que quero dizer por forma; ou antes, é apenas uma pequena parcela do que quero dizer. Há outro sentido pelo qual os artistas falam de “forma” quando dizem, por exemplo, que “a forma segue a função”, ou declaram que uma qualidade partilhada por todas as boas obras de arte é “a forma significativa” ou intitolam um livro *O problema da forma na pintura e na escultura* ou *A vida das formas na arte* ou *A busca da forma*. (LANGER, 1957, p. 15).

Para apreender a ideia de *forma lógica*⁷, Langer traça a sua derivação, analisando, assim, o formato de um objeto (o tipo mais óbvio de forma), como no caso de uma pessoa que procura por um *mesmo abajur*, mas com a cor ou o tamanho diferente, para mostrar como o ser humano abstrai com facilidade e naturalidade “o conceito do seu formato da impressão concreta do primeiro abajur” (LANGER, 1957, p. 16).

Além disso, o *mesmo*, segundo Langer, consiste nas “interrelações entre as suas várias respectivas dimensões” (LANGER, 1957, p. 17), isto é, apesar de os abajures não serem propriamente os mesmos, os “seus respectivos fatores espaciais são agrupados do mesmo modo, então exemplificam a mesma forma” (LANGER, 1957, p. 17). Ela apresenta o exemplo de

5 Susanne Langer, ao falar da *Arte*, pode estar se referindo a uma ou todas as artes: música, dança, poesia, arquitetura, teatro, cinema, etc.

6 Analisa-se que, em todos os tipos de artes, os poucos princípios que prevalecem fundamental e totalmente são capazes de determinar “o que é e o que não é arte”.

7 Verifica-se que a noção de expressão que caracteriza a arte está envolvida com o sentido abstrato (por vezes chamada de *forma lógica*).

uma lista de estações⁸ que proporciona dois modos de se mover, em um quadro de horários, para mostrar, através de um princípio de inversão subentendido, como o ser humano pode “abstrair o elemento comum dessas duas viagens respectivas, que se chama *rota*” (LANGER, 1957, p. 17, grifo da autora). Também, observa-se que, ao poder voltar pela mesma rota, “o mesmo princípio relaciona um molde (*mold*) com a forma de algo que é moldada nele e, assim, estabelece a sua correspondência formal ou forma lógica comum” (LANGER, 1957, p. 17).

Para Langer, existem substâncias que não possuem formas definidas, diferente dos objetos vistos anteriormente, como no caso da água, dos gases e da névoa⁹. Contudo, eles não são *formas de coisas*, mas “formas de movimentos ou formas dinâmicas” (LANGER, 1957, p. 18), por exemplo, os fluidos amorfos (a bomba atômica ao estourar, gera uma nuvem com o formato de cogumelo). Vale ressaltar que algumas formas dinâmicas permanentes, como uma cachoeira ou um rio, têm manifestações mais duráveis.

Além disso, quando um rio seca e deixa gravada as suas correntes, que deixaram de existir, em uma pedra sólida, observa-se que “o seu formato [inscrito na pedra] é estático, mas *expressa* a forma dinâmica do rio” (LANGER, 1957, p. 19, grifo da autora). Nesta relação, existem duas *formas congruentes* (dinâmica e estática). Nota-se que nem sempre é possível evidenciar a congruência de duas formas perceptíveis dadas. Então, segundo Langer, é necessária “uma regra de tradução, pela qual uma instância de forma lógica mostra corresponder formalmente à outra” (LANGER, 1957, p. 19, grifo da autora). Para ela, a forma lógica é um conceito passível de abstração. Algumas delas não são abstraídas de modo deliberado, enquanto outras requerem o pensamento abstrato, como no caso da abstração mais própria à ciência.

Langer define uma forma expressiva como sendo uma “totalidade perceptível ou imaginável que exhibe relações de partes ou pontos ou até mesmo qualidades ou aspectos dentro de tal totalidade, de modo que possa ser usada para representar alguma outra totalidade cujos elementos possuem relações análogas” (LANGER, 1957, p. 20). O uso de tal forma, como um símbolo, acontece porque a coisa representada não é perceptível ou imaginável de maneira imediata, como no caso do *mapa-múndi* que expressa as relações de lugares da Terra e permite que esta seja pensada através daquele. Verifica-se que a compreensão “de uma coisa por outra parece ser um processo profundamente intuitivo no cérebro humano” (LANGER, 1957, p. 20), de modo que o símbolo “parece ser a própria coisa ou contê-la ou estar contido nela” (LANGER, 1957, p. 20-21). Para a filósofa, a identificação similar entre símbolo e

8 É possível pensar na rota de um trem, com as suas estações de embarque e desembarque de passageiros; ao partir da estação 1 com destino a estação 7, ele passará pelas estações 2,3,4,5 e 6 consecutivamente. Quando o mesmo trem parte da estação 7 tendo como destino a estação 1, ele passará pelas estações 6, 5, 4, 3 e 2 consecutivamente. Esse duplo movimento de ida e de volta do trem é capaz de ser abstraído por cada ser humano.

9 Eles “tomam o formato (*shape*) de qualquer espaço delimitado que os contém” (LANGER, 1957, p. 14).

significado é importante para a percepção da significância (*import*) artística, embora nesta não haja uma remissão direta a uma realidade externa, independente da obra.

A linguagem, segundo Langer, é o dispositivo simbólico desenvolvido pela humanidade, mais fascinante e aperfeiçoado, pois possibilita recordar, pensar, imaginar e conceber um universo de fatos. Existe o uso discursivo da linguagem e o seu padrão é a forma discursiva. Nota-se que toda reflexão sistemática é chamada de *pensamento discursivo*. Ele constitui “a moldura dos fatos objetivos nos quais conduzimos o ofício prático da vida” (LANGER, 1957, p. 21). No entanto, a linguagem discursiva possui os seus limites quanto ao seu uso, pois “qualquer coisa presente na experiência que não tome a impressão – direta ou indiretamente – da forma discursiva (...) [é] indizível, inefável, de acordo com quase todas as teorias filosóficas de hoje, é incognoscível” (LANGER, 1957, p. 22).

Na análise da teoria dos significados proposta por Langer é importante distinguir entre símbolos *discursivos* (razão discursiva) e símbolos *apresentativos* (razão não discursiva). Segundo Gontijo Oliveira, a filósofa

classifica os símbolos como *discursivos* ou *apresentativos* (não discursivos). Define como discursivos aqueles cujas unidades constitutivas, dispostas sucessivamente, possuem significados atribuídos de modo convencional e dotados de certa estabilidade. Tais unidades ou “elementos simbólicos” (LANGER, 1971b, p. 277) são aplicáveis de modo genérico a diversos objetos, eventos ou realidades, configurando um vocabulário, explicável por outros termos e passível de tradução a outro “idioma”. Voltamos aqui à esfera da linguagem verbal, empregada não no registro poético, mas teórico, jurídico ou informativo. (...). Por outro lado, os símbolos apresentativos não são constituídos por unidades providas de significados fixos e, assim, “significam” não por meio de relações mais ou menos arbitrárias, mas a partir da própria *forma*. (GONTIJO OLIVEIRA, 2020, p. 26-27).

Constata-se que os símbolos *discursivos* (literais) lidam com a univocidade (como no caso dos conceitos), enquanto os símbolos *apresentativos* (não literais) não possuem referências unívocas e são concebidos através de outras vias (como a poesia, a música e a pintura). Deste modo, é possível observar que a inefabilidade, para a filósofa, é vista como algo que tem uma razão de ser, ou seja, uma justificativa lógica fundada na estrutura de cada recurso expressivo. Ela não deve ser compreendida como algo mágico, porém, como algo que a linguagem não pode formular, mas que pode ser expressado por outra via¹⁰.

Observa-se que, para Langer, embora desafie a expressão verbal (a formulação discursiva), o aspecto subjetivo da experiência pode ser cognoscível. O ser humano sente muitas

10 “Assim, numa espécie de dualidade, os símbolos apresentativos artísticos, míticos, religiosos distinguem-se dos discursivos por viabilizarem a expressão de conteúdos *interiores*” (GONTIJO OLIVEIRA, 2020, p. 28).

coisas que não se encaixam em qualquer emoção nomeável, como no caso das emoções nomeadas coletivamente (amor, medo, raiva, etc.)¹¹. Se, por um lado, a linguagem discursiva não consegue expressar algo, segundo a filósofa, a intuição lógica (percepção da forma) e o conhecimento (entendimento) são considerados como dotados de uma maior amplitude que o discurso humano e, assim, é possível recorrer à metáfora para mencionar ou descrever, de maneira análoga, aquilo que não contava com um nome para significá-lo¹². Nota-se que “[...] o princípio da metáfora é simplesmente o princípio de dizer uma coisa e significar outra, esperando que seja compreendido como significando outra” (LANGER, 1957, p. 23). Vale acrescentar que, por vezes, um símbolo metafórico mede, de início, a compreensão total de uma experiência, de modo que a intuição (*insight*) sem palavras será seguida por uma extensão da linguagem e o símbolo não discursivo será substituído pela expressão discursiva.

A realidade subjetiva, segundo Langer, não é possível de ser apresentada para a contemplação através da moldura essencial da linguagem. Os semanticistas, para os quais o discurso é a única forma simbólica reconhecida, consideram a vida do sentimento como amorfa, caótica e a sua expressão seria meramente sintomática, não havendo a possibilidade de colocá-la objetivamente para que possa ser compreendida “a sua complexidade, os seus ritmos e as mudanças de sua aparência como um todo” (LANGER, 1957, p. 18). Também, sob tal óptica, por não se ter um “acesso intelectual à pura subjetividade, o único modo de estudá-la é estudar os sintomas da pessoa que está passando por determinadas experiências subjetivas” (LANGER, 1957, p. 24).

Contudo, a filósofa acredita que “a expressão do sentimento numa obra de arte – a função que torna uma obra uma forma expressiva – não é de modo algum sintomática” (LANGER, 1957, p. 25). Observa-se que um artista, ao escrever uma tragédia, não precisa estar em desespero, na verdade, não lhe seria possível trabalhar em tal estado mental. Por isso, torna-se importante diferenciar a expressão da autoexpressão, pois esta última “não requer composição e lucidez; um bebê que grita dá ao seu sentimento muito mais liberação que qualquer músico, mas não vamos a uma sala de concerto para escutar o grito de um bebê. [...]. Não desejamos a autoexpressão” (LANGER, 1957, p. 25).

Para Langer, o sentimento, em seu sentido mais amplo, é apresentado em uma obra de arte para a contemplação das pessoas, isto é, ele é expresso de algum modo perceptível através do símbolo, sendo que a sua inferência não acontece por meio de um sintoma. Observar-se que, segundo a filósofa, uma obra de arte

apresenta o sentimento (no sentido amplo que antes mencionei, como tudo o que pode ser sentido) para a nossa contemplação, tornando-o visível ou audível ou de algum modo perceptível por meio do símbolo, não podendo ser inferido por um sintoma. A forma ar-

11 “Todos esses elementos inseparáveis da realidade subjetiva compõem o que chamamos a ‘vida interior’ do ser humano” (LANGER, 1957, p. 22).

12 A metáfora, segundo ela, não é discursiva, mas, sim, “uma ideia expressa pela linguagem, uma ideia, que, por sua vez, funciona como um símbolo para expressar algo” (LANGER, 1957, p. 23).

tística é congruente com as formas dinâmicas da nossa vida direta sensual, mental e emocional; obras de arte são projeções da “vida sentida”, como Henry James a chamou, em estruturas espaciais, temporais e poéticas. São imagens de sentimento, que o formulam para a nossa cognição. Aquilo que é artisticamente bom é tudo aquilo que articula e apresenta o sentimento para o nosso entendimento (LANGER, 1957, p. 25).

Além disso, analisa-se a complexidade das formas artísticas diante de qualquer outra forma simbólica que o ser humano conheça. Langer afirma que a forma no sentido de *forma significativa* ou *forma expressiva* usada “pelos artistas, não é uma estrutura abstraída, mas uma aparição; e os processos vitais de sentido e emoção que uma boa obra de arte expressa parecem estar, para o contemplador, diretamente contidos nela, não simbolizada, mas realmente apresentada” (LANGER, 1957, p. 26). Então, verifica-se na obra de arte uma “congruência tão impactante que o símbolo e o significado aparecem como uma única realidade” (LANGER, 1957, p. 26).

Assim, constata-se que, nessa modalidade particular de símbolos (apresentativos da arte), o artista expressa o sentimento humano e não os seus sentimentos, isto é, a sua obra artística não equivale a uma autoexpressão, pois nela há uma formulação daquele “aspecto evasivo da realidade que é comumente considerado amorfo e caótico, isto é, objetiva o reino subjetivo” (LANGER, 1957, p. 26). E esse reino subjetivo não se restringe ao que é vivido pelo artista em primeira pessoa no momento da composição, pois abrange, mais que o conhecimento de si próprio, um conhecimento do humano¹³. O artista conta com um *rico simbolismo* que lhe possibilita exceder a sua própria experiência pessoal. Para Langer, uma obra de arte “expressa uma concepção de vida, emoção, realidade interna. [...] trata-se de uma metáfora desenvolvida, de um símbolo não discursivo que articula o que é verbalmente inefável – a lógica da própria consciência” (LANGER, 1957, p. 26).

2 A AUTOEXPRESSÃO EM NISE DA SILVEIRA

A psiquiatra brasileira Nise da Silveira desenvolveu no atelier¹⁴ do Centro Psiquiátrico Pedro II, na cidade do Rio de Janeiro, atividades artísticas, em específico, a pintura, com os seus pacientes esquizofrênicos (ou melhor, com os seus “clientes”, como preferia chamá-los).

13 “Portanto, o artista exprime não os seus verdadeiros sentimentos, mas o que sabe sobre o sentimento humano.” (LANGER, 1957, p. 26)

14 O atelier era uma das atividades da Terapêutica Ocupacional no Centro Psiquiátrico Pedro II, sob a responsabilidade da Dra. Nise da Silveira.

A principal obra para analisar o trabalho pioneiro da psiquiatra é seu livro *Imagens do Inconsciente*¹⁵.

Observa-se que uma das características da esquizofrenia é o fato de a mente do ser humano ser tomada pelos conteúdos do inconsciente e, assim, há uma desagregação da personalidade. Entretanto, mesmo com esta desagregação, a dra. Nise verifica, em seus clientes, “a existência de uma pulsão configuradora de imagens sobrevivendo mesmo quando a personalidade estava desagregada” (SILVEIRA, 2015, p. 15). Assim, confirma em sua prática, uma ideia fundamental de sua referência na psiquiatria, Gustav Jung. Em um primeiro momento, a pintura seria, portanto, uma ação: “Se ‘as imagens tomam a alma da pessoa’, entende-se a necessidade de destacá-las tanto quanto possível do roldão invasor. Pintar seria agir. Seria um método de ação adequado para defesa contra inundação de conteúdos pelo inconsciente” (SILVEIRA, 2015, p. 15).

Com isso, a pintura artística estaria vinculada à autoexpressão, pois, ao analisar a perspectiva de Langer, a expressão envolve uma concepção, ou seja, a obra de arte é algo concebido pelo artista de forma racional, enquanto a autoexpressão é uma espécie de descarga subjetiva e diz respeito mais aos sentimentos da própria pessoa que externaliza a sua arte, como seria o caso dos clientes da dra. Nise. Contudo, há alguns elementos capazes de indicar que essas pinturas desenvolvidas no atelier do Centro Psiquiátrico Pedro II não são meras autoexpressão, ou seja, existe algo que possibilita constatar a existência de verdadeiras obras de arte, no trabalho dos esquizofrênicos. Verifica-se o relato de Mário Pedrosa¹⁶, sobre as pinturas deles:

Uma das funções mais poderosas da arte – descoberta pela psicologia moderna – é a revelação do inconsciente, e este é tão misterioso no normal como no chamado anormal. [...] As imagens do inconsciente são apenas uma linguagem simbólica que o psiquiatra tem por dever decifrar. Mas ninguém impede que essas imagens e sinais sejam, além do mais, harmoniosas, sedutoras, dramáticas, vivas ou belas enfim constituindo em si verdadeiras obras de arte” (PEDROSA apud SILVEIRA, 2015, p. 16).

Além disso, a Dra. Nise também verifica a dificuldade de reconhecimento, por parte da psiquiatria, quanto ao valor artístico dos trabalhos dos doentes mentais:

Aliás, no mundo inteiro, os psiquiatras em sua grande maioria recusam a aceitação do valor artístico das pinturas e desenhos dos doentes mentais. Mantêm-se irredutíveis, repetindo sempre os velhos

15 Acerca disso, constata-se a descrição de Luiz Carlos Mello, na apresentação da obra: “Nise sempre combateu o atraso da psiquiatria e seus violentos tratamentos. Em 1981, foi lançado o livro fundamental de seu trabalho científico, *Imagens do Inconsciente*, síntese de sua rica e revolucionária obra. No dia do lançamento do livro, Nise disse em depoimento: ‘Tudo o que tinha a gravar gravei no livro. Sou eu que estou ali’” (SILVEIRA, 2015, p. 11).

16 Mário Pedrosa, importante crítico de arte, teve contato com muitas pinturas dos clientes da Dra. Nise da Silveira.

chavões ‘arte psicótica’, ‘arte psicopatológica’, arraigados a conceitos pré-formados da psiquiatria, insistentes em procurar nessas pinturas somente reflexos de sintomas e de ruína psíquica.” (SILVEIRA, 2015, p. 17).

Nota-se que, de acordo com os habituais pressupostos estéticos, limitar um trabalho artístico a um mero “reflexo de sintomas” seria rebaixá-lo, desconsiderá-lo como obra de arte. Entretanto, para a psiquiatra, aquilo “que feriu a atenção logo de início foi a alta qualidade de muitas das pinturas, desenhos e modelagens” (SILVEIRA, 2015, p. 16). Consequentemente, tais obras não poderiam ser compreendidas como simplesmente sintomáticas ou autoexpressivas. Conclui-se, assim, que a verdadeira obra de arte para Langer e, em certa medida também para a Dra. Nise, configura-se como tal por ser mais que autoexpressão.

Dessa maneira, constata-se que a possibilidade de reconhecer muitas das pinturas como verdadeiras obras de arte está no fato de não se tratar de uma mera autoexpressão. Observa-se que a Dra. Nise, ao descrever a função das atividades na Terapêutica Ocupacional, utiliza a palavra *expressão* (e, por vezes, também *autoexpressão*)¹⁷. Contudo, não seria o caso de equiparar completamente o sentido atribuído pela psiquiatra com o sentido empregado por Langer. No entanto, constata-se a autoexpressão como outra linguagem, ou seja, apesar de não ser uma concepção no entendimento de Langer, ela não seria um mero sintoma no trabalho da psiquiatra.

A linguagem proposicional se desarticula funcionalmente na esquizofrenia. Assim, segundo a Dra. Nise, uma: “outra linguagem vem então, afirmar-se mais ampla, não cingida a quaisquer convenções. Linguagem direta, força psíquica carregada de paixão e de angústia” (SILVEIRA, 2015, p. 22). Isso pode ser constatado no exemplo apresentado por ela:

Há muitos anos, revendo com um doente do Engenho de Dentro algumas de suas pinturas, ele apontou uma delas, onde linhas quebradas se justapunham bem cerradas umas às outras, e disse que estas linhas significavam inveja e ambição. E acrescentou: “Eu sou ambicioso” (SILVEIRA, 2015, p. 22).

Contudo, percebe-se que, apesar de possibilitar certo grau de autoexpressão dos clientes por meio da pintura, essa linguagem não é postulada dentro de um cânone linguístico. Acerca disso, Nise da Silveira afirma: “Cedo me convenci da impossibilidade do estabelecimento de códigos. A linguagem abstrata cria-se a si própria a cada instante, ao impulso das forças em movimento inconsciente. Era uma constatação empírica” (SILVEIRA, 2015, p. 22).

17 Dra. Nise da Silveira, para descrever a função principal do atelier do Centro Psiquiátrico Pedro II, utiliza a palavra expressão: “O atelier de pintura me fez compreender que a principal função das atividades na Terapêutica Ocupacional seria criar uma oportunidade para que as imagens do inconsciente e seus concomitantes motores encontrassem formas de expressão” (SILVEIRA, 2015, p. 15-16). Ao abordar sobre a pintura de um dos seus clientes, a psiquiatra se refere a ela como uma espécie de autoexpressão: “Cedo me convenci da impossibilidade do estabelecimento de códigos. A linguagem abstrata cria-se a si própria a cada instante, ao impulso das forças em movimento inconsciente. Era uma constatação empírica” (SILVEIRA, 2015, p. 22).

Ainda, segundo ela: “Não sendo filiados a quaisquer ‘escolas’, nossos pintores passam da abstração ao figurativo e vice-versa de acordo com sua situação face ao mundo externo e suas vivências internas” (SILVEIRA, 2015, p. 24).

Com isso, a Dra. Nise verifica a complexidade envolvida na obra de seus clientes, pois uma pintura não é um mero reflexo dos sintomas, mesmo não sendo possível classificar as pinturas do atelier dentro das categorias estilísticas da arte. Portanto, para ela:

A tarefa do pesquisador de orientação psicanalítica seria reconhecer os conteúdos reprimidos, representantes das pulsões, por trás dos deslocamentos, das condensações e da máscara dos símbolos. Mas era forçoso reconhecer que a produção plástica dos psicóticos ia muito além das representações distorcidas e veladas dos conteúdos pessoais reprimidos, e que sua forma de expressão não era obrigatoriamente a linguagem do id freudiano. As coisas psíquicas são extremamente complexas. Uma pintura quase nunca será o mero reflexo de sintomas, por mais importantes que estes sejam. Outros fatores se manifestam conjuntamente, que será preciso discriminar. (SILVEIRA, 2015, p. 57).

Tal complexidade, que aponta igualmente para uma saída de uma expressão subjetiva imediata, pode ser observada na última pintura do seu cliente Isaac:



Isaac Liberato, 1966. (SILVEIRA, 1992, p. 59).

Sobre essa obra, a Dra. Nise afirma:

[...] imagem de mulher, pintura inacabada [...]. Isaac morre com o pincel na mão, às dez horas, vítima de enfarte do miocárdio. [...] é a volta da imagem da mulher ainda e sempre amada, que se configura na intensidade da última visão. E a face contraída da mulher exprime a grande dor que Isaac estava decerto sentindo naquele exato e último momento” (SILVEIRA, 1992, p. 59).

Isso possibilita, em certa medida, analisar a importância do atelier do Centro Psiquiátrico Pedro II para a expressão dos conteúdos interiores que não poderiam ser expressos verbalmente. Além disso, observa-se o valor da autoexpressão, pois permite a compreensão dos clientes e das motivações de sua conduta. É nesse sentido que Nise da Silveira aponta o pensamento de Iracy Doyle: “O fundamental é a compreensão do paciente e dos motivos de sua conduta, expressos em linguagem simples, acessível, e com o colorido emocional de que os termos científicos não dispõem” (SILVEIRA, 2015, p. 34). Isaac, na pintura, pôde trazer a imagem da mulher amada possivelmente somada com a dor do último momento, a arte possibilitou a ele autoexpressar a memória da mulher amada e o sentimento presente. Além disso, distanciou-se da própria dor, ao estampá-la em um rosto feminino. Com isso, a autoexpressão, que não se restringe à autoexpressão, assume, no trabalho realizado pela Dra. Nise, o caráter complexo e ao mesmo tempo, vivo, dramático e belo, características que podem postular uma obra de arte como verdadeira.

3 A ARTE COMO VIA DA EXPRESSÃO E DA AUTOEXPRESSÃO HUMANA PARA ALÉM DA LINGUAGEM DISCURSIVA

Apesar de existirem diferenças entre as duas pensadoras, observa-se certa afinidade entre Susanne Langer e Nise da Silveira, na medida em que ambas concebem a arte (assim como o mito e o rito) como uma atividade significativa da existência humana. Então, uma das hipóteses que subjaz ao trabalho e ao pensamento das autoras é a constatação do valor expressivo da arte no que tange à possibilidade de ela se apresentar como uma via legítima de expressão e de autoexpressão da vida interior.

No que diz respeito ao papel antropológico da arte como forma significativa da existência humana ou como expressão do desenvolvimento da consciência, ela se configura como uma atividade de importância existencial. A partir dessa perspectiva antropológica marcada pela arte, observa-se que ambas estudaram o filósofo Ernest Cassirer¹⁸. Assim, é possível verificar uma certa proximidade entre elas, principalmente, ao observar que, para Cassirer, a arte é um dos fios que tecem a existência humana¹⁹. Por isso, para ele, a compreensão sobre o ser humano não está restrita apenas ao campo da razão discursiva, mas também pode se dar por outras vias simbólicas, como a arte e o mito. Isso não equivale a reduzir a importância do pensamento discursivo, mas, ao definir o ser humano como animal simbólico²⁰, o filósofo apresenta diferentes formas simbólicas de concepção do mundo humano. Para ele, o homem:

18 Nise da Silveira, em *Imagens do Inconsciente*, menciona uma passagem do *Ensaio sobre o homem* de Cassirer. Para Susanne Langer, o pensamento dele foi importante no desenvolvimento de sua filosofia: “Em continuidade com Cassirer, Langer compreende o ser humano como um animal simbólico, capaz de apreender o mundo a partir de uma espécie de a priori oferecido pelo repertório simbólico de uma cultura e de construir seu mundo a partir de símbolos” (GONTIJO OLIVEIRA, 2020, p. 18).

19 Constata-se que, para Cassirer, a “linguagem, o mito, a arte, e a religião são partes deste universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana” (CASSIRER, 2012, p. 48).

20 A definição do ser humano como animal simbólico é dada por Cassirer na sua obra *Ensaio Sobre o homem*.

não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interpretação desse meio artificial. (CASSIRER, 2012, p. 48-49).

Com isso, ao verificar uma das possibilidades de um diálogo entre as duas pensadoras, a partir do pensamento simbólico de Cassirer, é possível constatar, em um primeiro momento, no pensamento de Langer sobre a arte, um viés antropológico, pois, na sua reflexão, a arte e a condição/mentalidade humana estão entrelaçadas. Acerca disso, observa-se a afirmação de Gontijo Oliveira:

Posso até não entender a arte, mas posso me entender com ela. Esta máxima contém algumas premissas fundamentais do pensamento da filósofa estadunidense Susanne Langer (1895-1985), no qual a reflexão sobre a arte se entrelaça intimamente com uma reflexão sobre a condição humana. Embora muitas vezes não compreendamos uma obra de arte por via conceitual, ainda somos capazes de lidar de modo natural com ela, de sentir afinidade por ela. Além disso, recorrendo à definição mais usual do verbo “entender”, embora não compreendamos teórica ou discursivamente uma obra de arte, podemos nos compreender a partir dela. Como veremos, as duas interpretações da máxima estão interligadas, uma vez que a possibilidade de nos relacionarmos bem com a arte se daria pelo fato de ela ser familiar a nós, ao expressar justamente muito de nós (GONTIJO OLIVEIRA, 2020, p. 11-12).

A arte é uma possibilidade para que o ser humano possa se compreender, uma vez que nela se expressa muito do próprio ser humano (para além da individualidade do artista criador). Também para Nise da Silveira, o foco da reflexão sobre a arte se encontra em seu vínculo com uma compreensão do humano. Assim, a psiquiatra, ao se voltar para as criações artísticas dos seus clientes, constata que

era um problema científico a investigar o fato de que certos esquizofrênicos, inclusive alguns ditos ‘crônicos’, exprimissem suas vivências através de formas que os conhecedores das artes admiravam. E, acima de tudo, eu me sentia no dever de ressaltar o aspecto humano desse fenômeno. Foi esse o sentido do prefácio que escrevi para o catálogo da exposição do Museu de Arte Moderna de São Paulo, do

qual citarei trechos: “[...] os loucos são considerados seres embrutecidos e absurdos. Custará admitir que indivíduos assim rotulados em hospícios sejam capazes de realizar alguma coisa comparável às criações de legítimos artistas – que se afirmem justo no domínio da arte, a mais alta atividade humana”. (SILVEIRA, 2015, p. 18).

Verifica-se a importância da pintura para Fernando Diniz, um dos clientes da Dra. Nise, na busca pela recuperação do seu espaço cotidiano²¹. Além disso, observa-se que, com a esquizofrenia:

O tumulto de emoções que sacudiu a psique de Fernando desestruturou as demarcações da área espacial construída pelo ego consciente. Tomado de vertigem ele busca o espaço cotidiano, tenta recuperar a realidade. Será uma luta difícil e lenta. Fernando está prisioneiro do *espaço escuro*. Pouco antes de ser internado, tinha a impressão que na rua os edifícios inclinavam-se sobre ele. Como para esmagá-lo (SILVEIRA, 2015, p. 45).

É justamente para Fernando que a arte aparece como uma possibilidade para lutar pela recuperação do seu espaço cotidiano. Acerca disso, a Dra. Nise afirma:

Foi comovedor acompanhar Fernando nos seus esforços para sair dessa condição opressora. Ele utiliza a pintura como instrumento de trabalho a fim de retirar as coisas daquela visão turbilhonante. Confirma assim Conrad Fiedler, na tese de que “na criação da obra de arte o homem engaja-se numa luta com a natureza, não pela sua existência física, mas pela sua existência mental” (SILVEIRA, 2015, p. 45-46).

O esforço de Fernando, através da arte, na luta pela sua existência mental, pode ser visto em algumas de suas pinturas²²:

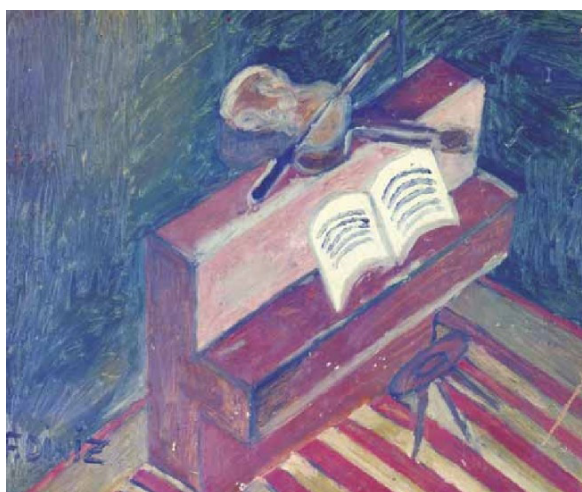
21 “Interpretando a esquizofrenia do ponto de vista junguiano, torna-se fácil entender que, se o consciente é invadido por conteúdos do inconsciente providos de forte carga energética e efeitos desintegrantes, as coordenadas de orientação no espaço (e no tempo) poderão deslocar-se, criando-se assim a possibilidade de múltiplas visões do mundo. Todo o sistema de coordenadas, ‘comparável aos fios cruzados de um telescópio’ que organiza nossas experiências, fica seriamente perturbado, inclusive a orientação espaço-tempo” (SILVEIRA, 2015, p. 34-35).

22 É importante ressaltar que a sequência de pinturas apresentadas, não podem ser analisadas de forma linear ou como se houvesse um progresso constante, porque, como visto anteriormente, a Dra. Nise da Silveira pontuou a dificuldade de se estabelecer códigos para as pinturas dos clientes, pois elas podem mudar conforme o ambiente externo e a vivência interna deles.



Fernando Diniz, 1950. (SILVEIRA, 2015, p. 46).

Sobre esta, a dra. Nise afirma: “objetos diversos acham-se muito próximos uns dos outros, sem espaço livre entre si. Desfilam em atropelo recordações de infância, conhecimentos escolares, imagens de experiências externas e internas, intrincadas umas às outras” (SILVEIRA, 2015, p. 45). Observa-se outra pintura na qual Fernando busca ordenar a confusão:



Fernando Diniz, 1954. (SILVEIRA, 2015, p. 50).

Para a Dra. Nise, Fernando, em seu processo de reorganização,

redescobre um dado importante para a estruturação do espaço cotidiano – a linha de base, linha onde as coisas que nela repousam mantêm relações significativas entre si. A linha de base será para Fernando o soalho. [...]. Toma diferentes objetos do interior da casa e pinta-os, cada um de per si, instalados sobre o soalho firme, representando um valor espacial (SILVEIRA, 2015, p. 48).

Por fim, uma pintura de Fernando, em que aparece a imagem de um pianista:



Fernando Diniz, 1981. (SILVEIRA, 2015, p. 53)

Algo interessante de ser destacado é o surgimento de uma figura humana na pintura²³. Assim, a Dra. Nise aponta que

Mário Pedrosa sintetiza o drama da existência de Fernando: “– O menino pobre e rejeito de outrora senta-se ao piano, em plena sala decorada a seu gosto e dedilha os acordes triunfais da arte sobre um velho sonho desfeito e uma realidade ingrata. Pobre e grande Fernando. Paradoxalmente, Fernando reencontra o espaço da vida diária numa casa sonhada, donde se conclui que o espaço imaginário e o espaço da realidade estão estreitamente interligados. A reconstrução do espaço cotidiano acompanha a reconstrução do ego” (SILVEIRA, 2015, p. 52-55).

Assim, constata-se, no percurso da reflexão, alguns pontos possíveis de aproximação entre as duas pensadoras. Em primeiro lugar, ambas destacam a importância da arte como uma forma significativa da existência humana, dotada de elevado grau de elaboração. Além disso, a arte pode ser compreendida, para ambas, como uma expressão (Langer) ou expressão com elementos de autoexpressão (Silveira) de conteúdos emocionais verbalmente inexprimíveis.

CONCLUSÃO

No decorrer da pesquisa, analisamos a importância da arte no trabalho da filósofa Susanne Langer e da psiquiatra Nise da Silveira. Além disso, apesar de existirem diferenças importantes entre elas, constatou-se a possibilidade de algumas aproximações, uma delas

23 Sobre a pintura, Dra. Nise afirma: “Depois surge a figura humana, até então ausente na pintura de Fernando. É o pianista [...]. Ele diz: “– Esse quadro é desse ano. A figura só apareceu muito tempo depois. Eu já estava bem treinado e coloquei a figura, pois o piano precisava de alguém” (SILVEIRA, 2015, p. 52).

está justamente no fato de a atividade artística possibilitar a expressão e autoexpressão de conteúdos emocionais que não poderiam ser apresentados pela via discursiva.

Langer não define a arte como mera autoexpressão, mas como expressão, em que há uma elaboração, uma concepção. A obra de arte é vista como uma forma com o conteúdo da vida sentida, em lugar de ser vista como causa e efeito ou como mera fruição sensorial. Deste modo, existe uma ampliação do campo dos significados ou significações disponíveis para o ser humano, para além do simbolismo discursivo e, com isso, a criação artística é analisada como uma possibilidade de conhecimento. E tal conhecimento, ao contrário do que defendia a tradição racionalista no início da disciplina da Estética (Baumgarten), não é inferior ao conhecimento lógico (proposicional). Seguidora de Cassirer, Langer valoriza igualmente o papel de todas as nossas formas simbólicas, sem hierarquizá-las²⁴.

Os trabalhos com pinturas artísticas desenvolvidos pelos esquizofrênicos, no atelier do Centro Psiquiátrico Pedro II, despertou a atenção da Dra. Nise, principalmente pela alta qualidade de muitas das pinturas. Tal parecer é confirmado pelo aclamado crítico de arte Mário Pedrosa, quando afirmou que muitas pinturas configuravam verdadeiras obras de arte. Para a psiquiatra, é algo interessante e curioso o fato de que os esquizofrênicos se expressassem, por meio da arte, a mais alta atividade humana.

Assim, constatamos a possibilidade de um diálogo entre Langer e Dra. Nise, quando a arte é vista como uma possibilidade de expressão e autoexpressão da vida interior que não poderia ser apresentado pelo discurso verbal. A vida subjetiva, segundo a filósofa, sempre será inefável, enquanto para a psiquiatra, encontra-se particularmente vetada ao discurso para aquele que, em profundo sofrimento psíquico, perdeu o domínio da linguagem. De qualquer modo, para ambas, o inefável provisório ou permanente da “vida sentida” poderá ser expresso por outras vias simbólicas, vinculadas à cognição especificamente humana.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o Homem: uma introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

CASSIRER, Ernest. *A filosofia das formas simbólicas: a linguagem*. Tradução: Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Tópicos).

CASSIRER, Ernest. *Language and Myth*. Translated by Susanne K. Langer, with a translator's preface. New York: Dover, 1953.

CASSIRER, Ernest. *Linguagem e mito: uma contribuição ao problema dos nomes dos deuses*. Tradução: J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Debates; 50).

DEMARTIS, Lucia. *L'estetica simbolica di Susanne Katherina Langer*. Italia: Centro Internazionale studi di estetica, 2004.

24 Em *The Practice of Philosophy* (1930), seu primeiro livro publicado, a filósofa chega a afirmar a arte como “o próprio ápice do procedimento lógico e o refinamento da inteligência” (LANGER, 1930, p. 166).

DENGERINK CHAPLIN, Adrienne. *The Philosophy of Susanne Langer: Embodied Meaning in Logi, Art and Feeling*. London: Bloomsbury Academic, 2019.

DRYDEN, Donald. "Susanne K. Langer". In: DEMATTEIS, Philip B. (ed.); McHENRY, Leemon B. (ed.). *Dictionary of Literary Biography*, v. 270: American Philosophers before 1950. Farmington Hills (Michigan): Gale Research, 2002.

GILL, Jerry H. Langer, Language, and Art. *International Philosophical Quarterly*, v. 34, n. 4, December 1994, 419-432.

GONTIJO OLIVEIRA, Clovis. Para além do literal: A arte como ampliação do humano em Susanne Langer. *Philosophos*, Goiânia, v. 25, n. 2, p. 11-58, jul./dez. 2020.

INNIS, Robert E. *Susanne Langer in Focus: the Symbolic Mind*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

LANGER, Susanne K. *Ensaaios filosóficos*. Tradução: Jamir Martins. Tradução revista por José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1971.

LANGER, Susanne K. *Filosofia em nova chave: um estudo do simbolismo da razão, rito e arte*. Tradução e revisão: Moysés Baumstein. São Paulo: Perspectiva, 1971. (Debates).

LANGER, Susanne K. *Mind: an Essay on Human Feeling*. 3 volumes. Baltimore, London: John Hopkins University Press, 1988.

LANGER, Susanne K. *Problems of Art: Ten Philosophical Lectures*. New York: Charles Scribner's Sons, 1957.

LANGER, Susanne K. *Sentimento e forma: uma teoria da arte desenvolvida a partir de Filosofia em nova chave*. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho, J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Estudos; 44).

LANGER, Susanne K. *The Practice of Philosophy*. With a prefatory note by Alfred N. Whitehead. New York: Henry Holt & Company, 1930.

SILVEIRA, Nise. *Imagens do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2015.

SILVEIRA, Nise. *O mundo das imagens*. São Paulo: Ática, 1992.

Vários autores. "Langer Symposium". *The Journal of Philosophy* 81.11, nov. 1984, p. 641-663.

Vários autores. "Symposium on Susanne K. Langer". *Journal of Speculative Philosophy* 21.1, 2007, p. 1-43.

Símbolos artísticos e símbolos religiosos segundo Ernst Cassirer

Rafael Pinaffi Domingues¹

Resumo: O trabalho filosófico de Ernst Cassirer (1874-1945) se desenvolveu em um período de crise no pensamento filosófico – marcada pela perda de um marco referencial, em que fosse possível postular as variadas significações humanas da existência –, decorrente de diversas transformações sociais, religiosas e culturais no Ocidente. Diante disso, Cassirer desenvolve a sua filosofia das formas simbólicas, na qual o símbolo é postulado como essa referência, para as diversas vias de expressão humana. Na antropologia cassireriana, o homem é definido como animal simbólico.

Palavras-chave: Ernst Cassirer. Símbolo. Cultura. Arte. Religião.

INTRODUÇÃO

A filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer (1874-1945) é um importante marco para a história do pensamento filosófico. Em um período de diversas mudanças culturais e sociais, a proposta cassireriana de símbolo possibilita uma ampliação do conceito de razão, capaz de abarcar outras formas de o ser humano lidar com as múltiplas experiências realidade.

A influência de Immanuel Kant é decisiva na forma como Cassirer desenvolve o seu pensamento sobre o símbolo, como um fator constituinte da cultura humana. Nota-se que o pensamento cassireriano toma como fundamento duas perguntas kantianas: “O que posso conhecer?” e o “O que é o ser humano?”. Essas questões de caráter epistemológico e antropológico, estão presentes na definição de símbolo e, conseqüentemente, na postulação do ser humano como animal simbólico. Assim, verificaremos que a definição de símbolo, para Cassirer, está vinculada a uma reflexão antropológica. Essa análise será baseada na obra *Ensaio sobre o homem*, que se apresenta como uma espécie de síntese da trilogia cassireriana sobre *A filosofia das formas simbólicas*.

Analisar a compreensão do símbolo, como veículo que possibilita ao ser humano significar e transmitir a sua experiência no mundo, é fundamental para se entender o pensamento cassireriano dos símbolos artísticos e dos símbolos religiosos. Nesse sentido, constataremos como a atividade simbolizante concebe as formas simbólicas (arte, ciência, linguagem, mito e religião). É importante ressaltar que, segundo Cassirer, entre as características do homem

¹ Graduado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2022). O presente artigo é resultado do projeto de iniciação científica, com bolsa CNPq, ciclo 2021/2022, sob orientação do prof. Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira, no Programa de Iniciação Científica – PIBIC da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia –, projeto de pesquisa: “O inefável nas experiências espiritual e estética”. E-mail: r.pinaffi23@gmail.com.

estão o pensamento e o comportamento simbólico, de modo que são eles que possibilitam o desenvolvimento da cultura.

A partir disso, podemos verificar que a arte e a religião configuram duas formas simbólicas de que o ser humano dispõe para conceber e compor a cultura. Os símbolos artísticos compõem um dos caminhos que conduzem a uma visão objetiva da vida humana e do mundo. Vale ressaltar que, para Cassirer, a arte não é uma mera imitação da realidade, mas uma forma de concepção dela. Além disso, as formas artísticas concebidas pelo ser humano não trazem uma distinção entre a sua dimensão subjetiva e objetiva, uma vez que o artista tem a capacidade de relacioná-las no momento da criação da obra artística. Assim, a arte é capaz de possibilitar a articulação dos mundos subjetivo e objetivo (CASSIRER, 2012, p. 234-274).

Também é importante apontar que, por meio dos símbolos artísticos, o ser humano pode expressar a sua vida interior, os seus sentimentos e emoções, que não seriam possíveis de serem expressos pelos símbolos discursivos. Esse ponto está marcado por uma relação entre o pensamento cassireriano e as pensadoras Nise da Silveira (1905-1999) e Susanne Langer (1895-1985), autoras às quais foi dedicada a pesquisa mais ampla que serviu de base para este artigo². Langer constata na filosofia de Cassirer um caráter de pioneirismo capaz de lidar com as questões acerca do ser humano. A Dra. Nise da Silveira volta-se para o pensamento dele a fim de fundamentar a compreensão sobre o trabalho que seus pacientes esquizofrênicos (clientes, como preferia chamá-los) desenvolviam nos ateliês do Centro Psiquiátrico Pedro II. Para ela, era admirável o fato de que os seus clientes conseguissem expressar através das obras de arte aquilo que não era possível de ser expresso por meio do discurso, em razão de um comprometimento da linguagem proposicional.

Os símbolos religiosos são outra via de expressão do ser humano. Para Cassirer, eles nos permitem conceber e transmitir nossa cultura. Por isso, o filósofo não está preocupado em analisá-los em uma perspectiva teológica ou metafísica, ao invés disso, ele centra a sua pesquisa na forma do pensamento religioso. Essa análise, segundo ele, não pode estar dissociada do mito e da magia, pois ambos marcaram o desenvolvimento dos símbolos religiosos no decorrer da cultura humana. Assim, constata-se que a atividade de simbolização é uma característica fundamental do ser humano, pois, através dela, ele é capaz de significar e transmitir a sua experiência e, portanto, o símbolo se torna um marco referencial privilegiado para uma reflexão antropológica.

1 A COMPREENSÃO CASSIRERIANA DE SÍMBOLO

A compreensão do símbolo no pensamento de Ernst Cassirer implica uma reflexão antropológica, uma vez que, através dele, o ser humano é capaz de expressar, significar e transmitir a sua experiência cotidiana. Esse é um ponto fundamental da filosofia cassireriana, uma

2 Cf. o artigo A arte como expressão do discursivamente inexprimível: um diálogo entre Nise da Silveira e Susanne Langer, também publicado neste número.

vez que ele se volta para o homem, em sua atividade simbolizante, como um sujeito capaz de conceber as formas simbólicas (arte, religião, mito, linguagem, ciência).

Na descrição antropológica acerca das formas simbólicas, Cassirer afirma que “é inegável que o pensamento simbólico e o comportamento simbólico estão entre os traços mais característicos da vida humana, e que o progresso da cultura humana está baseado nessas condições” (CASSIRER, 2012, p. 51). A partir disso, constatamos uma primeira característica sobre a compreensão do símbolo, na qual ele está vinculado a uma antropologia, ou seja, o símbolo é analisado como uma característica fundamental do ser humano. É através das formas simbólicas que o homem concebe a sua experiência e, assim, cria o seu universo cultural.

A importância do pensamento antropológico de Cassirer acerca das formas simbólicas pode ser constatado na influência exercida sobre o pensamento de Susanne Langer. Esta, “em continuidade com Cassirer, (...) compreende o ser humano como um animal simbólico, capaz de apreender o mundo a partir de uma espécie de *a priori* oferecido pelo repertório simbólico de uma cultura e de construir seu mundo a partir de símbolos” (GONTIJO OLIVEIRA, 2020, p. 18). Também, podemos observar a influência cassireriana sobre a autora, quando ela, no desenvolvimento de uma definição de símbolo, afirma que

Foi refletindo sobre a natureza da Arte que cheguei a uma concepção da relação simbólica bem distinta da que eu formara em conexão com todos os meus estudos anteriores, que se centravam em torno da Lógica Simbólica. Essa nova concepção de simbolização e significado originou-se da análise kantiana da experiência, e foi desenvolvida graças ao *Philosophie der Symbolischen Formen*, de Cassirer” (LANGER, 1971, p. 60).

Além disso, na obra *Filosofia em nova chave* é possível verificar a relevância do pensamento simbólico de Cassirer, para a filosofia de Langer. Logo no início da obra ela afirma que “Os estudiosos a quem devo, direta ou indiretamente, o material de minhas ideias, representam muitas escolas e mesmo muitos campos de estudo; [...] o mesmo sucede com as obras de Ernst Cassirer, o pioneiro da filosofia do simbolismo [...]” (LANGER, 1971b, p. 9). Assim, podemos observar, além do caráter de novidade, a importância que as formas simbólicas cassirerianas ocupam na sua filosofia, na qual a arte ganha relevo como uma das principais expressões da mentalidade propriamente humana.

Para analisarmos melhor a compreensão simbólica, vinculada a uma antropologia, compete fazer uma distinção entre o ser humano e os outros animais. Esse é um ponto importante no pensamento de Cassirer, uma vez que é “inegável que o pensamento simbólico e o comportamento simbólico estão entre os traços mais característicos da vida humana, e que o progresso da cultura humana está baseado nessas condições” (CASSIRER, 2012, p. 51). Por isso, verificamos no seu trabalho a necessidade de descrever “a atitude simbólica do homem de maneira mais precisa, para podermos contrapô-la a outros modos de comportamento simbólico encontrados em todo o reino animal” (CASSIRER, 2012, p. 52).

Essa diferenciação operada pelo filósofo marca o que é próprio do ser humano, distinguindo-o dos outros animais. Em um primeiro momento, ele constata que

parece ser um fato estabelecido que encontramos sistemas bastante complexos de signos e sinais no comportamento animal. Podemos até dizer que alguns animais, em especial os animais domésticos, são extremamente suscetíveis aos sinais. Um cão reage às mínimas mudanças no comportamento de seu dono; distingue até as expressões do rosto humano ou as modulações da voz humana. Mas há uma enorme distância entre tais fenômenos e a compreensão da fala simbólica e humana. (CASSIRER, 2012, p. 57).

Observa-se que os sinais estão presentes no mundo animal e no mundo humano. Para ele, os animais e os seres humanos são capazes de produzir sinais e de reagir diante deles. Contudo, a diferenciação entre ambos está na compreensão da fala simbólica e humana. Cassirer aponta, através dela, uma sutil diferença entre os dois mundos, que pode ser notada por meio de duas considerações filosóficas acerca deles. A primeira consideração consiste no apontamento feito pelo filósofo: “Sinais e símbolos pertencem a dois universos diferentes do discurso: um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo é parte do mundo humano do significado” (CASSIRER, 2012, p. 58). Além disso, é importante observar que os “sinais são ‘operadores’ e os símbolos são ‘designadores’”. Os sinais, mesmo quando entendidos e usados como tais, têm mesmo assim uma espécie de ser físico ou substancial; os símbolos têm apenas valor funcional” (CASSIRER, 2012, p. 58).

Nesse primeiro aspecto, evidencia-se o fato de o símbolo ser uma formulação exclusiva do ser humano, para significar e transmitir a sua experiência. A segunda consideração, vinculada à primeira, consiste na descrição de Gontijo Oliveira:

tanto o ser humano quanto outros animais são capazes de interpretar signos e reagir a eles. Logo, esse primeiro dispositivo de significação não é exclusivo à cognição humana. O fato de que o emprego e a resposta a signos sejam comuns ao animal racional e aos animais irracionais pode ser justificado por uma conclusão extraída da antropologia filosófica kantiana, apontada e seguida por Cassirer. Como explica o filósofo das formas simbólicas em *Ensaio sobre o homem*, citando a *Crítica da faculdade de juízo* (§76, 77) de Kant, somente o ser humano é capaz de distinguir entre o “real” e o “possível” (GONTIJO OLIVEIRA, 2020, p. 5).

Assim, observamos uma diferença caracterizada pelo fato de que o signo³ faz parte do âmbito da realidade, ou seja, está circunscrito a uma relação imediata com o objeto ou o evento. Por isso, o signo não permite uma mediação reflexiva. O símbolo, por sua vez, está no âmbito do possível, isto é, possibilita ao ser humano refletir acerca da sua experiência com determinado objeto ou fenômeno, de modo a formular uma significação. Para melhor elucidar esse âmbito da possibilidade, podemos pensar no exemplo da forma simbólica da ciência. Ela nos possibilita exemplificar resumidamente que o ser humano lida com experimentos científicos marcados pelas probabilidades, ou seja, estando diante dos fenômenos da natureza, o cientista é capaz de se distanciar reflexivamente deles, por meio da linguagem simbólica, e conceber as suas teorias, muitas vezes, isolando seu objeto de estudo e postulando condições ideais.

Na continuidade da distinção, entre o mundo animal e o mundo humano, Cassirer aponta que “o animal possui uma imaginação e uma inteligência práticas, enquanto apenas o homem desenvolveu uma nova forma: uma imaginação e uma inteligência simbólicas” (CASSIRER, 2012, p. 60). Nesse sentido, notamos que o âmbito do possível é marcado por uma abstração das experiências cotidianas operada pelo ser humano. Essa distinção é um ponto fundamental para a compreensão do símbolo em Cassirer, pois, conforme observa Susanne Langer, seguindo a perspectiva do filósofo alemão, podemos observar que o ser humano efetua “a formulação da [sua] experiência pelo processo de simbolização” (LANGER, 1971a, p. 63). Assim, podemos verificar o símbolo como uma marca referencial e indispensável do ser humano, ou como afirma Cassirer: “O princípio do simbolismo, com sua universalidade, validade e aplicabilidade geral, é a palavra mágica, o abre-te de sésamo que dá acesso ao mundo especificamente humano, ao mundo da cultura” (CASSIRER, 2012, p. 65).

Além disso, para a compreensão cassireriana do símbolo, é importante destacar duas características fundamentais: a 1ª) está no fato de que ele é uma criação livre do espírito humano; e a 2ª) consiste na versatilidade dele. A primeira característica permite constatar a liberdade do espírito humano como uma marca indispensável da atividade simbolizante. Para Garcia, é fundamental o “abandono do mundo imediato das impressões para que se possa falar em símbolo. Ele não pode estar subjugado a um objeto, qualquer que seja. Essa é a distinção deveras relevante entre sinal [*Zeichen*] e símbolo [*Symbol*]” (GARCIA, 2010, p. 78). A segunda característica é a versatilidade, referente à capacidade de adaptação do símbolo, ou seja, ele tem a possibilidade de se adaptar à realidade em que o ser humano está inserido, pois lida com os registros simbólicos diversos (como a religião, a arte, a ciência e o mito) para significar a sua experiência.

Nota-se que, por causa de sua versatilidade, o símbolo se torna o marco referencial dos mais diversos registros da experiência humana. Esse é o motivo pelo qual Cassirer “afirma

3 É importante destacar que os sinais em Cassirer equivaleriam ao que Langer chama de signos, em *Filosofia em nova chave*. Acerca disso, destacamos o fato de que a filósofa mencionou rever a nomenclatura, também utilizando o termo sinais para o que havia chamado de signos, deixando o termo signos como uma categoria genérica capaz de englobar tanto os sinais quanto os símbolos. Cf. Prefácio à segunda edição de *Filosofia em nova chave* (LANGER, 1971b).

que o símbolo é um ‘elemento mediador abrangente no qual todas as criações espirituais se encontram’” (GARCIA, 2010, p. 79). Além disso, podemos observar, na afirmação de Garcia, uma síntese dessas duas características do sistema simbólico:

temos que símbolo é aquilo que guarda significações para além de si e que, ao ser criado, ao mesmo tempo é capaz de expandir indefinidamente seu campo de abrangência, mas não do mesmo modo rígido e inflexível como o faz um conceito da lógica. O símbolo é o resultado da mudança da concepção usual de conceito, que tira dele a rigidez que impõe a lógica e põe em seu lugar a versatilidade própria à ação do espírito (GARCIA, 2010, p. 80).

Vale ressaltar, neste ponto uma diferença entre o pensamento cassireriano de símbolo e a concepção de Langer, pois ela, ao desenvolver a sua filosofia sobre o símbolo, não o aborda a partir da perspectiva de uma versatilidade própria à ação do espírito⁴. Também, é importante mencionar que o “símbolo possui uma estrutura dialética que o faz, ao mesmo tempo, ser um particular e remeter a um universal que o transcende” (GARCIA, 2010, p. 77). A partir disso, verificamos que, no entendimento de Cassirer, o ser humano vive em uma nova dimensão da realidade, isto é, ele vive em um universo simbólico. Para ele, o homem não “vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e decepções, em suas fantasias e sonhos” (CASSIRER, 2012, p. 49). O ser humano, segundo o filósofo, habita no âmbito do possível e, assim,

não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interpretação desse meio artificial (CASSIRER, 2012, p. 48-49).

Isso faz com que Cassirer reconheça a necessidade de ampliar a definição clássica do homem, concebido como *animal rationale*. Vale ressaltar que não se trata de uma redução da definição aristotélica de ser humano, mas de uma constatação por parte do filósofo alemão de que ela não é capaz de abranger todos os registros do mundo humano. Para ele, essa definição é

uma *pars pro toto*; oferece-nos uma parte pelo todo. Isso porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem científica

4 Isso pode ser constatado, por exemplo, em sua obra *Filosofia em Nova Chave*, na qual a filósofa se volta para o pensamento cassireriano de símbolo; contudo, ao elaborar uma concepção de símbolo, ela apresenta algumas diferenças, para Cassirer.

ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética. Primeiramente, a linguagem não exprime pensamentos ou ideias, mas sentimentos e afetos (CASSIRER, 2012, p. 49).

Verifica-se, assim, que o filósofo propõe uma ampliação do conceito de razão, que deve incluir outras vias simbólicas nas quais se expressa a nossa humanidade (como a arte, a ciência, o mito e a religião), não se restringindo apenas à via discursiva. Para marcar essa ampliação, Cassirer propõe que, “em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*. Ao fazê-lo, podemos designar sua diferença específica, e entender o novo caminho aberto para o homem – o caminho para a civilização” (CASSIRER, 2012, p. 50). Isso nos possibilita analisar que a compreensão cassireriana de símbolo tem como eixo uma reflexão antropológica e, conseqüentemente, uma ampliação dos registros humanos – para além do pensamento discursivo – capazes de elaborar as diversas experiências cotidianas do mundo.

2 OS SÍMBOLOS ARTÍSTICOS

A arte é uma das formas simbólicas ao alcance do ser humano para formular a sua experiência. Para Cassirer, ela “é um dos meios que levam a uma visão objetiva das coisas e da vida humana. Não é uma imitação, mas uma descoberta da realidade” (CASSIRER, 2012, p. 234). Nesse sentido, podemos constatar que os símbolos artísticos são uma via de simbolização humana, como a linguagem, a ciência e a religião. A partir disso, para se verificar a compreensão cassireriana dos símbolos artísticos, analisaremos dois aspectos: 1º) a compreensão cassireriana da arte como via simbólica; e 2º) a distinção entre a arte e a linguagem, em específico, em sua utilização pela ciência.

2.1 A ARTE COMO VIA SIMBÓLICA

O primeiro aspecto, pode ser analisado em dois pontos: 1º) a criação artística; e 2º) a experiência estética. A compreensão da criação artística é fundamental, pois possibilita observar como são concebidas as formas artísticas pelo ser humano. Em um primeiro momento, verifica-se a dimensão subjetiva e objetiva da expressão artística como um elemento importante a ser considerado. Acerca disso, Cassirer aponta que

Quando estamos absortos na intuição de uma grande obra de arte, não sentimos uma separação entre os mundos subjetivo e objetivo. Não vivemos na nossa realidade simples e corriqueira das coisas físicas, nem vivemos integralmente em uma esfera individual. Além dessas duas esferas detectamos um novo domínio, o domínio das formas plásticas, musicais, poéticas; e estas têm uma universalidade real (CASSIRER, 2012, p. 238-239).

Nota-se, assim, que não existe uma divisão entre a dimensão subjetiva e objetiva, mas uma relação entre elas. O artista é capaz de relacioná-las no momento da criação das formas artísticas. Então, ao adentrar no novo domínio das formas artísticas, o ser humano tem a possibilidade de articular os mundos subjetivo e objetivo. Além disso, é importante observar que o artista através da sua imaginação não cria “arbitrariamente as formas das coisas; mostra-nos essas formas em seu aspecto verdadeiro, tornando-as visíveis e reconhecíveis. O artista escolhe um certo aspecto da realidade, mas esse processo de seleção é ao mesmo tempo um processo de objetivação” (CASSIRER, 2012, p. 239).

Assim, podemos ver como estão imbricadas essas duas dimensões na constituição da obra de arte e

Portanto, é difícil manter uma distinção nítida entre o objetivo e o subjetivo, entre as artes expressivas e representativas. A frisa do Partenon ou uma Missa de Bach, a ‘Capela Sistina’ de Michelangelo ou um poema de Leopardi, uma sonata de Beethoven ou um romance de Dostoiévski – nada disso é meramente representativo, nem meramente expressivo. São obras simbólicas em um sentido novo e profundo. As obras dos grandes poetas líricos – de Goethe a Hölderlin, de Wordsworth ou Shelley – não nos oferecem *disjecti membra poetae*, fragmentos dispersos e fragmentos da vida do poeta. Não são uma simples erupção momentânea de um sentimento apaixonado, mas revelam uma profunda unidade e continuidade (CASSIRER, 2012, p. 239-240).

Cassirer afirma que as obras de arte são formas simbólicas, cujo sentido apresenta uma novidade e uma profundidade. Nesse sentido, observa-se que as obras artísticas não são meros fragmentos dispersos da realidade nem um extravasamento de sentimentos apaixonados do artista. Para expressar a sua experiência, através do seu ato de criação simbólica, o ser humano é capaz de revelar, retomando as palavras do filósofo, “uma profunda continuidade e unidade”, ou seja, uma totalidade simbólica e não um mero agrupamento de impressões fragmentárias.

Acerca dessa capacidade que o artista tem para imprimir uma unidade a sua criação, Cassirer constata que

grandes escritores trágicos e cômicos – Eurípedes e Shakespeare, Cervantes e Molière – não nos entretêm com cenas destacadas do espetáculo da vida. Tomadas em si mesmas, essas cenas não passam de sombras fugidias. De repente, porém, começamos a ver por trás dessas sombras e a vislumbrar uma nova realidade. Através de seus personagens e suas ações, o cômico e o poeta trágico revelam a sua visão da vida como um todo, da sua grandeza e da sua fraqueza, seu caráter sublime e absurdo” (CASSIRER, 2012, p. 240).

Por isso, podemos constatar que a criação artística está vinculada com a ideia de que a obra de arte expressa uma visão de totalidade da experiência humana, de modo que o símbolo artístico é compreendido como um todo, isto é, não é possível compreender uma tragédia shakespeariana, como *Otelo*, lendo apenas alguns fragmentos esparsos da peça. Assim, Cassirer afirma que a concepção da obra de arte como um todo é uma característica fundamental para um artista – e, também, para o receptor da arte. Outra característica importante consiste no fato de que a criação artística “não é nem uma imitação, nem um simples transbordar de sentimentos poderosos” (CASSIRER, 2012, p. 240).

O artista, no momento da criação, não expressa os seus próprios sentimentos transbordantes. Acerca disso, apontamos uma certa concordância entre o filósofo e o pensamento de Langer sobre a expressividade simbólica. Para ela, “a expressão do sentimento numa obra de arte – a função que torna uma obra uma forma expressiva – não é de modo algum sintomática” (LANGER, 1957, p. 25). Isso permite constatar que a obra de arte é apresentada numa forma perceptível e complexa, de modo a articular determinada concepção. Dessa maneira, não é possível dizer que ela seja equivalente a um mero sintoma do sentimento do artista.

Além disso, segundo Cassirer,

A tentativa de caracterizar a obra de arte de acordo com algum traço emocional particular, portanto, deixa inevitavelmente de lhe fazer justiça. Se o que a arte tenta expressar não é um estado especial, mas o próprio processo dinâmico de nossa vida interior, então dificilmente uma qualificação desse tipo seria qualquer coisa mais que perfunctória e superficial. A arte deve sempre dar-nos mais moção que mera emoção” (CASSIRER, 2012, p. 244-245).

Então, ao analisarmos a perspectiva da obra de arte como uma forma concebida pelo artista (e não um mero transbordar de sentimentos), é possível verificarmos o segundo ponto da compreensão cassireriana da arte como via simbólica, que consiste na experiência estética. Em um primeiro momento, é possível verificar que ela, em relação à experiência prosaica, “é incomparavelmente mais rica. Está prenhe de infinitas possibilidades que não são realizadas na experiência sensorial ordinária. Na obra do artista, essas possibilidades tornam-se realidades; são trazidas à luz e assumem uma forma definida” (CASSIRER, 2012, p. 238). Como já ressaltado, Cassirer constata a obra de arte como uma possibilidade de ampliação para os registros da experiência humana.

Além disso, nota-se que a “revelação dessa inesgotabilidade dos aspectos das coisas é um dos grandes privilégios e um dos mais profundos encantos da arte” (CASSIRER, 2012, p. 238). Os símbolos artísticos são capazes de transmitir, com certa profundidade, as diversas camadas da vida cotidiana. Isso é possível verificar a partir da compreensão cassireriana da experiência estética. Para o filósofo, ela

Está repleta das mais vívidas energias da paixão, mas a própria paixão é nela transformada tanto em sua natureza como em seu sentido. Wordsworth define a poesia como ‘emoção relembrada na tranquilidade’. Mas essa tranquilidade que sentimos na grande poesia não é a da lembrança. As emoções suscitadas pelo poeta não pertencem a um passado remoto. Estão ‘aqui’ – vivas e imediatas. Temos consciência de seu pleno vigor, mas esse vigor tende para uma nova direção. É mais visto que imediatamente sentido. Nossas paixões deixam de ser poderes obscuros e impenetráveis; tornam-se, por assim dizer, transparentes” (CASSIRER, 2012, p. 241).

A obra de arte possibilita tornar visível, para a consciência, os sentimentos e emoções que fazem parte da experiência humana e que, por vezes, não podem ser formulados por outra via simbólica. Além disso, é importante ressaltar que a experiência estética é composta pelo artista e por aqueles que têm contato com a sua obra. Nota-se que ambos não são arrebatados pelas emoções, pois, como exemplifica Cassirer, o poeta trágico “não é escravo, mas senhor, de suas emoções; e é capaz de transferir esse domínio aos espectadores. Na obra dele não somos controlados e arrastados por nossas emoções” (CASSIRER, 2012, p. 243). Por isso, obras de grandes artistas (como William Shakespeare, Dante Alighieri e Miguel de Cervantes) foram capazes de deixar a sua marca na história da humanidade, chegando ao ponto de transformar a cultura humana.

Desse modo, é possível verificar os símbolos artísticos como uma possibilidade para o ser humano se conhecer e compreender os seus sentimentos e emoções. Ao abordar a arte dramática, Cassirer aponta esse potencial de conhecimento do ser humano. O filósofo aponta que

a arte dramática revela novas amplidões e profundidades da vida. Transmite uma percepção das coisas e dos destinos dos homens; da grandeza e da miséria humanas, diante do que nossa experiência comum parece-nos pobre e trivial. Todos nós sentimos, de maneira vaga e indefinida, os infinitos potenciais da vida, que silenciosamente esperam o momento em que serão despertados de seu sono para a luz clara e intensa da consciência. Não é o grau de infecciosidade, mas o grau de intensificação e iluminação que é a medida e a excelência da arte” (CASSIRER, 2012, p. 242).

Outro ponto importante nessa relação antropológica da arte está no fato de que ela “nos apresenta os movimentos da alma humana em toda a sua profundidade e variedade” (CASSIRER, 2012, p. 244). Assim, podemos analisar, através da experiência estética, a obra de arte como uma possibilidade para o homem significar a sua experiência com os sentimentos e emoções que compõem o tecido humano da existência.

Cassirer afirma que “dar uma forma estética a nossas paixões é transformá-la em um estado livre e ativo. Na obra do artista, o poder da própria paixão foi transformado em um poder formativo” (CASSIRER, 2012, p. 244). Por isso, os símbolos artísticos possibilitam ao homem um distanciamento da imediatez da vida, para poder ver de maneira consciente e estilizada aqueles sentimentos e paixões que o afetam no dia a dia.

A partir disso, mantendo as devidas proporções, podemos fazer uma aproximação com o pensamento da psiquiatra brasileira Nise da Silveira. É importante destacar que a Dra. Nise estudou a obra de Ernst Cassirer, de modo que, em *Imagens do Inconsciente*, ela faz menção direta ao filósofo (Cf. SILVEIRA, 2015, p. 219). Também, observa-se que o seu trabalho psiquiátrico foi desenvolvido com os pacientes (clientes) esquizofrênicos do ateliê do Centro Psiquiátrico Pedro II, voltado para as atividades artísticas, no qual foi possível ressaltar o lado humano das produções artísticas dos seus clientes. A dra. Nise observou que a autoexpressão deles não consistia em um simples transbordar de sentimentos, uma vez que nas pinturas pôde se observar algum nível de elaboração e um valor artístico.

No seu trabalho científico, Nise da Silveira constata uma questão a ser desenvolvida: “o fato de que certos esquizofrênicos, inclusive alguns ditos ‘crônicos’, exprimissem suas vivências através de formas que os conhecedores das artes admiravam. E, acima de tudo, eu me sentia no dever de ressaltar o aspecto humano desse fenômeno” (SILVEIRA, 2015, p. 18). Vale ressaltar que, entre as consequências da esquizofrenia, estavam a desarticulação da linguagem discursiva e o fato de que a psique era tomada pelas imagens que emergiam do inconsciente. Por isso, para ela, “custará admitir que indivíduos assim rotulados [como loucos] em hospícios sejam capazes de realizar alguma coisa comparável às criações de legítimos artistas – que se afirmem justo no domínio da arte, a mais alta atividade humana” (SILVEIRA, 2015, p. 18).

Contudo, analisando o trabalho da Dra. Nise, é possível constatar que os clientes tiveram a possibilidade, através da arte, de articular, mais que traços isolados de sentimentos, os movimentos da alma, fazendo brotar e elaborar aquilo que estava no inconsciente. É interessante notar que algumas pinturas realizadas pelos clientes do Centro Psiquiátrico Pedro II foram consideradas verdadeiras obras de arte. Assim, observa-se a afirmação de Mário Pedrosa, importante crítico de arte, quando teve contato com as pinturas dos clientes do atelier psiquiátrico: “Uma das funções mais poderosas da arte – descoberta pela psicologia moderna – é a revelação do inconsciente, e este é tão misterioso no normal como no chamado anormal” (PEDROSA apud SILVEIRA, 2015, p. 16).

Além disso, segundo o renomado crítico, as imagens que emergem do inconsciente são “apenas uma linguagem simbólica que o psiquiatra tem por dever decifrar. Mas ninguém impede que essas imagens e sinais sejam, além do mais, harmoniosas, sedutoras, dramáticas, vivas ou belas enfim constituindo em si verdadeiras obras de arte” (SILVEIRA, 2015, p. 16). Essa aproximação do trabalho da Dra. Nise da Silveira com o pensamento cassireriano acerca de uma obra de arte possibilita-nos apontar para a importância de se considerar as

outras formas de registros humanos, para além da linguagem discursiva, e de se valorizar aqueles indivíduos marginalizados capazes ainda de manejar símbolos tão complexos quanto os artísticos.

2.2 A DISTINÇÃO ENTRE ARTE E LINGUAGEM

Ainda, compete-nos analisar o segundo aspecto da compreensão dos símbolos artísticos, que consiste na distinção entre a arte e a linguagem, em específico, a linguagem compreendida na via simbólica da ciência. Acerca disso, Cassirer aponta que

existe uma diferença inconfundível entre os símbolos da arte e os termos linguísticos da fala e da escrita ordinárias. Essas duas atividades não concordam em caráter, nem em propósito; não empregam os mesmos meios, nem tendem para os mesmos fins. [...] A descrição de uma paisagem por um pintor ou poeta e a de um geógrafo ou geólogo têm poucas coisas em comum” (CASSIRER, 2012, p. 274).

Nota-se, assim, que há uma diferença fundamental entre a arte e a linguagem (conceitual), de modo que mesmo estando diante de um mesmo fenômeno, cada uma possui um método e uma finalidade própria para expressá-lo (ou, no caso da linguagem discursiva, para explicá-lo). Para Cassirer, a ciência “nos dá a ordem nos pensamentos; a moralidade nos dá a ordem nas ações; a arte nos dá a ordem na apreensão das aparências visíveis, tangíveis e audíveis” (CASSIRER, 2012, p. 274). Além disso, é possível afirmar que a arte “ensina-nos a visualizar as coisas, e não apenas conceitualizá-las ou utilizá-las. A arte nos propicia uma imagem mais rica, mais viva e mais colorida da realidade, e uma compreensão mais profunda de sua estrutura formal” (CASSIRER, 2012, p. 277-278).

Nesse sentido, podemos verificar que o conceito científico é algo estático, ou seja, uma vez concebido o conceito, ele se torna uma forma fixa que não possui uma mobilidade, enquanto a obra de arte é capaz de revelar a forma móvel da natureza, isto é, a obra de arte possibilita ao ser humano se deparar com uma forma viva da natureza. Então, podemos observar essa diferença característica entre a arte e a linguagem científica, de modo que cada uma possui o seu fim e o seu método de lidar com a formulação da experiência humana. Por isso, Cassirer aponta que

Não podemos entender a obra de arte submetendo-a a regras lógicas. Um manual de poética não nos pode ensinar a escrever um bom poema. A arte surge de outras fontes, mais profundas. Para entendermos essas fontes, devemos primeiro esquecer nossos padrões comuns, devemos mergulhar no mistério de nossa vida inconsciente (CASSIRER, 2012, p. 263).

A arte consiste em uma via simbólica para o ser humano conceber a sua vida interior que, por vezes, não é possível de ser expressa discursivamente. Cassirer descreve a poesia como um exemplo disso:

a poesia é uma revelação de nossa vida pessoal. Os inúmeros potenciais que tínhamos apenas um vago e obscuro pressentimento são trazidos à luz pelo poeta lírico, pelo romancista e pelo autor dramático. Essa arte não é, de modo algum, simples falsificação ou réplica, mas uma manifestação genuína de nossa vida interior (CASSIRER, 2012, p. 276).

O poeta cria uma forma simbólica, na qual o conteúdo é a sua própria experiência interior trazida à luz da consciência. A partir disso, constatamos que a “consciência de profundidade das coisas exige sempre um esforço da parte de nossas energias ativas e construtivas” (CASSIRER, 2012, p. 276). Na via simbólica da arte e da ciência, encontra-se presente esse esforço humano para compreender a realidade. Contudo, “como essas energias não se movem na mesma direção e não tendem para o mesmo fim, não nos podem apresentar o mesmo aspecto da realidade” (CASSIRER, 2012, p. 276).

Por isso, o filósofo constata que existe “também uma profundidade conceitual, além de puramente visual. A primeira é descoberta pela ciência; a segunda é revelada na arte. A primeira ajuda-nos a entender as razões das coisas; a segunda a ver suas formas” (CASSIRER, 2012, p. 276). Nesse sentido, podemos apontar que a diferença entre as duas vias simbólicas não consiste no fato de uma transmitir o conhecimento, enquanto a outra não, ao invés disso, verificamos que elas são formas simbólicas diferentes de significação da realidade. Desse modo, na arte,

não nos preocupamos com a uniformidade das leis, mas com a multiformidade e a diversidade das intuições. Até a arte pode ser descrita como conhecimento, mas um conhecimento de um tipo peculiar e específico. Podemos subscrever a observação de Shaftesbury, segundo a qual ‘toda beleza é verdade’. Mas a verdade da beleza não consiste em uma descrição teórica ou explicativa das coisas; é antes a ‘visão simpática’ das coisas” (CASSIRER, 2012, p. 277).

Com isso, podemos notar que o espírito humano dispõe dos símbolos artísticos para apreender as inúmeras facetas da vida. Por isso, é importante ressaltar que a arte e a ciência não possuem perspectivas iguais de apreensão da realidade experienciada pelo ser humano. Além disso, pelo fato de elas se moverem “em planos totalmente diferentes, não podem contrariar-se ou contradizer-se. A interpretação conceitual da ciência não exclui a interpretação intuitiva da arte” (CASSIRER, 2012, p. 277).

Assim, observamos que um símbolo não exclui o outro, mas revela a diversidade humana na formulação de sua experiência. Para Cassirer, “é característico da natureza do homem

não estar limitado a uma única abordagem específica da realidade, mas poder escolher seu próprio ponto de vista e assim passar de um aspecto das coisas para outro” (CASSIRER, 2012, p. 278). É o símbolo que permite ao espírito humano essa mobilidade para apreender a complexidade de sua existência no universo.

3 OS SÍMBOLOS RELIGIOSOS

Antes de analisarmos os símbolos religiosos, é importante recordar que o filósofo está trabalhando, em sua filosofia das formas simbólicas, com a pergunta kantiana acerca do conhecimento humano. Observa-se, portanto, que a nossa pesquisa sobre a forma simbólica da religião tem como base a questão sobre o que o ser humano pode conceber e transmitir a partir da sua experiência com o mundo.

Por isso, em um primeiro momento, nota-se a advertência de Cassirer para o método como será abordada a análise da religião. Segundo ele, “o problema apresenta-se sob uma nova perspectiva assim que decidimos mudar nosso ponto de vista. Uma filosofia da cultura humana não faz a mesma pergunta que um sistema metafísico ou teológico” (CASSIRER, 2012, p. 122). Além disso, aponta, no início da sua reflexão sobre a religião, que “não estamos indagando aqui acerca do tema da imaginação mítica e do pensamento religioso, e sim acerca de sua forma” (CASSIRER, 2012, p. 122). Então, verifica-se que a perspectiva de análise, para a compreensão dos símbolos religiosos, deve ter como questão fundamental: *a forma do pensamento religioso*.

Contudo, antes de seguirmos com a reflexão, constatamos a opção feita por Cassirer para analisar o pensamento religioso. Essa escolha está centrada na análise do mito, da magia e da religião. Acerca disso, observamos que, para ele,

não há qualquer diferença radical entre o pensamento mítico e o pensamento religioso. Ambos têm origem nos mesmos fenômenos fundamentais da vida humana. No desenvolvimento da cultura humana, não podemos fixar um ponto em que o mito acaba e a religião começa. Em todo o curso de sua história, a religião permanece indissolivelmente ligada a elementos míticos, e impregnada deles. Por outro lado, o mito, mesmo em suas formas mais grosseiras e rudimentares, traz em si alguns motivos que de certo modo antecipam os ideais religiosos superiores que chegam depois. Desde o início, o mito é religião em potencial. O que leva de um estágio para o outro não é nenhuma crise de pensamento, nem qualquer revolução de sentimento (CASSIRER, 2012, p. 145-146).

Outro ponto importante consiste no fato de que o pensamento religioso “não está de modo algum em oposição, necessariamente, ao pensamento racional ou filosófico. Determinar a verdadeira relação entre esses dois modos de pensamento foi uma das principais tarefas da filosofia medieval” (CASSIRER, 2012, p. 121). Assim, notamos que as vias simbólicas no

pensamento cassireriano não são incompatíveis entre si. Isso foi possível de ser observado anteriormente, quando verificamos que não há uma incompatibilidade entre os símbolos artísticos e os símbolos da linguagem. Eles são partes constituintes da diversidade humana na formulação de suas experiências.

A partir disso, Cassirer prossegue com a sua análise apontando que

o mito e a religião primitiva não são, de maneira alguma, inteiramente incoerentes, não são vazios de sentido ou razão. Sua coerência, porém, depende muito mais da unidade de pensamento que de regras lógicas. Esta unidade é um dos impulsos mais fortes e mais profundos do pensamento primitivo (CASSIRER, 2012, p. 135-136).

É importante observar que o modo de vida primitivo é marcado por uma mentalidade, na qual a característica “não é a sua lógica, mas o seu sentimento geral da vida” (CASSIRER, 2012, p. 136-137). Contudo, segundo o filósofo, isso não embasa a “suposição de que a mente primitiva, por sua própria natureza e essência é indiferenciada ou confusa, uma mente pré-lógica ou mística” (CASSIRER, 2012, p. 136-137). Constatamos, assim, duas características na religião primitiva e no mito, a unidade de pensamento marcada por um sentimento geral da vida e a presença de uma racionalidade própria.

A cultura humana primitiva apresenta características diferentes das formas culturais posteriores. Nesse sentido, podemos observar que, para a mentalidade desse período, “a natureza não é nem um simples objeto de conhecimento, nem o campo de suas necessidades práticas imediatas. [...] Sua visão da natureza não é nem apenas teórica, nem simplesmente prática: é simpática” (CASSIRER, 2012, p. 137). Então, o filósofo aponta que, para a mente primitiva,

a vida não é dividida em classes e subclasses. É sentida como um todo contínuo e ininterrupto que não admite distinções nítidas e claras. Os limites entre as diferentes esferas não são barreiras insuperáveis; são fluentes e flutuantes. Não há qualquer diferença específica entre os vários domínios da vida. Nada tem uma forma definida, invariável e estática. Por uma súbita metamorfose, tudo pode ser transformado em tudo. Se existe algum aspecto característico e destacado no mundo mítico, qualquer lei que o governe, é a lei da metamorfose⁵ (CASSIRER, 2012, p. 136).

Com a constatação de alguns traços da mentalidade primitiva, marcada por uma visão simpática de mundo, que está em constante transformação, Cassirer continua a sua descrição afirmando que

5 Esta passagem de Cassirer é citada diretamente na obra *Imagens do Inconsciente* de Nise da Silveira. Cf. SILVEIRA, 2015, p. 219.

O homem primitivo não carece da capacidade de apreender as diferenças empíricas das coisas. Na sua concepção da natureza e da vida, porém, todas essas diferenças são obliteradas por um sentimento mais forte: a profunda convicção de uma fundamental e indelével *solidariedade da vida* que passa por cima da multiplicidade e da variedade de suas formas isoladas” (CASSIRER, 2012, p. 137-138).

Essa convicção do ser humano em uma *solidariedade da vida* está na base de sua relação com o mundo e com a formação do mito e da religião. Além disso, o filósofo afirma que “para o sentimento mítico e religioso, a natureza torna-se uma grande sociedade, a *sociedade da vida*. O homem não possui uma posição de destaque nessa sociedade” (CASSIRER, 2012, p. 139). Notamos, assim, que a *sociedade da vida* é marcada por uma forma religiosa, na qual o ser humano não está em evidência hierárquica na natureza, ele é apenas uma parte constituinte dela.

Isso afetava na forma pela qual o homem primitivo expressava o seu pensamento religioso, uma vez que a unidade não era postulada por uma divindade, capaz de garantir ao ser humano uma centralidade na natureza. Essa unidade era consequência de um outro princípio, apontado por Cassirer ao analisar o exemplo das sociedades totêmicas. Nessa análise, o filósofo encontrou “o mesmo princípio – o da solidariedade ininterrupta da vida – se passamos do espaço para o tempo” (CASSIRER, 2012, p. 139). Além disso, o princípio da solidariedade ininterrupta da vida “serve não somente para a ordem da simultaneidade, mas também para a ordem da sucessão. [...] Presente, passado e futuro misturam-se sem qualquer linha clara de demarcação; os limites entre as gerações dos homens tornam-se incertos” (CASSIRER, 2012, p. 139).

Essa unidade ininterrupta da vida interferia diretamente na cultura primitiva, repercutindo na interpretação dos fenômenos da natureza e dos principais eventos da existência, como no caso da morte. Acerca disso, Cassirer aponta que, “no pensamento primitivo, a morte nunca é vista como um fenômeno natural que obedece a leis gerais. Sua ocorrência não é necessária, mas acidental” (CASSIRER, 2012, p. 139). Ou seja, “a morte não existiu sempre; passou a existir em virtude de um evento particular, pelo fracasso do homem ou por algum acidente. Muitas histórias míticas se referem à origem da morte” (CASSIRER, 2012, p. 140).

Isso faz com que a religião primitiva não se ocupasse com a prova da imortalidade da alma, pois a morte em “sua natureza e essência, parece inteiramente estranha ao pensamento mítico e religioso primitivo. [...] Nele, o ônus da prova sempre cabe ao lado contrário. Se alguma coisa precisa de prova, não é o fato da imortalidade, mas o da morte” (CASSIRER, 2012, p. 140). Essa convicção religiosa de que a morte é algo alheio à existência humana está vinculada à ideia de uma solidariedade ininterrupta da vida. Por isso, podemos verificar na religião primitiva “talvez a mais forte e mais energética afirmação de vida que encontramos na cultura humana” (CASSIRER, 2012, p. 140-141).

Diante desse fenômeno religioso da vida e da morte, Cassirer afirma que

Tudo isso mostra de maneira clara e inequívoca que temos aqui uma característica realmente universal, irreduzível e essencial, da religião primitiva. E será impossível entender esse verdadeiro elemento em seu sentido se partirmos do pressuposto que toda religião tem origem no medo. (...) É certo que o Santo, o Sagrado e o Divino contêm sempre um elemento de medo; trata-se, ao mesmo tempo, de um *mysterium fascinosum* e de um *mysterium tremendum*” (CASSIRER, 2012, p. 143).

Observa-se, desse modo, que o filósofo não descreve o medo como pressuposto originário da religião primitiva. Para ele, até mesmo nos períodos mais remotos “e primitivos da civilização o homem já havia encontrado uma força nova com a qual conseguia enfrentar e banir o medo da morte. O que ele opunha ao fato da morte era a sua confiança na solidariedade, na unidade ininterrupta e indestrutível da vida” (CASSIRER, 2012, p. 143). Portanto, ao analisarmos a forma do pensamento religioso, através da relação entre o mito e a religião, podemos constatar que a ideia de solidariedade ininterrupta da vida se acentua como uma característica universal, irreduzível e essencial da religião primitiva.

A análise da magia consiste na outra opção feita por Cassirer para analisar a forma do pensamento religioso. Para ele, “a magia deve ser considerada um passo importante no desenvolvimento da consciência humana” (CASSIRER, 2012, p. 152). Assim, impelido pela necessidade de uma compreensão do fenômeno da magia na cultura primitiva e pelo desenvolvimento que ela possibilitou para a mente humana, o filósofo se volta para a descrição de algumas características. Em um primeiro momento, verifica-se que

A magia não é usada para propósitos práticos, para sustentar o homem em suas necessidades cotidianas. É destinada a metas superiores, a empreendimentos ousados e perigosos. Quando o empreendimento é perigoso e seus resultados incertos, porém, sempre ocorre uma magia altamente desenvolvida, e ligada a uma mitologia. Nas empresas econômicas menores, tais como as artes e ofícios, a caça, a coleta de raízes e a colheita de frutos, o homem não precisa de magia. É apenas sob uma forte tensão emocional que ele recorre aos ritos mágicos. Mas é precisamente o desempenho desses ritos que lhe proporciona um novo sentimento de seus próprios poderes – sua força de vontade e sua energia (CASSIRER, 2012, p. 153).

Observa-se que a magia está vinculada aos acontecimentos mais marcantes do homem primitivo, ou seja, manifesta-se em ocasiões em que ele está tomado por uma intensidade emocional. Outra característica consiste no fato de que “toda magia é ‘simpática’ em sua origem e seu significado, pois o homem não pensaria em estabelecer um contato mágico com a natureza se não tivesse a convicção de que existe um vínculo comum que une todas as coisas”

(CASSIRER, 2012, p. 156). Nesse ponto, notamos que a magia também está relacionada com a ideia da solidariedade ininterrupta da vida e com uma capacidade de possibilitar ao ser humano identificar um vínculo comum, que unia todas as coisas.

A partir disso, Cassirer constata a presença de uma crença religiosa na “simpatia do Todo” que, segundo ele, “é um dos mais firmes fundamentos da própria religião. Mas a simpatia religiosa é de um tipo diferente da simpatia mítica e da mágica. Abre espaço para um novo sentimento, o da individualidade” (CASSIRER, 2012, p. 158). Em outras palavras, tal diferença consiste no autorreconhecimento, por parte do ser humano, como um indivíduo diferente do restante do universo. Então, a religião diverge do mito e da magia, nos quais o sentimento era comum, não existindo uma diferença basilar entre o ser humano e a natureza.

Essa escolha de Cassirer pelo fenômeno da magia baseia-se no fato de que ela (assim como o mito) compõe o lento processo de evolução da forma de religião primitiva para a religião moderna. Segundo ele, “quando olhamos para a história de nossa própria civilização europeia, vemos que mesmo nos estágios mais avançados, nos estágios de uma cultura intelectual altamente desenvolvida e muito requintada, a crença na magia não foi abalada seriamente” (CASSIRER, 2012, p. 170). A fim de exemplificar essa questão, o filósofo menciona Pico della Mirandola, afirmando que ele “estava convencido de que a magia e a religião estão ligadas uma à outra por laços indissolúveis” (CASSIRER, 2012, p. 170). E, portanto, isso “não significa a destruição completa das primeiras e mais fundamentais características do pensamento mítico” (CASSIRER, 2012, p. 171).

Desse modo, podemos analisar como o pensamento religioso atingiu formas superiores na cultura humana. Cassirer aponta que o primeiro passo fundamental nesse processo de evolução é encontrado na cultura grega:

A arte grega pavimentou o caminho para uma nova concepção dos deuses. Tal como diz Heródoto, Homero e Hesíodo ‘deram aos deuses gregos seus nomes e retrataram as suas formas’. [...] Não foi uma tendência moral que criou os deuses homéricos. [...] O que o homem retrata em seus deuses é ele mesmo, em toda a sua variedade e multiformidade, sua disposição mental, seu temperamento e até suas idiossincrasias” (CASSIRER, 2012, p. 162-163).

No pensamento religioso da Grécia antiga encontramos uma relação humanizada com as divindades. A arte grega possibilitou ao ser humano moldar os deuses de modo que eles retratassem a sua própria forma e características humanas. Outro aspecto desse avanço do pensamento religioso verifica-se nas religiões monoteístas. Para Cassirer, ao nos voltarmos para elas, nós nos “deparamos com um aspecto totalmente diverso do Divino. Essas religiões são produtos de forças morais; concentram-se em um único ponto, no problema do bem e do mal” (CASSIRER, 2012, p. 164). A fim de elucidar esse ponto, ele apresenta como exemplo a religião de Zoroastro, na qual “existe apenas o Ser Supremo Ahura Mazda, o ‘sábio senhor’. Fora dele, além dele e sem ele nada existe” (CASSIRER, 2012, p. 165).

Além disso, podemos verificar que ela “não é produto da imaginação mítica ou estética; é a expressão de uma grande vontade moral pessoal. Até a natureza assume uma nova forma, pois é vista exclusivamente no espelho da vida ética” (CASSIRER, 2012, p. 165). Assim, para Cassirer, na religião de Zoroastro,

O sentido ético substituiu e superou o sentido mágico. Toda a vida do homem torna-se uma luta ininterrupta em prol da virtude. A tríade de “bons pensamentos, boas palavras e boas ações” tem o papel mais importante nessa luta. O Divino não é mais procurado ou abordado por poderes mágicos, mas pelo poder da virtude (CASSIRER, 2012, p. 166).

Conclui-se, assim, que a religião monoteísta, caracterizada por um lugar de destaque concedido ao ser humano, tem como princípio uma dimensão ética. No pensamento religioso moderno, possibilitado pelo avanço da cultura grega antiga, encontramos uma forma de vida ética, de modo que a relação como divino é marcada pela virtude. Para Cassirer, “é esta forma de simpatia ética universal que, nas religiões monoteístas, conquista a vitória sobre o sentimento primitivo de uma solidariedade natural ou mágica da vida” (CASSIRER, 2012, p. 167).

Isso diverge do pensamento religioso primitivo que tinha como princípio a crença em uma solidariedade ininterrupta da vida e um sentimento de totalidade. Contudo, essa diferença não é caracterizada por um antagonismo entre as formas de pensamento religioso, mas por um certo desenvolvimento cultural. Assim, através da análise do mito, da magia e da religião, torna-se possível constatar algumas visões de mundo e características culturais nas quais os símbolos religiosos foram se formando e constituindo a interpretação de mundo do ser humano.

CONCLUSÃO

Com a nossa pesquisa sobre os símbolos artísticos e os símbolos religiosos, foi possível observar algumas características relevantes da filosofia cassireriana. Nesse sentido, é importante ressaltar que Cassirer tinha como um de seus principais objetivos o desenvolvimento de uma filosofia da cultura humana.

Nota-se, assim, uma primeira característica, que consistiu na análise cassireriana sobre a capacidade do ser humano de conceber e transmitir as suas experiências, por meio da sua atividade simbolizante. As formas simbólicas (arte, ciência, linguagem, mito e religião) são o meio pelo qual o homem confere o significado à sua existência no mundo. Elas possibilitam o processo de formação cultural e civilizacional da humanidade e, portanto, são analisadas por Cassirer como uma forma racional de o homem significar a sua existência e lidar com as coisas do mundo.

Desse modo, foi possível constatar outra característica, que consistiu na proposta cassireriana de uma ampliação do conceito de razão, capaz de abranger as outras formas simbólicas e não somente a via da linguagem discursiva. Para que isso fosse possível, Cassirer apontou que a definição do ser humano como *animal racional* não é capaz de abarcar toda a complexidade humana. Então, uma definição mais adequada, para ampliar o conceito de razão, é a do homem como *animal simbólico*.

A partir disso, examinaram-se os símbolos artísticos e os símbolos religiosos, como outras formas possíveis para o ser humano conceber a sua experiência. Além do fato de que eles não são opostos entre si nem em relação à linguagem discursiva. Para Cassirer, eles são formas diferentes de significação da realidade. Nota-se que uma das características dos símbolos artísticos é a formulação da vida interior, de modo que o ser humano, através da criação artística, tem a possibilidade de vincular os mundos subjetivo e objetivo em uma obra de arte – capaz de expressar os sentimentos e as emoções humanas. Na análise dos símbolos religiosos, constatamos que eles foram se desenvolvendo no decorrer da civilização e possibilitaram ao homem formar a sua visão e a sua relação com o mundo e, assim, conceber a cultura humana.

Assim, foi possível analisarmos um eixo antropológico na compreensão cassireriana de símbolo. Cassirer, em sua filosofia da cultura humana, procurou apresentar uma ampliação dos registros humanos capazes de exprimir as mais variadas experiências da vida. Esse é um ponto fundamental do pensamento cassireriano e que influenciou no trabalho de Nise da Silveira e de Susanne Langer. Por isso, ao analisar os símbolos artísticos e os símbolos religiosos, verificamos a proposta do filósofo, na qual o símbolo se constitui em um marco referencial, para as diversas definições postuladas acerca do ser humano e de sua vivência no mundo.

REFERÊNCIAS

- CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o Homem: uma introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia das formas simbólicas: a linguagem*. Tradução: Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Tópicos).
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia das formas simbólicas: fenomenologia do conhecimento*. Tradução: Eurides Avance de Souza. Revisão técnica e da tradução: Flávio Benno Wiebeneichler. (Tópicos).
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia das formas simbólicas: o pensamento mítico*. Tradução: Cláudia Cavalcanti. Revisão técnica e da tradução: Moacyr Ayres Novaes Filho. (Tópicos).
- CASSIRER, Ernest. *Language and Myth*. Translated by Susanne K. Langer, with a translator's preface. New York: Dover, 1953.
- CASSIRER, Ernest. *A filosofia do Iluminismo*. 3ª ed. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1997.
- CASSIRER, Ernest. *Linguagem e mito: uma contribuição ao problema dos nomes dos deuses*. Tradução: J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1972. (Debates; 50).

- EILENBERGER, Wolfram. *Tempo de mágicos*. Tradução: Claudia Abeling. São Paulo: Todavia, 2019.
- FURLANETTO, Beatriz Helena. *A arte como forma simbólica*. R. Científica / FAP, Curitiba, v. 9, p. 36-50, jan./jun. 2012.
- GARCIA, Rafael Rodrigues. *Genealogia da crítica da cultura: um estudo sobre a Filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer*. 2010. 189 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- GONTIJO OLIVEIRA, Clovis Salgado. Para além do literal: A arte como ampliação do humano em Susanne Langer. *Philosophos*, Goiânia, v. 25, n. 2, p. 11-58, jul./dez. 2020.
- LANGER, Susanne K. *Ensaaios filosóficos*. Tradução: Jamir Martins. Tradução revista por José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1971a.
- LANGER, Susanne K. *Filosofia em nova chave: um estudo do simbolismo da razão, rito e arte*. Tradução e revisão: Moysés Baumstein. São Paulo: Perspectiva, 1971b. (Debates).
- LANGER, Susanne K. *Problems of Art: Ten Philosophical Lectures*. New York: Charles Scribner's Sons, 1957. Tradução: Clovis Salgado Gontijo Oliveira.
- LANGER, Susanne K. *Sentimento e forma: uma teoria da arte desenvolvida a partir de Filosofia em nova chave*. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho, J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Estudos; 44).
- NUNES, Benedito. *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Loyola, 2016.
- PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SILVEIRA, Nise. *Imagens do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2015.

O papel dos símbolos artísticos em Susanne Langer e Nise da Silveira

Dimas José de Oliveira¹

Resumo: A linguagem discursiva, muitas vezes, não é a melhor via que o ser humano encontra para expressar seus conteúdos mais internos, a sua vida do sentimento. Susanne Langer, em sua filosofia da arte, aponta os símbolos apresentativos, nos quais se inserem as obras de arte, como meio mais adequado para que “processos vitais mais primitivos” sejam articulados e expressos. Por sua vez, Nise da Silveira confirma a teoria de Langer ao utilizar a arte como alternativa e veículo de transformação psicossocial em pessoas que se encontram em estados de ser afetados por doenças de fundo psíquico.

Palavras-chave: Susanne Langer. Nise da Silveira. Psiquiatria. Arte. Símbolo.

INTRODUÇÃO

As reflexões que aqui serão apresentadas foram desenvolvidas a partir da filosofia e da antropologia filosófica de Susanne Langer (1895-1985) e também da pesquisa e do trabalho experimental empreendido pela psiquiatra brasileira Nise da Silveira (1905-1999), principalmente no Seção de Terapêutica Ocupacional e Reabilitação do antigo Centro Psiquiátrico Pedro II, no Rio de Janeiro.

Essas duas pensadoras contemporâneas, que nunca se encontraram, tiveram muitos pontos em comum em suas trajetórias, como a correspondência na pesquisa de alguns autores. Dentre eles, Carl Gustav Jung, Sigmund Freud, Ernest Cassirer, Herbert Read e os teóricos da *Gestalt*. É de conhecimento nosso que a doutora Nise tinha em sua biblioteca um livro de autoria de Susanne Langer, mais especificamente, *Filosofia em nova chave* (em edição original). Esse fato colaborou, inclusive, para que o trabalho de pesquisa ganhasse um impulso e tivesse ainda mais sentido no propósito da investigação científica da aproximação existente entre o pensamento de Langer e Nise. Outra semelhança bastante relevante entre elas é o humanismo que permeia suas obras. Ambas são profundamente conectadas às potencialidades e às faculdades do ser humano e demonstram uma determinada crença na capacidade de

1 Dimas José de Oliveira (* 26/01/1983) é membro da Companhia de Jesus e possui graduação em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), concluída em 2021. Também possui graduação em Engenharia Elétrica pelo INATEL, de Santa Rita do Sapucaí (MG), concluída em 2006, e especialização em Direção de Arte pela Miami Ad School, de São Paulo (SP), concluída em 2010. Atualmente, é estudante do segundo ano do curso de Teologia da Pontifícia Universidade Javeriana, em Bogotá (Colômbia). Foi bolsista do CNPq de julho de 2020 a julho de 2021 ao integrar o Projeto de Pesquisa “O inefável nas experiências espiritual e estética” (REFHIL) da Faculdade. Linha de pesquisa: Filosofia da Religião. Orientador: Prof. Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira. Endereço atual: Calle 7 sur #18-34, San Antonio, Bogotá, Colômbia. E-mail do autor: dimasjoliveira@gmail.com.

transformação da realidade social a partir do homem e da mulher principalmente por meio da arte e de outras atividades simbólicas.

É por meio da elaboração artística que as autoras acreditam que os “processos vitais mais primitivos” (LANGER, 1957, p. 124) ou os “dramas intrapsíquicos insuspeitados” (SILVEIRA, 1981, p. 242) emergem e fazem do ser humano pessoas mais capazes de conceberem o mundo e si próprias, de se expressarem e de se desenvolverem em sua essência.

Inicialmente, será apresentada a análise que Susanne Langer faz a respeito da diferenciação entre signos e símbolos, até chegar ao estudo em que a autora apresenta a contraposição entre os símbolos discursivos e os símbolos apresentativos. Neste seu segundo estudo, Langer elabora e defende a tese de que os símbolos apresentativos se mostram como uma alternativa à linguagem discursiva, portanto, mais adequados para expressar o mais profundo do sentimento humano, intraduzível pela via proposicional.

Na sequência, será exposto um recorte do trabalho desenvolvido pela psiquiatra Nise da Silveira, que, influenciada principalmente por Carl Gustav Jung, comprovou por meio da elaboração artística de seus “clientes”² – modo como a médica chamava as pessoas que frequentavam a Seção de Terapêutica Ocupacional e Reabilitação em busca de tratamento – como os conteúdos mais internos do ser humano podem ser expressos e organizados, permitindo, assim, um tratamento mais humanizado de pessoas em estado de esquizofrenia, principalmente.

1 SIGNOS, SÍMBOLOS, SÍMBOLOS DISCURSIVOS E SÍMBOLOS APRESENTATIVOS

Susanne K. Langer é uma pensadora nascida nos Estados Unidos e que muito contribuiu para o campo intelectual artístico e cultural ao examinar diversos temas (antropológicos, epistemológicos, estéticos) relativos à arte de modo geral, dentre eles a inefabilidade da obra de arte entendida por ela como símbolo artístico. Ao tratar da inefabilidade dos símbolos artísticos, é possível que sejam construídas relações com experiências que certamente muitas pessoas já experimentaram dentro desse universo. Segundo a filósofa estadunidense, toda arte se compõe de “formas aparentes expressivas do sentimento humano” (LANGER, 1957, p. 109)³, logo, de uma maneira ou de outra, ao longo da vida, pessoas que são dotadas de uma sensibilidade normal para as artes já vivenciaram situações em que lhe faltaram as palavras para descrever a experiência subjetiva que tiveram ao se colocarem diante de um quadro, ao lerem um poema ou ao ouvirem uma peça musical executada por uma orquestra.

De acordo com Susanne Langer em seu livro *Sentimento e Forma*, ao entrar em contato com a obra, a pessoa responde a ela assim “como responderia a um símbolo ‘natural’”, ou seja, encontrando sua significação, “o sentimento dentro dela”. Para a filósofa, “esse ‘sentimento’

2 Os trabalhos dos clientes da Dra. Nise da Silveira podem ser conferidos na página Ocupação Nise da Silveira - Arte e Psiquiatria, desenvolvida pelo Itaú Cultural (SILVEIRA, 2017-2018, aba arte e psiquiatria).

3 As traduções de citações deste livro são do Professor Clóvis Salgado Gontijo Oliveira, em material não publicado disponibilizado aos estudantes durante a pesquisa.

não é ‘comunicado’, mas revelado; a forma criada o ‘tem’, de modo que a percepção do objeto virtual é ao mesmo tempo a percepção de seu sentimento espantosamente integrado e intenso” (LANGER, 2011, p. 409).

O caráter da significação da arte é de extrema importância dentro da filosofia de Susanne Langer. A “Forma Significante” (que realmente tem significação) é a essência de toda arte, de tudo o que é considerado “artístico” (LANGER, 2011, p. 25). Anos mais tarde, em sua obra *Problems of Art*, Langer preferiu se referir à obra de arte como “forma expressiva” e não mais como “forma significante” (expressão cunhada por Clive Bell), pois, para ela, essa segunda maneira de fazer referência à obra de arte gerava confusão e engano, já que um “Símbolo Artístico não significa, mas apenas articula e apresenta o seu conteúdo emotivo”, isto é, “a obra parece imbuída da emoção, da disposição ou de outra experiência vital que expressa”. Em outras palavras, Langer afirma que a obra de arte formula a sua significância (*import*) e não o seu significado, ou seja, não significa por meio de uma remissão a uma realidade (eventos, fatos, coisas) externa, preexistente, já pronta e independente dela. “A significância da arte pode ser percebida como algo na obra articulado por ela” (LANGER, 1957, 134).

Em sua reflexão filosófica em torno da arte, Susanne Langer dedicou grande parte de seu tempo para empreender estudos relacionados à definição de uma obra de arte como um símbolo artístico (forma expressiva). Esses estudos podem ser notados desde a primeira edição de sua obra *Filosofia em Nova Chave*, de 1942, quando ela apresenta a relação entre significados, signos, símbolos discursivos e símbolos apresentativos, símbolos literais e metafóricos. Quinze anos depois, em seu livro *Problems of Art*, Langer define o símbolo artístico, isto é, o símbolo não discursivo, apresentativo, como “uma imagem daquilo que, de outro modo, seria irracional, assim como é literalmente inefável, a saber: da consciência direta, da emoção, da vitalidade, da identidade pessoal”. É também a “imagem absoluta da vida vivida e sentida, a matriz da mentalidade” (LANGER, 1957, p. 139).

Para chegar à compreensão completa da obra de arte como um símbolo artístico, Langer partiu da análise daquilo que pode ser entendido como o significado dos objetos. Segundo a autora, para que haja significado de uma coisa, deve haver uma mente que “signifique” essa coisa para ela. Os significados, por sua vez, são de duas espécies: lógica e psicológica. Logicamente, podemos dizer que um certo símbolo “significa” um objeto para uma pessoa, ou que, psicologicamente, a pessoa “significa” o objeto pelo símbolo. As espécies de significado, portanto, são distinguidas e relacionadas entre si pelo princípio geral da visualização do significado como uma função de termos. Quem vai relacionar os termos com seus objetos é o sujeito. Os termos, no que lhes concerne, possuem duas funções distintas. Podem ser um signo ou um símbolo.

Um signo indica a existência (passada, presente ou futura) de uma coisa, evento ou condição. Por exemplo, os signos naturais: ruas molhadas são um signo de que choveu; um cheiro de fumaça significa que há fogo; a boa aparência é signo de comida frequente e abundante (LANGER, 1971, p. 67). Langer aponta que a relação lógica entre o signo e seu objeto

é de uma correlação um a um. De acordo com a autora, pode haver erro na interpretação de signos, mas, graças a ela, é possível também adquirir conhecimento. Em outras palavras, a leitura de signos é a forma mais simples e tangível de inteligência que adquirimos por meio da experiência e a dividimos com os animais.

Quanto ao estudo do símbolo, Susanne Langer o define como uma função que significa as concepções e não as coisas, os objetos. Segundo ela, os símbolos são “veículos para a concepção de objetos” (LANGER, 1971, p. 70), portanto, são “instrumentos de pensamento” (LANGER, 1971, p. 73), diferentemente dos signos, que anunciam os objetos, as coisas, ao sujeito. A autora ressalta que, na linguagem humana, os símbolos têm a primazia na sua utilização em relação aos signos, que estão mais próximos à semântica animal. Para um certo sujeito, um símbolo é acoplado a uma concepção que se ajusta a um objeto, isto é, o sujeito denota um símbolo a uma noção que o objeto satisfaz.

A análise empreendida por Langer acerca dos signos e símbolos é rica e detalhada e a leva a expandir as formas e os conteúdos disponíveis à elaboração e à cognição humanas. Isto porque a filósofa, por um lado, não tem como foco de estudo o âmbito imediato do sentir manifestado apenas pelos sintomas (situado num nível de infrarracionalidade) e, por outro, não acredita que todo o reino da “vida sentida” seja inexoravelmente inexprimível e incognoscível. Assim, a filósofa se distancia dos lógicos e dos linguistas que acreditam que nada que não possa ser “projetado” em forma discursiva é de algum modo acessível à mente humana. Diferentemente desses pensadores, Susanne Langer reconhece a capacidade que o simbolismo chamado por ela de apresentativo tem de tocar o campo da “intuição”, do “significado mais profundo”, da “verdade artística” e da “introvisão”. Como essa reflexão acaba se tornando recorrente em sua atividade filosófica, Susanne define a obra de arte como um exemplo real e mais potente de um símbolo apresentativo (de caráter metafórico), por ser capaz de apresentar e articular uma significação total a partir de seus elementos constitutivos, conjugados numa forma. Em outras palavras, a obra de arte é uma “apresentação simultânea e integral” de elementos que se relacionam, mas que não apresentam significados independentes. Ou seja, uma obra de arte como uma pintura, por exemplo, é uma forma viva, um espaço pictórico criado por “volumes que estão interagindo em equilíbrio ou tensão” (interação de cores, linhas, superfícies, luzes e sombras, etc.) e que se coloca à percepção. Em uma definição ainda mais esclarecida, a obra de arte

é uma forma individual como tal dada diretamente à percepção. Entretanto, trata-se de um tipo especial de forma, uma vez que parece ser mais que um fenômeno visual - parece, de fato, possuir uma espécie de vida, ou estar imbuída de um sentimento ou, de algum modo, sem ser um objeto prático genuíno, apresentar ainda ao contemplador mais de um arranjo de informações de dados dos sentidos (LANGER, 1957, p. 129).

A obra de arte, no entanto, não expressa seu significado, segundo o sentido que os semanticistas utilizam. A obra de arte possui uma significância (*import*), ou seja, aquilo que é expresso, a própria vida de uma obra de arte. A significância de um símbolo artístico é única e “e a sua significância não é posta de valores simbólicos parciais” (LANGER, 1957, p. 135). Levando em conta o conceito de significância, em *Problems of Art*, Langer passa a tratar da utilização dos símbolos na arte por parte dos artistas. Ela vai defender que os símbolos utilizados pelos simbolistas, imagistas, surrealistas e artistas de diversos campos contribuem de forma considerável para a obra que incorpora esses símbolos em seu todo, citando as obras de arte iconográficas como exemplo.

Todos esses elementos são símbolos genuínos. Eles possuem significados, e os significados podem ser declarados. Os símbolos na arte conotam santidade, pecado, renascimento... Tais significados entram na obra de arte como elementos, criando e articulando a sua forma orgânica, do mesmo modo como os seus motivos - fruta numa travessa, cavalos numa praia (...) - entram numa construção. Os símbolos usados na arte repousam num diferente nível semântico da obra que os contém. Os seus significados não são parte da sua significância, mas elementos na forma que possui significância, a forma expressiva. Os significados dos símbolos incorporados podem conceder riqueza, intensidade, repetição, reflexão ou um realismo transcendente, talvez um equilíbrio inteiramente novo à própria obra. Contudo, funcionam na maneira normal dos símbolos: significam algo além do que apresentam em si (LANGER, 1957, p. 136).

Em seguida, Langer salienta que a utilização de símbolos na arte segue um princípio de construção, ou seja, uma opção relacionada a determinada poética. Enquanto são muitos os princípios de construção, poucos são os princípios de arte, dentre os quais se destacam: a criação, a conquista da unidade orgânica (vivacidade) e a articulação do sentimento. Quanto a esses dois tipos de princípios, a autora observa como os artistas tentaram, ao longo do tempo, descobrir ou inaugurar um novo princípio de arte, configurando, dessa forma, uma “revolução artística”. Mas, na verdade, o que eles conseguiram foram “novos princípios de organização artística”, ou seja, novos princípios de construção. A filósofa conclama os seus pares para que sempre “mantenham claras essas distinções” (LANGER, 1957, p. 137).

Ao encerrar o seu empreendimento de análise dos símbolos artísticos e símbolos na arte, Langer volta a falar da diferença existente entre eles e essa diferença não é apenas de função, mas de espécie. A autora reafirma que os símbolos utilizados em obras de arte são símbolos no sentido habitual, pois possuem significados no sentido integral, assim como os símbolos genuínos. Tais significados, “assim como as imagens que os transmitem, entram na obra de arte como elementos na sua composição. Servem para criar a obra, a forma expressiva” (LANGER, 1957, p. 139).

Como já apresentado, o símbolo artístico é a forma expressiva total e não se comporta como um símbolo no sentido estrito conferido pelos semanticistas, pois ele não transmite algo para além de si. Os símbolos artísticos não possuem significado e, sim, significância (*import*), que pode ser apreendida por meio da contemplação da obra de arte.

Para Langer, “o símbolo na arte é uma metáfora, uma imagem com significação literal explícita ou implícita”. Já “o símbolo artístico é a imagem absoluta – a imagem daquilo que, de outro modo, seria irracional, assim como é literalmente inefável, a saber: da consciência direta, da emoção, da vitalidade, da identidade pessoal – a vida vivida e sentida, a matriz da mentalidade” (LANGER, 1957, p. 139).

2 A ARTE COMO MEIO DE ACESSO AOS CONTEÚDOS HUMANOS MAIS PROFUNDOS

De posse de toda a reflexão langeriana a respeito da faculdade que a obra de arte possui em se mostrar como a forma simbólica mais adequada para expressar o mais profundo do sentimento humano em contraposição às limitações impostas pela linguagem discursiva para esse exercício, foi com grande contentamento que constatamos, em nossa pesquisa, relevantes afinidades entre a filosofia da arte langeriana e o trabalho desenvolvido por Nise da Silveira.

A psiquiatra brasileira nasceu em 1905, em Maceió (AL), e “cresceu em um ambiente de muita liberdade, repleto de música, de arte e de poesia” (SILVEIRA, 2017-2018, aba nise). Depois de se formar em medicina, na Bahia, foi viver no Rio de Janeiro, onde se especializou em neurologia e psiquiatria. Segundo as pessoas que conviveram com a médica, Nise tinha uma personalidade forte, era dona de um pensamento renovador e mobilizador, valorizava a riqueza interior das pessoas e demonstrava carinho e simpatia em relação aos animais (SILVEIRA, 2017-2018, aba nise).

Durante a ditadura Vargas, Silveira foi acusada de pertencer a organizações que defendiam os direitos das mulheres. Chegou a ser presa por suposta afinidade com as ideias comunistas e o período do cárcere permitiu com que ela vislumbasse o relevante papel da liberdade, ou melhor, a “ideia de que o encarceramento era um dos motores da loucura” (SILVEIRA, 2017-2018, aba nise).

Ao ser readmitida ao serviço público no ano de 1944, no Centro Psiquiátrico Pedro II, na cidade do Rio de Janeiro, Nise não concordou com os métodos de tratamento psiquiátrico então aplicados nos pacientes. Em 1946, fundou a Seção de Terapêutica Ocupacional e Reabilitação a fim de propor novos modelos de tratamento para estimular seus clientes a expressarem o próprio mundo interior por meio da arte. “Fundou setores dedicados a trabalhos manuais, como marcenaria e sapataria; oficinas de teatro, aulas de esportes variados e ateliês de desenho e pintura, todos eles ligados pelo laço do afeto e da compreensão” (SILVEIRA, 2017-2018, aba arte e psiquiatria).

Em seu livro *Imagens do Inconsciente*, a psiquiatra brasileira registra suas conclusões de que atividades como pintura e modelagem, sobretudo, são especialmente capazes de acessar os conteúdos do inconsciente de pessoas em estado de esquizofrenia e, dessa maneira, torná-los visíveis e passíveis de interpretação psiquiátrica para que um tratamento mais humanitário seja oferecido às pessoas que buscavam o hospital.

“Era surpreendente verificar a existência de uma pulsão configuradora de imagens sobrevivendo mesmo quando a personalidade estava desagregada” (SILVEIRA, 1981, p. 15). Nise se encanta com a capacidade que as imagens têm de expressar a vida de sentimento de seus clientes. “O atelier de pintura me fez compreender que a principal função das atividades na Terapêutica Ocupacional seria criar uma oportunidade para que as imagens do inconsciente e seus concomitantes motores encontrassem formas de expressão” (SILVEIRA, 1981, p. 15).

Após organizar duas exposições com as obras de arte de seus clientes, uma no Ministério da Educação, em 1947, e outra, no Museu de Arte Moderna de São Paulo, em 1949, o valor artístico dos trabalhos dos frequentadores dos ateliês da médica alagoana chamaram a atenção do consagrado crítico de arte Mário Pedrosa. Em suas palavras, citadas por Nise da Silveira:

Uma das funções mais poderosas da arte – descoberta pela psicologia moderna – é a revelação do inconsciente, e este é tão misterioso no normal como no chamado anormal. [...] As imagens do inconsciente são apenas uma linguagem simbólica que o psiquiatra tem por dever decifrar. Mas ninguém impede que essas imagens e sinais sejam, além do mais, harmoniosas, sedutoras, dramáticas, vivas ou belas, enfim constituindo em si verdadeiras obras de arte (PEDROSA, apud SILVEIRA, 1981, p. 16).

Um dos casos mais emblemáticos atendidos pela doutora Nise – que surpreendeu pelo desempenho apresentado por sua cliente no contato com a arte ao longo de seu tratamento – foi o de Adelina Gomes. Diagnosticada com esquizofrenia, Adelina chegou ao Centro Psiquiátrico Pedro II inabordável e inativa, apresentando sinais de autismo, maneirismo, negativismo e agressividade (SILVEIRA, 1981, p. 222). De acordo com o relato da médica,

Adelina era uma moça pobre, filha de camponeses. Fez o curso primário e aprendeu variados trabalhos manuais numa escola profissional. Era tímida e sem vaidade, obediente aos pais, especialmente submissa e apegada à mãe. Nunca havia namorado aos 18 anos. Nessa idade, apaixonou-se por um homem que não é aceito por sua mãe. A moça, como tantas outras jovens no sistema social vigente, sujeita-se ao julgamento materno. Obedece, afasta-se do homem amado. A condição de mulher oprimida é patente. A autoridade inapelável das decisões familiares impede a normal satisfação dos instintos e a realização de seus projetos de vida afetiva (SILVEIRA, 1981, p. 222).

Após o fato da oposição da mãe de Adelina quanto ao seu apaixonamento por um homem, aos 18 anos de idade, a moça pobre e camponesa “foi se tornando cada vez mais retraída, sombria e irritada” (SILVEIRA, 1981, p. 222). Tão cedo, foi diagnosticada com esquizofrenia e, ao ser levada pela família ao Centro Psiquiátrico Pedro II, tornou-se mais uma cliente de Nise da Silveira.

Depois de enfrentar um constante negativismo, Adelina iniciou na pintura sua promissora atividade terapêutica aos olhos da psiquiatra que acompanhava atentamente os seus primeiros traços e formas. Ao tomar conhecimento da história de vida de Adelina, Nise compreendeu que “Adelina não conseguiu viver seus instintos femininos. Apenas timidamente se manifestaram, a mãe sufocou-os. Adelina, que não se havia desvinculado da mãe, identificava com ela, repete-lhe o gesto agressor e estrangula” uma gata de estimação que pertencia à sua família, conforme relata a médica no livro *Imagens do Inconsciente* (SILVEIRA, 1981, p. 223).

Como fiel discípula de Carl Gustav Jung, Nise seguia a sua linha de atuação na psiquiatria. Segundo o seu mentor, pessoas com esquizofrenia não podem se identificar a outras pessoas e, com isso, começam a regressar ao mundo mítico primitivo por meio de um desejo de metamorfose, como desejo de se transformar em uma flor, por exemplo.

A psicologia junguiana dirá que cada metamorfose encerra significações específicas. E procura descobrir se no âmago desses fenômenos aparentemente tão extravagantes, estarão presentes formas herdadas de imaginar, reativação de situações ricas de sentido, já experienciadas por incontáveis seres humanos através dos milênios. É nos mitos que se acham condensadas e polidas em narrativas exemplares as imaginações criadas pela psique quando vivencia situações típicas muito carregadas de afeto (SILVEIRA, 1981, p. 219).

De acordo com a análise da doutora Nise, Adelina se encontrava em um estado de ser que a identificava com o mito de Dafne e essa constatação, sugerida por suas expressões artísticas da cliente, foi esclarecedora.

No mito de Dafne, Apolo apaixona-se pela ninfa Dafne, filha do Rio Ladão e da Mãe Terra. Ela se esquiva, mas o deus não aceita ser recusado. Apolo persegue Dafne numa corrida louca por meio dos campos e de bosques. Fugindo sempre, a ninfa busca refúgio junto de sua mãe, a Terra, que acolhe e a metamorfoseia em loureiro. [...] O mito de Dafne exemplifica a condição da filha que se identifica tão estreitamente com a mãe a ponto dos próprios instintos não lograrem desenvolver-se (SILVEIRA, 1981, p. 219).

Ao elaborar suas primeiras pinturas, Adelina deixa claro seu desejo de se transformar em flor. A composição de suas obras apresenta figuras femininas misturadas a pétalas de flores (figuras 1 e 2 abaixo). Esses primeiros indícios confirmaram a hipótese levantada pela

psiquiatra junguiana de que Adelina apresentava o desejo de metamorfose e, assim como descrito no mito de Dafne, essa metamorfose se dá, no caso da jovem, por meio de uma forma vegetal. Outro ponto que também confirma o reconhecimento da cliente Adelina com Dafne foi o fato do refúgio junto à mãe (o episódio vivido por Adelina foi posteriormente narrado à Dra. Nise por familiares da moça), que, no caso de Dafne, transformou-a em um loureiro a fim de protegê-la.



Figura 1 - Adelina Gomes, 14/08/1959, guache sobre papel, 48,3 x 33,4 cm (SILVEIRA, 1981, p. 220).

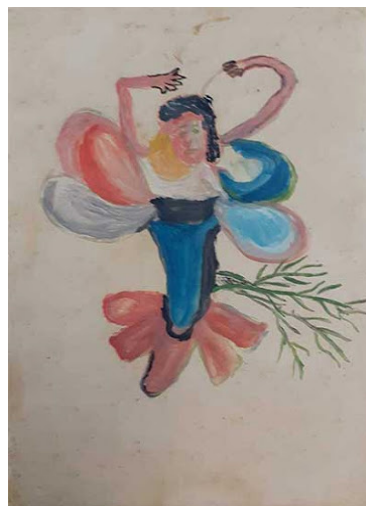


Figura 2 - Adelina Gomes, 18/01/1960, óleo sobre papel, 44,9 x 33,2 cm (SILVEIRA, 1981, p. 221).

Outra série artística produzida por Adelina Gomes, que carregava um significativo valor estético e artístico, foram as esculturas elaboradas por meio de modelagem em barro e que, inicialmente, representavam “personagens assombrosas emergidas dos estratos mais profundos do inconsciente” (SILVEIRA, 1981, p. 225), assim como a peça que figura uma “Mãe Terrível” em atitude desafiadora ao deslocar o peito para fora e esconder para trás mãos gigantes dotadas de dedos que se parecem com pinças de certos crustáceos, assim como se encontra na descrição da psiquiatra (figuras 3 e 4 abaixo). Nesse primeiro momento, Adelina Gomes plasmava imagens de matriarcas corpulentas e horríveis, mas, aos poucos, de acordo com Nise da Silveira, ela as despotencializou de seu caráter terrível, rigor, possessividade, descobrindo o outro lado das deusas mães, ou seja, o lado compassivo e amoroso. As figuras desse segundo momento apresentam outro aspecto. São mães que transbordam amor a ponto de abrirem o peito e se rasgarem num sentido de entrega (figuras 5 e 6 abaixo).

Se não recusarmos os fatos, seremos levados a recorrer à hipótese de Jung, admitindo que a psique, na sua estrutura básica, encerra possibilidades comuns de imaginar, espécie de eixos de cristalização em torno dos quais se constroem imagens similares nas suas características fundamentais, embora variáveis nos detalhes das formas que possam assumir (SILVEIRA, 1981, p. 230).



Figura 3 - (frente) Adeline Gomes, década de 1950, modelagem em barro transposta para gesso, 41x63x38cm (SILVEIRA, 1981, p. 225).



Figura 4 - (verso) Adeline Gomes, década de 1950, modelagem em barro transposta para gesso, 41x63x38cm (SILVEIRA, 1981, p. 226).

Nise destaca que “foi sob o domínio dessas matriarcas onipotentes que Adeline sofreu as metamorfoses vegetais já referidas, perdendo assim a liberdade de seguir seu destino de mulher” (SILVEIRA, 1981, p. 224).



Figura 5 - Adeline Gomes, década de 1950, modelagem em barro transposta para gesso, 48x30x29cm (SILVEIRA, 1981, p. 228).



Figura 6 - Adeline Gomes, década de 1950, modelagem em barro transposta para gesso, 64x48x38cm (SILVEIRA, 1981, p. 228).

Depois de alguns trabalhos artísticos, Adeline revela uma “progressiva diminuição da intensa efervescência de conteúdos do inconsciente que povoavam de seres estranhos muitas

de suas produções anteriores” (SILVEIRA, 1981, p. 224). Ela já age sozinha e começa a pintar cenas mais próximas à realidade, pois a libido não é mais sugada para o fundo do inconsciente, ou seja, para o Reino das Mães. A desvinculação de Adelina com o mundo vegetal pode ser notada na pintura em que ela distingue os elementos que compõem o símbolo artístico, isto é, as flores não se fundem mais com a figura feminina, ambas se mostram separadamente no quadro, indicando a recuperação de sua individualidade. “Ali estava o vegetal e aqui estava ela. Assim, foi redelineando as fronteiras do ego e fortalecendo-se num verdadeiro procedimento de autocura” (SILVEIRA, 1981, p. 233).

Mais adiante, a doutora Nise observa o avanço clínico prodigioso de Adelina ao destacar o surgimento de uma figura masculina em uma de suas pinturas. “O processo psíquico de Adelina leva-a agora em direção ao relacionamento humano” (SILVEIRA, 1981, p. 239), ultrapassando a simbiose com o mundo vegetal (flores e ramos) e animal (gata). A antiga moça retraída e incomunicável já não rejeita a possibilidade de aproximação de um homem (figura 7 abaixo), pois já se encontra desprendida do turbilhão de sentimentos inconscientes. Ela chega a pintar até uma cena de um casamento. “Ao pintar um casal de noivos, o casamento já não é mais proibido” (figura 8 abaixo).



Figura 7 - Adelina Gomes, 28/08/1969, óleo sobre tela, 60x42,5cm (SILVEIRA, 1981, p. 240).



Figura 8 - Adelina Gomes, 09/06/1975, óleo sobre papel, 48,5x33,5cm (SILVEIRA, 1981, p. 249).

A trajetória de Adelina Gomes é repleta de idas e vindas, como se apresenta no relato da doutora Nise em *Imagens do Inconsciente*, mas, ainda assim, o processo de transformação que partiu do nível mais inconsciente e que foi se aproximando da esfera do consciente e das relações intersubjetivas por meio da elaboração artística de sua cliente é algo louvável. O tratamento inovador oferecido por Nise da Silveira fez com que Adelina se tornasse mais confiante, comunicativa e participativa. Em outras palavras, a dedicação constante de Silveira

e sua equipe repousou no júbilo ao fazer com que a arte cumprisse um de seus diversos papéis (a elaboração e a organização do mundo interior) e a realidade, ao menos de Adelina, se tornasse mais palatável e humanizada.

CONCLUSÃO

Em uma sociedade em que cada vez mais é perceptível a primazia da razão (de uma razão técnica e fragmentada), por conta da influência da cultura pós-moderna, o ser humano tem se distanciado de seus conteúdos mais internos. O excesso de impulsos emitidos pela cultura da informação, o pragmatismo e utilitarismo exacerbados, a midiaticização generalizada e o hedonismo predominante distraem e confundem o contato dos indivíduos com as camadas mais íntimas, carregadas de sentimento e que dão sentido à vida humana em seu labor diário. Por muitas vezes, homens e mulheres acabam recorrendo a expressões discursivas em plataformas sociais e a símbolos dotados de sentidos simplificados, para se aliviarem de suas angústias, incompreensões e, até mesmo, para externalizar o gozo de uma conquista, a mínima que seja. É mister notar que, entretanto, o “empalavramento” de emoções e disposições do sentimento se apresenta insuficiente e limitado para abarcar, compreender e revelar o tesouro afetivo humano.

Ao longo da reflexão concebida nestas páginas, buscou-se trazer à tona o produto intelectual e experimental de duas mulheres que viram na atividade artística a via mais possível para o mergulho à vida interior humana a fim de articular sentimentos, aquilo que, de fato, somos e vivemos.

É por meio da provocação de Langer que se compreendeu a obra de arte como ferramenta para formular “a aparência do sentimento, da experiência subjetiva, o caráter da assim chamada ‘vida interior’”, em face ao uso normal e “bastante superficial” das palavras para essa função (LANGER, 1957, p. 133). Com Nise da Silveira, empírica e surpreendentemente a arte ultrapassou sua função humanizadora ao se oferecer como via de acesso para que homens, mulheres, seus clientes, se transformassem e se tornassem seres humanos mais identificados consigo mesmos, reconciliados com sua história e conectados com a realidade circundante apesar das muitas dificuldades colocadas pelas severas doenças de fundo psíquico.

“É através de transmutações da energia psíquica, da formação de símbolos novos sucedendo a símbolos caducos, esvaziado da energia que antes os animava, que se processa, na sua essência, o desenvolvimento da psique do homem” (SILVEIRA, 1981, p. 43). Na conclusão desta pesquisa, esperamos que afirmações como essa da revolucionária psiquiatra brasileira possam permitir uma maior valorização e assimilação da atividade artística por parte de um número cada vez mais crescente de pessoas. E que, por meio do contato humano com os símbolos artísticos, “o real processo sentido de vida, as tensões entrelaçadas e em transformação a cada momento, o fluir e o desacelerar, o ímpeto e a orientação dos desejos e, sobretudo, toda continuidade rítmica da nossa individualidade” (LANGER, 1957, p. 133) encontrem

espaço de expressão e favoreçam um mundo de relações mais harmoniosas, belas e cheias de sentido entre as pessoas, com a criação, com a transcendência e com a própria interioridade.

REFERÊNCIAS

LANGER, Susanne K. *Problems of Art*. USA: The Scribner Library, 1957.

LANGER, Susanne K. *Sentimento e forma: uma teoria da arte desenvolvida a partir de Filosofia em nova chave*. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho, J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2011

LANGER, Susanne K. *Filosofia em nova chave: um estudo do simbolismo da razão, rito e arte*. Tradução e revisão: Moysés Baumstein. São Paulo: Perspectiva, 1971;

SILVEIRA, Nise da. *Imagens do inconsciente*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1981;

SILVEIRA, Nise da. *Jung: vida e obra / Nise da Silveira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

SILVEIRA, Nise da. *Ocupação Nise da Silveira - Arte e Psiquiatria*. Itaú Cultural. 2017-2018. Disponível em: www.itaucultural.org.br/ocupacao/nise-da-silveira/. Acesso em: 6 ago. 2021

Razão conceitual: Uma aproximação entre Susanne Langer e Nise da Silveira

Franklim Drumond de Almeida¹

Resumo: Este texto aborda a concepção de símbolos representativos de caráter artístico e/ou religioso como atividade intelectual, com fundamento no pensamento da filósofa Susanne K. Langer e nas pesquisas da pensadora Nise da Silveira. As observações de Silveira sobre as obras de seus clientes oportunizam uma amostragem da capacidade conceitual de elaborar em símbolos a realidade das vivências. Ao abordar o tema da concepção simbólica de caráter não discursivo e não literal, afirma-se a possibilidade de *apresentar* uma vivência por meio de símbolo ainda que não seja possível *discorrer* sobre ela por meio de definições.

Palavras-chave: Susanne Langer. Nise da Silveira. Símbolo Representativo. Razão. Símbolo.

Résumé: Cet article traite de la conception des *symboles d'présentation* du caractère artistique et/ou religieux comme une activité intellectuelle, en se basant sur la pensée de la philosophe Susanne K. Langer et les recherches de la penseur Nise da Silveira. Les observations de Silveira sur les œuvres de ses clients permettent d'échantillonner la capacité de conception d'élaborer en symboles la réalité des expériences. En abordant le thème de la conception symbolique de caractère non-discursif et non-littéral, on affirme la possibilité de *présenter* une expérience au moyen d'un symbole même s'il n'est pas possible *d'en parler* au moyen de définitions.

Mots-clés : Susanne Langer. Nise da Silveira. Symbole de Présentation. Raison. Symbole.

INTRODUÇÃO

Um condutor de veículos bem treinado pode, em alguma ocasião, deparar-se com um sinal aberto e sob ele um pelotão das Forças Armadas em exercício. Apesar da sinalização em verde, ele saberá que não deve avançar, diante do apontamento de um dos recrutas. Há, segundo as leis de trânsito, uma prevalência das ordens do agente de trânsito sobre as normas e outros sinais de circulação. Entretanto, pode o nosso hipotético condutor revoltar-se. Imaginemos que, após a passagem do pelotão, o sinal tenha ficado vermelho, proibindo o avanço, mas confundido pelo evento, o motorista avance e seja multado. Nosso motorista se afligiria pela consequência gravíssima de uma novidade quase imprevisível. Afinal, um recruta não é um agente de trânsito, segundo a legislação. O caso pode ser, portanto, levado a juízo. Ao menos, pode gerar um recurso com relação à multa.

¹ Bacharel em Comunicação Social – Publicidade e Propaganda pelo Centro Universitário do Leste de Minas Gerais (UNILESTE/MG), licenciado e mestrando em filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), bolsista CAPES/BRASIL, franklimdrumond@gmail.com. Foi bolsista da CNPq entre 2021-2022, quando produziu este artigo, inserido no projeto “O inefável nas experiências espiritual e estética”, sob orientação do prof. Dr. Clovis Salgado Gontijo Oliveira, no Programa de Iniciação Científica – PIBIC da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

O caso hipotético acima ilustra a problemática da racionalidade, pelo viés que pretendemos abordar: há um processo simbólico no uso da razão que não pode ser desconsiderado, neste estágio da filosofia, a saber, a partir do século XX. A simbólica como elaboração mental é abordada por Susanne K. Langer como natural à racionalidade, princípio distintivo humano.

Langer afirma que “podemos dirigir *sem pensar*, mas nunca *sem olhar*” (2004, p. 277), ou seja, podemos reagir a signos², operando racionalmente, *sem*, no entanto, refletir sobre o seu uso, pois a obediência a signos é uma atividade mental que exige o treino. Tal hábito de reconhecer e seguir sinais não exige, a todo o momento, uma operação de elaboração, concepção. Os animais também obedecem a signos reagindo a eles, depois de assumido um hábito relacionado ao signo.

Os seres humanos, todavia, pensam os signos com os quais se maneja a realidade. Em nossa prosaica hipótese, a irrupção de uma imprevista superposição de sinais pode exigir o pensamento, ou seja, uma nova elaboração de relações que tornem presentes as conotações e denotações dos signos experimentados. A vivência será entranhada de elaboração discursiva para gerar uma resposta do condutor.

Seguindo ainda a hipótese apresentada, suponhamos que, ao chegar ao seu destino, o condutor se depare com um incêndio recém-começado. Poderá interpretar o imprevisto como um sinal divino que o protegeu de um perigo. Essa elaboração de nível secundário, não explicativa, pode tomar a interrupção no trânsito como um sinal da proteção divina. A tradição filosófica acusou de *doxa* (opinião, pensamento “sem convicção” - PARMÊNIDES, Frag. 1. 30) afirmações como esta, pois não se fundamentam em uma asserção sobre fatos comprováveis em uma demonstração lógico-argumentativa verificável.

Ainda assim, é preciso distinguir, no pensamento dos antigos, a consideração sobre o conhecimento não discursivo como uma “via subsidiária” (FERRATER MORA, 1981, p. 2500)³ e, sendo “necessário que o que aparece em opiniões realmente existisse” (PARMÊNIDES, Frag. 1. 31) a filosofia deve examinar com rigoroso cuidado as percepções significativas e a elaboração que delas resta. Esta elaboração compreende a vivência como uma “epifania do ser” (HUISMAN, 2004, p. 747) que não gera, exatamente, novas proposições, mas “*uma nova experiência*” (LANGER, 2004, p. 259) da realidade.

Langer nos auxilia a compreender a formulação dessas experiências segundo seu valor de conhecimento, como uma operação tipicamente humana. A seguir procuramos expor e evidenciar a relevância e fecundidade de sua argumentação.

2 Em *Sentimento e Forma*, Langer decide utilizar o termo genérico *signo* para “cobrir tanto ‘sinal’ quanto ‘símbolo’” (2011, p. 27, n. 1). Para ela, sinal é um tipo de signo que serve apenas para indicar algo, ou que é sintoma de algo, nesse sentido sinal é um tipo de signo também utilizado por animais. O que diferencia o uso de sinais entre ser humano e animais é que o homem “emprega “signos” não apenas para *indicar* coisas, mas também para *representá-las*” (2004, p. 41).

3 Como destaca Ferrater Mora, “La doctrina de la Verdad es la verdadera, pero la doctrina de la Apariencia puede ser admitida como una filosofía subsidiaria” (1981, p. 2500).

1 FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Susanne K. Langer (1895-1985) foi uma filósofa norte-americana influenciada por Henry M. Sheffer, Alfred N. Whitehead e Ernest Cassirer. Concentrou suas pesquisas sobre a forma simbólica enquanto expressão do pensamento. Embora, de início, tenha se identificado com a corrente da filosofia analítica na primeira fase de sua produção, sua concepção de símbolo filia-se diretamente à perspectiva cassireriana. Suas principais obras *Filosofia em nova chave* (1942), *Sentimento e forma* (1953) e *Mind: An Essay on Human Feeling (Mente: um ensaio sobre o sentimento humano)*. v. 1 em 1967; v. 2 em 1972; v. 3 em 1982) apresentam a articulação e a fecundidade de suas teses em diálogo com as questões abordadas por outros filósofos, bem como temas da filosofia da arte e da mente.

Desde a questão da linguagem simbólica e sua lógica, no início do século, à compreensão da expressividade e da vida no contexto das discussões sobre a mente, ao final de sua carreira; Langer se manteve ativa no debate filosófico tendo, muitas vezes, que defender suas posições argumentando exaustivamente sobre a maneira como o pensamento é concebido de modo integral e não como atividade superior isolada de outras vivências. Essa defesa, no entanto, não a fez partícipe da Fenomenologia, pois o polo de sua reflexão permaneceu a formulação do conhecimento incluindo a vivência e seu processo, distinta de uma reflexão que tenta discernir entre as coisas mesmas e a experiência subjetiva e intersubjetiva delas, como fizeram E. Husserl e Merleau-Ponty.

Seu pensamento verte implicações para a filosofia da arte, pois Langer identifica, na concepção artística, processos que permitem abordar a elaboração do pensamento conceitual. Esse pensamento, não sendo mera intuição, é elaborado pela pessoa de modo semelhante à formulação da ideia pelo gênio segundo Schopenhauer.

Para o Cavaleiro Solitário, o gênio vê o fenômeno não como coisa isolada, mas como Ideia, “ou seja, como forma permanente” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 225), tornando a ideia concebível aos que fruírem a obra. Langer esclarece que “a nossa intuição lógica ou percepção da forma é realmente muito mais poderosa do que costumamos acreditar e o nosso conhecimento – conhecimento genuíno, entendimento – é consideravelmente mais amplo do que o nosso discurso”⁴ (LANGER, 1957, p. 23). Por isso, o processo de elaboração de formas que expressam a realidade no entendimento deve ser abordado sem preconceitos, dado que a virada linguística forneceu à história da filosofia reflexões suficientes sobre a fragilidade da linguagem discursiva. Neste sentido, Langer se opõe a Wittgenstein para quem “os limites da minha linguagem significa os limites do meu mundo” (TLP 5.6), já que

algumas vezes a nossa compreensão de uma experiência total é mediada por um símbolo metafórico, porque a experiência é nova e a linguagem só possui palavras e frases para noções familiares. Então

4 “(...) our logical intuition, or form-perception, is really much more powerful than we commonly believe, and our knowledge – genuine knowledge, understanding – is considerably wider than our discourse.” Trad. cedida por Clovis Salgado Gontijo, apostila para uso em aula.

uma extensão da linguagem seguirá gradualmente a intuição (*insight*) sem palavras e a expressão discursiva substituirá o símbolo prístino não discursivo. Este é, penso eu, o avanço normal do pensamento e da linguagem humana naquele âmbito completo de conhecimento no qual o discurso é absolutamente possível. (LANGER, 1957, p. 23s)⁵

Vemos, assim, que a linguagem é considerada por Langer como processo de formulação em que atuam princípios característicos da condição humana. Tais princípios, explanados por ela em *Filosofia em nova chave*, permitem afirmar que o entendimento também inclui uma ordem não discursiva, ou seja, a articulação de formas simbólicas pela mente humana constitui-se como um modo de conhecer e desenvolver juízos sobre o mundo, mesmo que o resultado seja uma forma simbólica não discursiva e não literal e não, propriamente, uma proposição.

Ao observar que “a inteligência é um ardiloso freguês; se uma porta lhe estiver fechada, encontra, ou até força, outra entrada para o mundo” (2004, p. 94), Langer amplia o horizonte do conhecimento humano recuperando a capacidade de simbolizar por outras vias, tematizada também por psicólogos do profundo. Assim, oportuniza um diálogo com a experiência da pensadora brasileira Nise da Silveira.

Silveira (1905 – 1999), psiquiatra e revolucionária, atuou para reconhecer a dignidade e a possibilidade de tratamentos alternativos e mais eficazes para pessoas com adoecimento mental. Sua atuação no hospital psiquiátrico de Engenho de Dentro, na cidade do Rio de Janeiro, transformou o atendimento em psiquiatria no Brasil e no mundo e tem como um dos principais êxitos as políticas antimanicomiais de atenção à saúde mental implementadas no país.

A doutora Nise, ao assumir a Seção de Terapêutica Ocupacional (STOR) do Hospital Pedro II, no Rio de Janeiro, percebeu que o psiquiatra não pode se firmar só no mundo das palavras, mas que, por haver “muitas outras maneiras de comunicação” (NISE, 2021, p. 17), essa terapêutica é insuficiente, de modo que ela tomou outro caminho, se lançou “ao estudo das imagens” (NISE, 2021, p. 17).

Imaginar é operação fundamental no processo do pensar, “não é possível pensar uma razão que consegue sufocar o imaginário ou esgotar suas possibilidades criadoras. Ambas as dimensões, razão e imaginação estão indissociavelmente implicadas” (RUIZ apud RIVERA, 2019, p. 15). É pela imaginação que o gênero humano concebe sentido para as palavras. Esse processo semântico é que diferencia a inteligência humana, enquanto formula símbolos para

5 “Sometimes our comprehension of a total experience is mediated by a metaphorical symbol because the experience is new, and language has words and phrases only for familiar notions. Then an extension of language will gradually follow the wordless insight, and discursive expression will supersede the non-discursive pristine symbol. This is, I think, the normal advance of human thought and language in that whole realm of knowledge where discourse is possible at all.” Trad. cedida por Clovis Salgado Gontijo, apostila para uso em aula.

conceber, interpretar e comunicar a realidade. Os pensamentos de Langer e Nise se encontram, fundamentalmente nessa compreensão: há forças internas de organização do mundo, pela mente humana, que geram formas expressivas.

Enquanto Langer sustenta que este processo é paralelo ao processo do pensar, Nise observará, graças ao acompanhamento de seus clientes, que há condições de articulação também no inconsciente. Distinguir os dois para que não se acuse a filosofia langeriana de tratar de sensações, meramente, pretendendo elevar a estatuto filosófico o que não poderia ser tratado cientificamente, a saber o não-discursivo, apresenta-se como primeira tarefa. Em seguida, pretendemos apresentar algumas consequências para a filosofia da arte e os estudos de religião do alcance do pensamento de Langer.

Para compreender este caminho será preciso resumir a proposta da “nova chave” de Langer, a saber: a compreensão de que o simbolizar é um modo de conceber a realidade e a filosofia deve estar atenta a este procedimento para fazer afirmações, em nossa época.

2 A RAZÃO OPERA POR FORMAS

O Brasil ficou menos diverso em agosto de 2022, após ser encontrado morto, em sua palhoça, o Índio Tanaru (do buraco). O indígena foi identificado em 1996, habitando um território entre os municípios de Chupinguaia, Corumbiara, Parecis, e Pimenteiras do Oeste, no estado de Rondônia. Sua alcunha “do buraco” se deve ao padrão arquitetônico de suas 53 habitações identificadas: “uma única porta de entrada/saída e sempre com um buraco no interior da casa” (G1, 2022). Ele era o último representante de sua etnia, vivendo “sozinho no seu território depois do massacre dos membros de seu povo que foram assassinados no final do século passado, eilhado de outros povos indígenas igualmente aniquilados” (CIMI, 2022).

Os buracos, de razoável profundidade, parecem ter relação com a religião de Tanaru, visto que ele foi encontrado em sua rede e não guardava objetos nos buracos. A impossibilidade de compreender o motivo do buraco em todas as suas habitações restará um enigma para os antropólogos, com a morte de Tanaru perdeu-se uma língua e uma cultura.

A história de Tanaru evoca uma história sobre os monges Cartuxos. Não se sabe exatamente quando surgiu a fantasia de que eles cavam, todos os dias, a própria cova em suas habitações/celas. A fábula já foi desmentida de muitos modos, entre eles, pelo padre Isidoro Alonso, antigo prior da extinta Cartuxa *Scala Coeli*, em Évora, “imagine que cavamos um centímetro por dia. Ao fim de um ano, já são três metros e meio. Em 50 anos até pode encontrar petróleo” (PÚBLICO, 2001).

Na cultura cristã ocidental, o enterro é um rito que compõe os funerais de uma pessoa. Em cada região ou conforme a especificidade da comunidade, este momento tomará contornos diversos e pode durar horas ou dias. Geralmente, terminará com o enterro. O fato social pode levar a interpretações diversas e tornar-se paradigma para avaliação de ambientes ou eventos.

Quanto ao Índio Tanaru, muitos poderiam interpretar o buraco como símbolo de um desejo de morrer, diante da solidão. O mesmo raciocínio parece guiar a criação da história sobre os Cartuxos. É reconhecida a meditação deles sobre a morte e sua simplicidade funeral (são enterrados apenas com o hábito e não têm suas sepulturas identificadas). Esse modo de passar pelo último rito social, por isso, parece ter sido cercado de fantasia.

Estes fatos permitem-nos introduzir o que Alberto Pucheu chamou de um *logocídio*, como o assassinato de modos de pensar a partir da negação “em nossas histórias da literatura e da poesia, as tradições indígenas e negras (...) como se não existissem em nosso solo”, o que leva a um *poemicídio*, que mata “junto com as pessoas, línguas, culturas, experiências e saberes” (PUCHEU, 2022).

A afirmação de Pucheu pode ser lida no veio conceitual que considera a razão como faculdade que orienta e define o ser humano. Fazer morrer ou atacar os resultados do engenho intelectual é negar a condição humana e, por isso, pode-se considerar o *poemicídio* como componente de um *logocídio* quando se elimina traços simbólicos fundamentais de uma cultura (música, poesia, língua). Estamos diante de uma abordagem da Razão que inclui outras atividades humanas, para além da formulação de leis gerais, principalmente aplicáveis nas ciências matemáticas, empírico-formais e biológicas.

Tal abordagem inclui o pensamento clássico grego e o pensamento medieval, podendo ser resumido na afirmação de Santo Agostinho: a razão “é o movimento da mente capaz de discernir e estabelecer conexão entre as coisas que se conhecem” (*De Ordine*, II, XI, 30).

A partir dos casos apresentados acima, pretendemos seguir esse veio conceitual que consideramos se aproximar do pensamento de Susanne Langer, na medida em que não restringe a razão à mera discursividade, mas a reconhece como articuladora das “coisas” que se conhecem, portanto, como faculdade que reúne em sua própria atividade o contato com a experiência e a objetividade do mundo.

Por isso, a filosofia langeriana permite-nos, com sua “nova chave”, identificar como a formulação intelectual inclui os processos de imaginação e fantasia, conforme o pensamento de Cassirer, no qual “a ‘teoria do conhecimento’ tornou-se uma teoria da atividade mental, que deu uma atenção minuciosa e erudita às formas de sentimento e imaginação tanto quanto às categorias de percepção e lógica dos sentidos”⁶ (LANGER, 1953, p. VII). Esses processos constituem o movimento do pensamento, desde os pré-socráticos, passando por Aristóteles, Santo Tomás e mesmo Kant, ao estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento.

Tais processos levam a uma ampliação do conceito de razão. Enquanto são constituintes da formulação dos símbolos que, para Langer, têm um uso nas ciências “altamente desenvolvido, erigido sobre convenções e que resulta nas mais ousadas abstrações jamais feitas”,

6 Tradução nossa de “the ‘theory of knowledge’ became a theory of mental activity, which gave as minute and scholarly attention to the forms of feeling and imagination as to the categories of sense perception and logic” (LANGER, 1953, p. VII).

como o simbolismo matemático, “o maior refinamento possível da linguagem” (1971, p. 65); pois, a abstração é realizada de maneira simbolística, por analogias. A passagem da fantasia à analogia, como tipos de abstração em relação a uma vivência, pode ser entendida como uma passagem da conotação à denotação. As ciências buscam métodos para realizar essa passagem logrando definir uma relação de denotação em que a ligação entre um nome e seu referente seja universalizável e unívoca.

A compreensão desse modo de operar das ciências, permite a Langer justificar que a) as ciências lidam com a busca por referências reconhecidas na realidade; que são b) tomadas pelo intelecto segundo suas condições; e c) elaboradas em regras geralmente aplicáveis; que podem ser d) verificadas segundo as condições de conhecimento do sujeito e segundo outras relações referenciais; sendo, por fim, e) expressas na linguagem segundo determinados critérios. Ora, tais processos são sempre operados por meio de símbolos. Símbolos que são conhecidos e articulados em vista de expressões, por isso, tanto a concepção arquitetônica de Tanaru, quanto a fantasia sobre os monges Cartuxos, quanto as fórmulas de cálculo algébrico terão de articular símbolos que comuniquem, abstratamente, alguns eventos observáveis.

Ao concentrar-se no polo do referente, exigindo que algo possa ser verificado a partir da proposição formulada, o método científico (de acentuada herança nas ciências naturais modernas) gerará um conhecimento refém de verificações. Porquanto se baseia em uma concepção da operação da razão como formuladora de princípios a partir das regras unificadas pelo intelecto.

A razão, assim, se distanciará da realidade da experiência para operar de modo mediato. Tal restrição, deve-se, além dos avanços do método científico, à *Crítica da razão pura*, de Kant, quando distingue o entendimento da razão, dando à última um operar dependente, em que

o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento (KrV A359).

De tal maneira, a operação discursiva da razão, na modernidade, tornou-se uma articulação por conceitos capazes de apresentar uma aplicação universal, conforme as condições apreendidas pelo entendimento segundo suas possibilidades de conhecer. O conceito de razão afastou-se, então, da concepção clássica de faculdade de distinguir e correlacionar as apreensões da sensibilidade e suas ideias para uma faculdade de articulação de regras. Distingue-se de uma corrente que poderia ser sintetizada na explicação de Santo Tomás, quando trata da equiparação das potências de raciocinar e entender.

Para o Aquinate, “o raciocínio humano, por via de investigação ou de invenção, procede de certas verdades entendidas diretamente, que são os primeiros princípios; e, de novo, por via do juízo, volta, decompondo, aos primeiros princípios, à luz dos quais examina o que descobriu” (ST I, q. 79, a. 8). Isso porque, em comparação ao movimento e ao repouso, é como se o conhecimento de algo fosse intuído (como um repouso) e passasse, pelo correlacionar de categorias já estabelecidas no entendimento (como um movimento), a um novo conceito (repouso).

Este processo é considerado como uma abstração, ou seja, o reconhecimento de algo dado à experiência que, tomado pelo entendimento – que opera por formas – é transformado em símbolo, como articulação de conceitos, constituindo-se como o traço característico da racionalidade humana. Langer propõe um processo epistemológico que também inclui a abstração como meio de

entender símbolos, isto é, de considerar, acerca de um dado sensorial, tudo irrelevante exceto uma certa *forma* que ele incorpora, é o traço mental mais característico da humanidade. Resulta de um processo de *abstração* inconsciente e espontâneo, que continua o tempo todo na mente humana: um processo de reconhecer o conceito em qualquer configuração dada à experiência, e formar uma concepção correspondente. Este é o sentido real da definição aristotélica do homem como o “animal racional” (2004, p. 81).

É esta identidade entre raciocinar e entender que nos permite propor a filosofia langeriana e sua “nova chave” como um pensamento fecundo para discutir a operação conceitual da mente, enquanto formula símbolos não só discursivos, mas *apresentativos*, especialmente artísticos e religiosos.

Tais símbolos também manifestam a capacidade de abstração humana e, como há uma tendência em formular a vida interior de modo compreensivo para si e expressivo para os outros as formas “vivem sua vida própria, transformam-se de múltiplas maneiras” (SILVEIRA, 2015, p. 26). Pela articulação de energias do consciente e também do subconsciente, a pessoa pode formular uma *forma significativa*⁷, que se oferece à interpretação ou fruição/contemplação.

7 Em continuidade com Clive Bell, Langer compreende a *forma significativa* como uma característica fundamental da obra de arte. Para ela, é esta forma que pode ser chamado o componente que a obra de arte contém que a diferencia de outros objetos, junto ao princípio da criação, que seria justamente um esforço de articular formas com algum *importe*. Segundo a autora, “[o] conceito básico é a forma articulada mas não discursiva que tem importe sem referência convencional e, portanto, que se apresenta não como um símbolo, no sentido ordinário, mas como “forma significativa”, em que o fator de significação não é discriminado logicamente, mas é sentido como uma qualidade, mais do que reconhecido como uma função.” (2011, p. 34). E ainda “[a] arte, no sentido aqui pretendido – isto é, o termo genérico capaz de subsumir a pintura, a escultura, a arquitetura, a música, a dança, a literatura, o drama e o filme – pode ser definida como a prática de criar-se formas expressivas perceptíveis do sentimento humano”. (1966, p. 6) Trad. cedida por Clovis Salgado Gontijo, apostila para uso em aula.

Antes de abordar o tema da *forma significativa*, como eixo a partir do qual Langer elaborou uma filosofia da arte com alcance para toda a filosofia, é preciso reafirmar o modo de operar da razão: por formas. Langer destaca que “qualquer percepção de padrões na experiência, é “razão”; e o discurso, com todos os seus refinamentos (por exemplo: simbolismo matemático, que é uma extensão da linguagem) é apenas um dos padrões possíveis” (2011, p. 31).

A percepção de padrões equivale à percepção de formas, e forma, segundo a autora, tem um sentido mais geral, como aquilo que se pode reconhecer a distância e se recobre de uma significação. Nesse aspecto, a filósofa segue seu mestre Henry Sheffer, “ao usar o termo ‘forma’ no seu sentido mais geral para significar uma estrutura relacional complexa” (DRYDEN, 2003, p. 192)⁸. No caso dos símbolos metafóricos, essa estrutura porta uma *significância* que não é um mero “ter significado”, pois o *significado* carrega sentido denotativo. A significância de uma forma é menos definida e mais praxiológica, por exemplo, a forma “buraco” pode ser também “cova”, seu sentido depende de uma situação.

Por isso, Langer define a forma expressiva como “qualquer todo perceptível ou imaginável que exhibe relações de partes ou pontos ou até mesmo qualidades ou aspectos dentro do todo, de modo que ele possa ser usado para representar algum outro” (1957, p. 20)⁹, por meio de analogia. A significância de uma forma se baseia nessa capacidade de expressar uma concepção sobre algo segundo elementos análogos (nota-se aqui a influência do primeiro Wittgenstein), realizando a transposição das formas objetivas percebidas e aquelas formuladas no intelecto.

É importante destacar que a operação de significância se dá pela relação triádica entre um referente, um sinal e a tomada de posição do sujeito em relação a eles. Esse pode ser considerado o próprio processo do pensar, que é, sempre, simbolístico. Como afirma Langer,

os símbolos não são procuradores de seus objetos, mas *veículos para a concepção de objetos...* Conceber uma coisa ou uma “situação” não é o mesmo que “reagir com respeito a ela” abertamente, ou estar ciente da sua presença. Falando *acerca* de coisas, temos concepções a seu respeito, e não as próprias coisas; e *são as concepções, não as coisas, que os símbolos “significam” diretamente*. Comportamento em relação a concepções é o que as palavras normalmente despertam; eis o processo típico do pensar (2004, p. 70s).

Tem-se, então, uma ampliação da ideia de razão, enquanto faculdade do pensar. O que pode colaborar para compreender que, nas linguagens artísticas e na linguagem discursiva,

8 “Langer follows Sheffer in using the term *form* in its most general sense to mean a complex relational structure.” Trad. cedida por Clovis Salgado Gontijo, apostila para uso em aula.

9 “An expressive for mis any perceptible or imaginable whole hat exhibits relationships of parts, or points, or even qualities or aspects within the whole, so that it may be taken to represent some other whole whose elements have analogous relations”. Trad. cedida por Clovis Salgado Gontijo, apostila para uso em aula.

há símbolos que possuem uma denotação fixada por convenção e há outros que carecem de referência convencional restritiva. Este segundo tipo de signos aponta para a capacidade humana de atribuir significância a um elemento sem, no entanto, fixar um significado. Isso não os torna irracionais, mas articulações racionais não discursivas; denominadas de símbolos apresentativos, segundo o pensamento de Langer.

Ao refletir sobre o símbolo, pode-se retomar uma característica da razão, expressa por sua antítese na Grécia antiga: a barbárie. Bárbaro (βάρβαρος) é aquele que se comunica em língua incompreensível, como se fosse uma língua de pássaros (ARISTÓFANES, *Av.* 199). Assim, a razão, na Grécia, será caracterizada como faculdade que leva à formulação do pensamento pelo discurso.

Essa característica de discursividade da razão, pode levar a outro tipo de restrição: a tendência a desconsiderar como racional aquilo que não pode ser simbolizado/traduzido em termos formais lógicos. Essa tendência, discutida pelos filósofos do Círculo de Viena e pelo Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus* leva a uma instrumentalização da razão para formular proposições que, ao final, “nada dizem” (TLP, 6.11), devendo-se estar atento, especialmente em filosofia, à finalidade com que uma palavra é utilizada (TLP, 6.211).

Desse modo, é preciso considerar que o uso de um termo está implicado em uma prática, que pode ser intencional ou simplesmente reativa (como o reconhecimento dos sinais de trânsito), pois “quando reflectimos acerca do que se passa em nós quando *intencionamos* com as palavras (e não as pronunciamos apenas), então parece-nos que qualquer coisa está acoplada a estas palavras, sem o que ficariam em ponto morto” (WITTGENSTEIN, *IF*, 507). É a nossa capacidade de articular o discurso dando *vida* aos termos utilizados que marcou uma corrente de compreensão da razão como faculdade de articular o *logos* e exprimi-lo adequadamente.

Embora Langer não mencione diretamente as *Investigações Filosóficas*, mas somente o Wittgenstein do *Tractatus*, provavelmente ela diria que esse processo é também um processo simbólico, pois o intelecto opera por formas discursivas também, mas não somente. Ela sustenta que a matemática exemplifica essa faculdade humana, pois “um matemático não pretende dizer nada acerca da existência, realidade ou eficácia das *coisas* em geral. Sua preocupação reside na possibilidade de *simbolizar coisas*, e de simbolizar as relações que elas podem contrair entre si” (2004, p. 30), ou seja, a racionalidade matemática põe de lado a abordagem das coisas em sua singularidade e concretude para estabelecer em que leis/condições pode-se afirmar sua ocorrência. Essa é uma tipologia da racionalidade, não sua definição.

Langer entende que o símbolo, utilizado na arte, no mito e no rito, pode ser considerado “um objeto sensorial altamente articulado que, em virtude de sua estrutura dinâmica, pode expressar as formas da experiência vital que a linguagem é especialmente inadequada para transmitir” (2011, p. 24), de modo que a razão é capaz de formular símbolos com os quais pode abordar ou expressar relações (como na matemática) para as experiências, mas não só. Isto se deve à compreensão da simbolização de caráter mais elementar (sonhos,

fantasias, ideias religiosas) como realidade “pré-raciocinativa, mas não pré-racional. É o ponto de partida de toda a inteligência no sentido humano, sendo mais geral do que pensar, fantasiar ou empreender ação” (LANGER, 2004, p. 52).

Desse ponto de vista, podemos retomar os dois exemplos do início deste capítulo como práticas de simbolização. Essa prática se articula em dois processos naturais que serão tematizados como fundamentais para a abstração, segundo Langer, a prática da fantasia e do mito que envolve o uso de analogias. Assim, a prática arquitetônica do Índio Tanaru pode ser interpretada como relação com uma realidade divina; enquanto a história sobre os monges Cartuxos pode ser um exemplo de fantasia. Em ambos os casos há dados que mobilizam sentimentos em formulações simbólicas mais discursivas (a história sobre os monges) ou apresentativas (os buracos cavados pelo indígena).

Acontecimentos como esses provocam o entendimento, e podem ser caracterizados como

os fios brilhantes e torcidos da visualização, da imaginação e do pensamento simbólicos – memória e memória reconstruída, crença além da experiência, sonho, fantasia, hipótese, filosofia – todo o processo criativo de ideação, metáfora e abstração que fazem da vida humana uma aventura no entendimento. (LANGER, 2004, p. 277)

A seguir, apresentamos o percurso de formação de símbolos, segundo o itinerário: ideação, metáfora e abstração, proposto por Langer, e que nos permite apresentar sua concepção de símbolos apresentativos artísticos e religiosos como concebidos por articulação de formas significativas, portanto, concebidos e apreendidos de modo racional. Dessa maneira, afirma-se o papel da razão como faculdade de conceber a realidade por meio de formas significativas (discursivas ou apresentativas), no pensamento langeriano.

3 RAZÃO CONCEPTIVA

Compreender a razão como faculdade de operação por formas dotadas de significado ou significância (símbolos) permite reconhecer que eles se manifestam ligados a uma cultura que gera seu horizonte de sentido e que, por isso, transmitem, no caso dos símbolos apresentativos, sua significância em contextos precisos. Isso “não impede um objeto ou um ritual simbólico de ser constituído por camadas que se superpuseram ao longo do tempo e que explicam sua polivalência” (PASTOREAU, 2017, p. 569).

É próprio da racionalidade articular os sentidos herdados na comunidade e ressignificar seus símbolos conforme o aparecimento de novos elementos ou o desenvolvimento de investigações, como explicitou Santo Tomás (ST I, q. 79, a. 8). Por isso, Demócrito pôde afirmar que os nomes “existem por convenção” (DK 68, B 26 apud SALEM, 2002, p. 284) e não por natureza. Demócrito argumentava que a homonímia (um único nome para entes diferentes), a sinonímia (dois nomes para um mesmo ente), a metonímia (emprego de nome

fora de seu contexto semântico, privilegiando uma relação ao ente) e, por fim, a maneira diversa de derivações (do substantivo razão: racionalidade, mas, do substantivo justiça, não se deriva *justicidade*, mas justiça) comprovam que os signos linguísticos (no caso os nomes) sofrem uma influência de situações que os fazem sofrer alternâncias ao longo do tempo.

Como a razão opera por meio de formas que, no âmbito discursivo, formulam-se como nomes – passíveis de alternância –, ela também opera com formas significativas não discursivas que, igualmente, sofrem alternâncias conforme a sociedade e as condições do indivíduo. Isso não significa que determinadas formas percam seus sentidos primevos, mas que podem ser articuladas para expressar novos sentidos, ampliando sua polissemia. Os símbolos apresentativos, segundo Langer podem funcionar desse modo, apesar de nossa dificuldade em conceber “que algo possa ser *conhecido* que não possa ser *denominado*” (LANGER, 2004, p. 231).

Essa dificuldade se deve ao fato de os símbolos apresentativos terem como característica o aparecimento em uma articulação “simultânea e integral” (LANGER, 2004, p. 104), em que é preciso recorrer a metáforas quando não há um termo adequado, na linguagem discursiva, para denotar tal evento ou situação. No caso dos símbolos artísticos e religiosos a forma deve condensar muitos conceitos “em uma expressão total, sem serem apresentados rigorosamente por suas partes constituintes” (LANGER, 2004, p. 193s). Esse modo de acolher e compreender o mundo reconhece que “a realidade é vivenciada pela consciência a modo de *epifania* instauradora de sentido. A própria consciência humana só pode existir enquanto confere *epifanicamente* um sentido a tudo aquilo que entra em contato” (RUIZ apud RIVERA, 2019, p. 41)

A dificuldade de conceber esse sentido leva a um rompimento entre as capacidades organizativas do indivíduo, a representação da realidade por meio de símbolos e a forma com que a experiência alcança o sujeito, como se houvesse um rompimento entre a capacidade de conceber o mundo e sua doação à consciência. A doutora Nise da Silveira, descrevendo esses eventos em termos de consciente e inconsciente afirma que a esquizofrenia é um fenômeno em que, “seja devido a pressões externas ou internas, ou ambas simultaneamente, o afogamento do consciente pela irrupção do inconsciente resulta no colapso do ego” (SILVEIRA, 2015, p. 103), que fica impedido de comunicar-se discursivamente consigo e, portanto, com os outros. Sua capacidade de simbolizar – especialmente de simbolizar discursivamente – fica prejudicada já que a simbolização é um processo que nasce de “uma imaginação puramente centrada em si” que, no entanto, é “superpessoal”, pois o símbolo, especialmente o símbolo religioso, é “um produto não apenas da experiência particular, mas da *introvisão social*” (LANGER, 2004, p. 183).

Conforme o trabalho da dra. Nise demonstra, muitas das dificuldades de seus clientes estão ligadas à dificuldade de compreender e acompanhar a introvisão social. Por isso, apareceram representações simbólicas das pessoas que fazem bem e mal a eles. Monstros vão aparecer, figuras arquetípicas vão aparecer. O símbolo religioso tem, em certa medida, a

função de conceber a realidade do sofrimento. Por exemplo, a experiência de ser tentado a comer doce pode levar a considerar que haja um demônio do doce ou coisa assim, porque se concebe uma força exterior, com algum poder divino, ligada a uma realidade pessoal.

Esse modo de proceder obedece ao desejo de superar o medo. Conceber uma entidade divinatória é articular algum recurso de resistência ou justificação, superando assim o medo diante do imprevisível; pois “a força motriz da mente humana é o medo, que gera uma imperiosa exigência de segurança na confusão do mundo: uma exigência de um quadro do mundo que preencha toda experiência e dê a cada indivíduo uma *orientação* definida” (LANGER, 2004, p. 162), sendo necessário dirigir o fantasiar para que o medo não subtraia as energias vitais. Como disse Fernando Diniz, um dos clientes mais destacados de Silveira, “o medo é ilusão a coragem também” (SILVEIRA, 2015, p. 196), porque coragem e medo se relacionam às imagens que o consciente pode apreender e reformular.

A simbolização é um esforço de estabelecer esse quadro orientativo que permita à pessoa relacionar-se com o mundo tendo a segurança de algum controle sobre os fenômenos ou de alguma ordenação deles. É por meio da articulação das formas reconhecidas nos fenômenos que se forma a imaginação. Imaginação não como alguma necessidade posterior, mas como a recepção do que se manifesta na vida, o que leva Merleau-Ponty a afirmar que “não imaginamos, por uma ilusão retrospectiva, uma necessidade de essência, nós constatamos uma conexão de existência” (2011, p. 235). Tal constatação engendra a fantasia como “o efeito dinâmico último de uma série de movimentos, sem que seja preciso assimilar a própria matéria disso que ela figura” (MOREL, 2012, p. 266).

Assim, a imaginação gera contornos à experiência que pode ser revisitada *a posteriori* na mente levando à formação de fantasia, que “se liga inteiramente a sensações e desejos de seu autor, fundida no seu molde bizarro ou monstruoso por seus medos e reticências inconfessados, formuladas, contadas e recontadas como meios de *auto-expressão*” (LANGER, 2004, p. 177). A fantasia, por isso, tem no sonho seu ambiente mais recorrente, mas não só, já que os sonhos se constituem como “uma abstração deveras complexa dos aspectos emocionais de experiências” (LANGER, 1971, p. 65). Os sonhos revigoram-se na vigília e, em muitos casos, podem encontrar repercussão no discurso ou em alguma forma de expressão artística.

A doutora Nise da Silveira, em sua prática terapêutica, procurou oferecer modos de expressão dessas vivências interiores. A constituição de ateliês de artesanato, artes e a permissão de animais coterapeutas permitiram assegurar que os clientes do hospital psiquiátrico não sofriam exatamente de um embotamento característico (afetivo e intelectual), mas de alienação, no sentido de padecerem de um distanciamento cada vez maior das pessoas, já que sua comunicação estava comprometida por uma pletora de formas arcaicas ou inarticuladas.

Silveira acompanha o pensamento de Jung, ao sublinhar “que todas as manifestações da esquizofrenia, delírios, estereotípias etc., são suscetíveis de compreensão psicológica do mesmo modo que os sonhos de neuróticos ou de pessoas normais” (2015, p. 181), variando-se a complexidade dos elementos que o subconsciente faz emergir.

Tal emergência caracterizada pela desarticulação das ideias formuladas na imaginação prejudica o uso de metáforas. As metáforas resultam de uma tentativa de pronunciar algo novo, mesmo que seja a própria compreensão de um fato pueril, pois “todo discurso envolve dois elementos, que podemos chamar, respectivamente, o contexto (verbal ou prático) e a novidade” (LANGER, 2004, p. 143). Na metáfora, um conceito assume o lugar de outro como um procurador, porque não há termo adequado para referir-se a uma realidade, a razão encontra uma solução para tratar do inominado: elabora-se um símbolo apresentativo. Mesmo o inconsciente opera assim, mobilizando formas para expressar a interioridade. As pessoas esquizofrênicas parecem não conseguir articular, segundo uma formulação discursiva dotada de inteligibilidade, tal mobilização interior que, em alguns casos, pode-se expandir para ações violentas, sem, contudo, possuir moralidade.

Pela articulação de ideias em metáforas, a pessoa opera abstrações. As abstrações realizadas no campo do consciente movendo as realidades interiores, sentimentos, qualidades, formas sensíveis, imagens e conceitos tocam, igualmente, aquilo que resta no profundo do inconsciente dando-lhes contorno significativo. As pessoas atendidas pela dra. Nise da Silveira receberam suporte para realizar esse gênero de formulação, de modo a conseguirem conceber determinadas vivências interiores e, assim, tomá-las sob nova relação, não mais amedrontada, mas manejável. Com explica Langer, o maior medo humano é o medo do caos, pois, “para uma criatura que vive pela razão, nada mais é terrível do que a ausência de formas e de sentido; um de nossos medos mais primários é o medo do caos”¹⁰ (LANGER, 1944, p. 153) o que torna necessária a criação de símbolos para conceber o mundo.

O esforço ordenador desses sentimentos e fantasias exige longos processos e forças que precisam ser alimentadas. A importância de ambiente seguro e afeto constante comprovou-se pelos avanços e retrocessos que muitos clientes obtiveram conforme foram atendidos nos ateliers conduzidos por Silveira. O comentário de Octávio Ignácio sobre uma de suas obras (Figura 1) é revelador nesse sentido. Segundo o talentoso cliente, “isto é um estudo da lua e uma lição de tecelagem. (...) É preciso ter conhecimento maior para entender esta pintura. Não é só ver. Tem que saber ver. É um tecido, é uma lição de tecelagem” (SILVEIRA, 2015, p. 295).

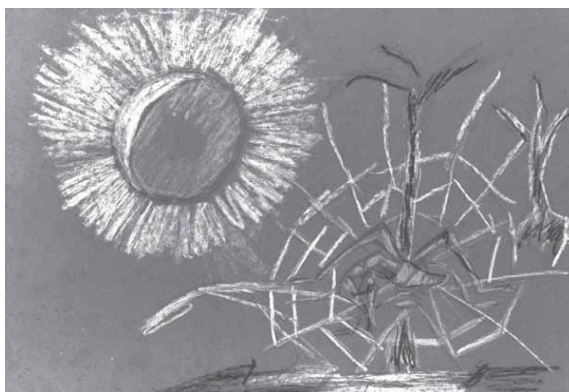


Figura 1: Octávio Ignácio, 26/12/1968, lápis de cera e grafite sobre papel, 33,0 x 47,0cm.

¹⁰ Tradução nossa de “To a creature that lives by reason, nothing is more terrible than what is formless and meaningless; one of our primary fears is fear of chaos”.

Octávio Ignácio nos permite retomar o itinerário que leva à concepção de símbolos: ideação, metáfora e abstração. Ele nos recorda que a apreciação de uma obra deve aproximar-se considerando que ela não é mera *autoexpressão*, ou seja, não é um sinal sintomático de alguma situação diretamente experimentada pelo criador. Pelo contrato, em sua unidade, articula formas que, segundo o contexto, tomam sentido. Por isso, “um estudo da lua” representa o tratamento de ideias e formas que este astro reúne. A pintura evoca não só a representação da lua, mas seus múltiplos sentidos e seu papel de guia na noite.

À Lua, dessa maneira, convém a reverência mítica que a fez fonte de poesia e mitologia, em tantas culturas. Seu papel de antítese do Sol e também de dependente dele se afigura como um “quase” de qualidade dúbia, é mais polissêmica para retratar a ambiência interna e seus alcances na jornada de retomada da comunicação comum que o “alienado” deve empreender.

Desse modo, a Lua pode ser tomada como metáfora para um desenvolvimento paulatino que prevê um futuro mais completo. Na obra, o astro da noite está duplamente representado: em sua forma cheia e na forma crescente. E o que ela testemunha? uma aranha que tece. Octávio Ignácio afirma que, quanto ao tecer da aranha, a obra trata-se de uma “lição de tecelagem”, nesse caso, a representação do tecer da aranha parece já ter alcançado, para ele, uma função abstraída, ou seja, não é mais só uma metáfora, mas tomou uma determinada significância que pode ser transmitida e, inclusive, ensinada como lição. O próprio termo “lição” é polissêmico, pode ser tomado como processo de educação para que outros sejam capazes de replicar ou como um tipo de fábula que contém um ensinamento moral.

Gilberto Gil, com a música *Oriente*, lembra que “a aranha vive do que tece” (1972), enquanto Octávio Ignácio nos recorda que a tecelagem da aranha é uma forma de vida e de viver, ela tira de si a condição para que sobreviva, sua sobrevivência depende de certo tipo de parto. Ela deve retirar do interior os elementos com que articula os meios que lhe permitem viver em segurança e apreender o mundo, inclusive apanhando aquilo que, exteriormente, permitirá sua subsistência e reprodução. Nesse sentido, a “tecelagem” de que trata Ignácio na sua consideração pode ser uma abstração para a concepção da vida, ou de um modo de vida.

Essa abstração nos apresenta uma formulação simbólica, em uma apresentação unitária de diversas formas, o conjunto dos elementos permite-nos dizer que há, no processo expressivo de Octávio, “um trabalho ordenador em curso no inconsciente” (SILVEIRA, 2015, p. 295s). Tal percurso é possível porque “o dom do simbolismo, que é o dom da razão, é, ao mesmo tempo, a sede da peculiar fraqueza humana: o risco da loucura”¹¹ (LANGER, 1944, p. 151). Assim, verifica-se que tal dom, demasiado humano, está em franca atividade, inclusive desdobrando-se na reflexão, permitindo a Ignácio tecer observações sobre a própria obra.

A passagem da imaginação até a formulação de símbolos que unifiquem a experiência em formas expressivas reafirma que “nenhuma experiência humana é apenas um sinal do mundo exterior; ela é *também* uma imagem” (LANGER, 2011, p. 390), um símbolo. Os

11 Tradução nossa de “*So the gift of symbolism, which is the gift of reason, is at the same time the seat of man’s peculiar weakness—the danger of lunacy*”.

símbolos apresentativos vão oferecer a quem os contempla um *insight* - uma concepção - sobre uma realidade da vida interior, jamais uma descrição.

O símbolo apresentativo, portanto, formula e veicula uma concepção da realidade. A ênfase do símbolo artístico será a de permitir a quem o frui¹² ou o percebe a “ter” uma concepção da *forma* apresentada. Permitirá ter acesso a uma realidade que “reluz como o significado intuitivamente percebido de uma metáfora na linguagem – algo além do meio expressivo, despidido da sua corporificação acidental por contar com mais de uma expressão”¹³ (LANGER, 1957, p. 106s).

Por outro lado, segundo sua ênfase enquanto símbolo religioso, o símbolo *apresentativo* se manifesta pelo ritual, “que é a linguagem da religião”, um meio de expressar a realidade da relação com o numinoso que se caracteriza pela “superveniência de um interesse mais forte do que o interesse prático, que o prende <o ser humano> a ritos mágicos. Este interesse mais forte concerne ao valor *expressivo* de tais atos místicos” (LANGER, 2004, p. 58). Não são realizados simplesmente em vista de seu resultado mágico, mas como meio de experimentar uma vida superior, divinatória.

Ao manifestar-se como mito, o símbolo religioso demonstra sua origem dinâmica que, no fundo, tem motivação filosófica, como “fase primitiva do pensamento metafísico, a primeira corporificação de *ideias gerais*” cujo desenvolvimento mais elevado é realizar uma “exposição da vida humana e da ordem cósmica que a poesia épica revela” (LANGER, 2004, p. 202). Assim, como Octávio Ignácio nos apresenta, há um elemento vital no perfazer-se exteriormente em relação ao mundo que emerge de forças interiores expostas ao transcendente (a Lua). Esse perfazer conferindo sentido é o que diferencia a razão humana de qualquer outra, mesmo que “a Inteligência Artificial gere linguagem e imagens da maneira mais criativa do mundo. Ela o faz diferentemente de nós, de um modo inumano”, pois sua linguagem “não tem valor de verdade ou de lógica de raciocínio”, pois “não tem semântica, enquanto os humanos dão sentido às palavras”¹⁴ (GRIMBAUM, 2022, p. 17).

Ora, é esta consideração que nos confirma como justificável a defesa de uma razão que inclua a articulação de formas não discursivas, mas *apresentativas* segundo o pensamento de Langer e os resultados que a dra. Nise da Silveira pôde testemunhar em seu atelier. O

12 Segundo Jean-Baptiste Porion, “A noção de fruição se exprime, junto aos místicos do Norte, pelo verbo *ghebruken*, etimologicamente aparentado a *frui* (fruir), ele aparece pela primeira vez, segundo nosso conhecimento, em Hadewijch, para designar a apreensão do Divino além da operação das faculdades [intelectivas]”. “La notion de fruition s’exprime chez les mystiques du Nord par le verbe *ghebruken*, étymologiquement apparenté à *frui*, il apparaît pour la première fois à notre connaissance chez Hadewijch, pour désigner (p. 294) l’appréhension du Divin au-delà des opérations des facultés.” (HADEWIJCH, 1972, p. 293s)

13 “its artistic value shines forth like the intuitively perceived meaning of a metaphor in language – something beyond the expressive medium, stripped of its accidental embodiment by having more than expression”. Trad. cedida por Clovis Salgado Gontijo, apostila para uso em aula.

14 Tradução nossa de “L’IA génère du langage et des images de la manière la plus créative au monde. Sauf qu’elle le fait différemment de nous, de façon inhumaine. (...) Le langage qu’elle génère n’a, pour la machine, aucune valeur de vérité ni de logique de raisonnement. LaMDA n’a pas de sémantique, tandis que l’homme donne des significations aux mots”.

caráter semântico da linguagem humana flui, justamente, de nossa capacidade de simbolizar. A concepção de formas significantes, incluindo os sinais da linguagem verbal é fundamental para o operar da razão que, assim, torna-se apta a formular um *quadro* para a relação com a realidade e a superar o medo de submersão em um oceano caótico de experiências fluentes e inapreensíveis.

É por meio de tal compreensão que se pode voltar, como na *Kalevala*, a atenção à vida que se oferece à concepção:

Cantos o frio recitou,
a chuva poemas me disse.
Canções os ventos trouxeram,
outras as ondas do mar.
O planar das aves, palavras,
frases as copas das árvores. (KALEVALA, I, 65-70)¹⁵

CONCLUSÃO

Os símbolos apresentativos, para Susanne Langer, são tipos especiais de símbolos que articulam uma forma significativa, percebida de maneira total, capazes de expressar uma realidade concebida pelo artista ou por uma tradição religiosa.

Por meio desse tipo de símbolo e seu processo específico de abstração, pode-se afirmar a operação, na razão, de formas não discursivas, no sentido de elementos que encadeiam formulações lógicas.

A implicação de uma teoria assim para a filosofia está na reconsideração das forças internas que atuam junto da linguagem e que ampliam a possibilidade de expressar a experiência da realidade para além das funções de conotação e denotação.

O que se fixa no símbolo artístico ou religioso é um traço da vida que é tido pelo artista e pode ser compreendido pelo receptor da obra, especialmente se ambos compartilham a mesma situação, no sentido de contexto de vida. Ainda assim, os símbolos genuinamente apresentativos portam uma tal articulação de significância que, passados muitos séculos, podem ser percebidos segundo sua forma significativa, incorporada no “tecido” da própria obra.

Essa compreensão da racionalidade humana, visto que a simbolização de natureza apresentativa não é uma operação irracional, mas uma espécie de simbolização em que atua o intelecto discernindo, investigando e inventando, leva-nos a corroborar o pensamento da Dra. Nise da Silveira que permitiu a clientes com algum sofrimento mental desenvolver meios de expressão reconhecidamente artísticos, porque dotados de *insights* da vida interior

15 “A *Kalevala* finlandesa é um exemplo clássico da transição de uma teologia mística da natureza e lenda imemorial, para um tesouro nacional de crenças filosóficas e tradições históricas, corporificadas em uma forma poética permanente” (LANGER, 2004, p. 200).

que ultrapassam qualquer mera repetição formal resultante de esforço consciente. Tais obras demonstram que há, na expressão artística, uma enorme força de articulação de formas pela racionalidade, mas que se fundam, segundo a psiquiatra brasileira (seguidora de Jung), em dinâmicas muito primitivas na própria mente.

O movimento de concepção de símbolos religiosos e artísticos, conforme a apresentação de Langer, constitui-se como um paradigma para abordagem de obras de arte e do próprio alcance da racionalidade, libertando a razão de uma autorrepresentação ou dependência da linguagem verbal proposicional que supera seus limites conceituais, podendo ser denominada conceptiva à medida em que aprofunda, por exemplo, os desdobramentos do pensamento de Susanne Langer e da prática refletida de Nise da Silveira.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓFANES [ARISTOPHANE]. *Tome III Les Oiseaux – Lysistrata*. 6.ed. rev. e corr. Trad. Hilaire Van Daele. Paris : Belles Lettres, 1963.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. “Índio do Buraco”, *exemplo de Resistência*. 30 ago. 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/2022/08/nota-indigena-tanaru/>. Acesso em 30 ago. 2022.
- CORDERO, Néstor Luis. *Sendo, se é*: a tese de Parmênides. Trad. Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.
- DRYDEN, Donald. Susanne K. Langer 1895–1985. In American Philosophers before 1950, DEMATTEIS, Philip B.; McHENRY, Leemon B. (Ed.). *Dictionary of Literary Biography* 270. Gale Cengage: Farmington Hills, 2003. pp. 189–99.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. 3.ed. Madrid: Alianza Editorial, v. III, 1981.
- G1. *Quem foi o ‘Índio do Buraco’, último sobrevivente de seu povo encontrado morto em Rondônia*. 29 ago. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2022/08/29/quem-foi-o-indio-do-buraco-ultimo-sobrevivente-de-seu-povo-encontrado-morto-em-rondonia.ghtml>. Acesso 30 ago. 2022.
- GIL, Gilberto. Oriente. In: *Expresso 2222*. Rio de Janeiro: Philips Records, 1972. Disco de vinil (6 min).
- GRINBAUM, Alexei. L’intelligence artificielle fait bouger la frontière entre humain et non humain. *Le Monde*, Paris, 24 ago. 2022. *L’été des sciences*, p. 17.
- HADEWIJCH. *Lettres Spirituelles*. BEATRICE de Nazareth. *Sept Degrés d’Amour*. Trad. Jean-Baptiste Porion. Genève : Claude Martingay, 1972.
- HUISMAN, Denis. *Dicionário dos Filósofos*. Trad. Claudia Berliner; Eduardo Brandão, et al. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- KALEVALA. LÖNROTT, Ellias. Trad. Merja de Mattos-Parreira; Ana Isabel Soares. Amadora Dom Quixote, 2013.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 3.ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- LANGER, Susanne K. The Lord of Creation. In: *Fortune* v. 29, jan. 1944. pp 127–154.
- LANGER, Susanne K. Translator’s preface. In: CASSIRER, Ernest. *Language and Myth*. Trad. Susanne K. Langer. New York: Dover Publications, 1953.

- LANGER, Susanne K. *Problems of Art: Ten Philosophical Lectures*. New York: Charles Scribner's Sons, 1957.
- LANGER, Susanne K. The Cultural Importance of the Arts. In: *Journal of Aesthetic Education* 1, nº 1 (spring 1966). pp. 5-12.
- LANGER, Susanne K. *Ensaaios filosóficos*. Trad. Jamir Martins; José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1971.
- LANGER, Susanne K. *Filosofia em nova chave*. Trad. Janete Meiches e J. Guinsburg. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Debates; 33)
- LANGER, Susanne K. *Sentimento e forma: uma teoria da arte desenvolvida a partir de Filosofia em Nova Chave*. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho, J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro Moura. 4.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- MOREL, Pierre-Marie. Imagens e projéteis: Aristóteles vs Demócrito no tratado da adivinhação no sono. In: MARQUES, Marcelo Pimenta (org.) *Teorias da imagem na antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 247-267.
- NISE DA SILVEIRA - a revolução pelo afeto. Belo Horizonte: Centro Cultural Banco do Brasil, 2021. Catálogo da exposição.
- PUCHEAU, Alberto. [Entrevista concedida a] Faustino Teixeira. *Cavar o visível para alcançar o invisível. A poesia e a redescoberta do mundo sob nossos olhos*. 30 ago. 2022. Disponível em <https://www.ihu.unisinos.br/621694-cavar-o-visivel-para-alcancar-o-invisivel-a-poesia-e-a-redescoberta-do-mundo-sob-nossos-olhos-entrevista-especial-com-alberto-pucheu>. Acesso em 31 ago. 2022.
- PÚBLICO. *O segredo da Cartuxa*. 23 jul. 2001. Disponível em: <https://www.publico.pt/2001/07/23/jornal/o-segredo-da-cartuxa-160132>. Acesso em 10 set. 2022.
- RAZÃO. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5.ed. rev. e ampl. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 824-830.
- RIVERA, Edna Alencar da Silva. *O imaginário e as manifestações do silêncio*. 191 p. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- SALEM, Jean. *Démocrite : Grains de poussière dans un rayon de soleil. Histoire de la philosophie*. 2ª éd. augmentée. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin. 2002.
- SANTO AGOSTINHO. A Ordem. In: *Santo Agostinho*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2014.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação: quatro livros, seguidos de um apêndice que contém a crítica da filosofia kantiana*. Primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. 2.ed. revista. São Paulo: Unesp, 2015.
- SÍMBOLO. PASTOREAU, Michel. In: LE GOFF, Jacques ; SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário analítico do Ocidente medieval: volume 2*. Trad. Hilário Franco Júnior. São Paulo: Unesp, 2017. pp. 555-572.
- SILVEIRA, Nise da. *Imagens do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- TOMAS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Trad. José Martorell Capó. Madrid: BAC (maior 31), 1988, v. 1.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico – Investigações Filosóficas*. 2.ed. ver. Trad. Manuel António dos Santos Lourenço. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.

Origem e desenvolvimento da Indústria Cultural

Levi Gabriel Pereira Torres¹

Resumo: Esta pesquisa pretende ser, a partir da análise da obra *Dialética do Esclarecimento*, uma explanação sobre o conceito de Indústria Cultural. A exposição trará o desenvolvimento do conceito de Indústria Cultural enquanto inserido na sociedade que se encontra controlada pelo sistema capitalista, como apontaram Horkheimer e Adorno. É importante ressaltar, desde já, que os trabalhos de diagnóstico social que empreendem os autores da obra *Dialética do Esclarecimento*, foram feitos do conjunto dos conteúdos desta obra interligados. Logo, os temas a serem trabalhados neste artigo só podem ser compreendidos enquanto interligados.

Palavras-chaves: Indústria Cultural. Esclarecimento. Diagnóstico social. Emancipação. Sistematização social.

INTRODUÇÃO

Há setenta e cinco anos atrás era publicada a *Dialética do Esclarecimento*. Todas as grandes transformações da humanidade que aconteceram e marcaram a sociologia na década de 1940 estão ali retratadas segundo a análise social de Max Horkheimer e Theodor Adorno. A importância de revisitar esta obra pode ser compreendida principalmente pela necessidade apontada pelo próprio método da teoria crítica, que é ressaltar a iniciativa de uma tomada de consciência crítica pelo momento vivido. Isto é, é preciso colocar em foco a realidade concreta do momento vivido pela humanidade uma vez que está caminhando cada vez mais para uma realidade de aldeia global. Nela, existe a grande dinâmica da comunicação por um lado, mas consequentemente também sobressaem aos holofotes da comunicação as patologias sociais vividas hodiernamente.

No contexto em que foi escrita, a *Dialética do Esclarecimento* traz o método da teoria crítica como uma forma de pensar a realidade segundo a percepção de ver na humanidade potenciais de emancipação. Essa perspectiva se pauta segundo as orientações originais do pensamento dos filósofos do período conhecido como século das luzes, ou iluminismo ou o Esclarecimento (*Aufklärung*). Isto é, pelo uso da razão que garante a emancipação do sujeito e da sociedade, tal como foi proposto pelo Esclarecimento².

1 Levi Gabriel Pereira Torres é frade dominicano, formado em Licenciatura de Filosofia no ano de 2022 pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte - FAJE - BH (E-mail: levitorre10@gmail.com, tel.: +55 21 99098-1339). Graduando de teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Esteve como bolsista da FAPEMIG durante os meses de fevereiro a dezembro de 2022, período que esteve no Programa de Iniciação Científica da FAJE - BH. O trabalho esteve inserido no projeto de pesquisa Desafios para uma Ética Contemporânea, tendo como orientadora a Prof.^a Dr.^a Cláudia Maria Rocha de Oliveira.

2 Usaremos para nos referir ao esclarecimento com E maiúsculo para diferenciar o processo histórico do substantivo esclarecimento.

Por teoria crítica entende-se a teoria que é contrária à chamada teoria tradicional, que valoriza o imobilismo e quietismo do sujeito que conhece o objeto independentemente das condições sociais e históricas. A teoria crítica procura “colaborar na intervenção e no redirecionamento do processo histórico em favor da emancipação dos homens em uma ordem social justa e igualitária” (FREITAG, 1986, p. 42). A semelhança das obras da teoria crítica está em que elas falam de algum ponto do tema do iluminismo ou Esclarecimento (FREITAG, 1986, p. 33-34).

A Teoria Crítica, ao realizar diagnósticos sociais, quer descobrir quais são os aspectos de alienação ou doutrinação na vida concreta dos indivíduos em sociedade. Ela tem por objetivo explicitar potenciais de emancipação inerentes à própria sociedade.

A *Dialética do Esclarecimento* inicia com a questão: “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 11). As reflexões desta obra filosófica manifestadas em textos ensaísticos se pautam numa problematização dos diagnósticos sociais feitos por Horkheimer e Adorno. Ela expõe uma crítica sobre a nova ordem que dominava a sociedade que se dizia esclarecida, e “reflete a atitude crítica com a qual Adorno e Horkheimer encaram a evolução da ‘cultura’ nas modernas sociedades de massa, da qual os Estados Unidos seriam a versão capitalista mais avançada” (FREITAG, 1986, p. 20). O fato de que por um lado a lógica social parecia avançar em conhecimento técnico-científico e por outro afundar em uma barbárie de desumanidade, pedia uma reflexão sobre os rumos que o Esclarecimento tomava.

Dentre as principais patologias que Horkheimer e Adorno diagnosticaram podemos citar a perda, com a crescente expansão da influência do mercado no meio social, da capacidade subjetiva de formar a própria consciência pensante e a liberdade autônoma. Indivíduos que formam a sociedade moderna cooperam com essa expansão por meio da Indústria Cultural, que é consequência de um longo processo de desenvolvimento da racionalidade instrumental que expandiu o mercado pela sistematização social.

Ora, o que é proposto nesta pesquisa é, então, compreender o que Horkheimer e Adorno entendem por Indústria Cultural. Trata-se de conceito que só pode ser compreendido de modo adequado à medida que é inserido no processo de esclarecimento que se estabeleceu predominantemente a partir da Idade Moderna nas sociedades ocidentais.

Para alcançar o objetivo proposto dividimos este artigo em três partes. Na primeira mostraremos que para compreender a Indústria Cultural é preciso ter presente o percurso histórico a partir do qual Horkheimer e Adorno diagnosticaram o desenvolvimento do Esclarecimento. Tal percurso, como veremos, resultou na expansão desenfreada e desumana de um sistema social por meio da racionalização da vida. Em seguida desenvolveremos o conceito de Indústria Cultural nas suas manifestações e influências na sociedade do consumo. Finalmente, será abordado o aspecto da comunicação como instrumento inserido na Indústria Cultural.

1 ORIGENS DO ESCLARECIMENTO E DESENVOLVIMENTO

A questão da liberdade sempre foi, decerto, uma questão muito pertinente e cara ao ser humano e à filosofia. Muitos foram os filósofos que se debruçaram sobre o tema. Kant, por exemplo, um dos pensadores mais célebres da modernidade, no texto *O que é esclarecimento?* defendia que só pela liberdade o sujeito alcança a emancipação. O Esclarecimento, conhecido também como Iluminismo, foi um período no qual se acentuou a importância da orientação das ações pela razão. Esse período da história humana teve origem a partir do desenvolvimento da racionalidade moderna e das muitas descobertas que dele decorreram.

Os pensadores da Revolução Científica do século XVII promoveram uma nova forma de ver a natureza, sendo baseada em códigos ou fórmulas escondidas na realidade. Concedeu-se maior destaque ao método científico que se apoia em critérios empíricos e de falsificação. O objetivo era que a ciência e seus avanços resultassem em melhorias na qualidade de vida. Contudo, com o fortalecimento do poder da burguesia, os avanços passaram a ser pensados de modo prioritariamente econômico. A racionalidade moderna, que será denominada por Horkheimer como razão instrumental, passa a orientar as ações do ser humano. A natureza se torna fonte de recursos para os bens econômicos. Ela é submetida ao domínio da razão.

Max Weber, ao pensar a respeito dessa situação, vê a história como processo de reificação. Para ele, com a expansão do exercício da razão instrumental, o mundo e a sociedade passaram por um “desencantamento”. Max Horkheimer e Theodor Adorno, ao levarem adiante as reflexões iniciadas por Max Weber, percebem o aprimoramento do pensamento técnico-científico como regulador do mundo e da sociedade moderna. Diante desse contexto, era preciso que a pretensão kantiana de uma razão emancipada fosse confrontada com o desenvolvimento de um modelo de razão que não gerou emancipação dos indivíduos. A razão moderna produziu polarização, conflitos entre as nações, armas de extermínio em massa, alienação e dominação.

A ideologia positivista, que está na base do desenvolvimento da racionalidade técnico-científica, defendia que apenas o uso da razão moderna e o desenvolvimento da ciência eram capazes de garantir a possibilidade de conhecimento verdadeiro. Contudo, o conhecimento alcançado pelo positivismo se mostrou, em vários aspectos, como ilusório. Horkheimer e Adorno defendem que ele é como: “quimera tecida pelo cérebro no sentido mais liberal do termo” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 41). Ao ressaltar o método científico como única possibilidade para o verdadeiro conhecimento da realidade, o positivismo desconsidera outros aspectos importantes, tais como aspectos culturais, sociais e subjetivos.

Como forma de lidar e compreender o retrocesso da razão, esse retrocesso resultado do desenvolvimento da razão moderna, os autores da *Dialética do Esclarecimento* passaram a tratar das relações éticas e culturais dos sujeitos em sociedade. Como afirma Hermann: “Adorno e Horkheimer querem mostrar a queda das conquistas éticas e culturais da civilização e a existência de procedimentos racionais em fenômenos como o fascismo” (HERMANN, 2009, p. 70). O crescimento do autoritarismo e totalitarismo nas políticas das décadas do período

entre guerras e na época pós segunda guerra, em que a *Dialética do Esclarecimento* foi escrita, significava uma agressão aos verdadeiros progressos humanos, alcançados com esforço pela humanidade na história do Esclarecimento.

O iluminismo se apresentava a partir da afirmação de que a razão esclarecida seria capaz de conduzir a sociedade ao desenvolvimento. Este tornaria possível o exercício da autonomia por parte dos sujeitos e seria capaz de garantir a satisfação das necessidades humanas, gerando uma vida boa para as pessoas. Contudo, o desenvolvimento produzido pelo avanço da racionalidade moderna se mostrou, como indica a análise social desenvolvida na *Dialética do Esclarecimento*, problemático. Ele não alcançou o seu objetivo que consistia no estabelecimento da sociedade dita esclarecida³.

O modo de contornar esta situação estava, para Adorno e Horkheimer, na possibilidade de retomada do ideal inicialmente proposto pelo Esclarecimento face a um diagnóstico da sociedade capitalista na sua fase tardia. Na *Dialética do Esclarecimento*, um dos prismas para o trabalho da teoria crítica se torna a “análise crítica dos problemas do capitalismo moderno que privilegiava claramente a superestrutura” (FREITAG, 1986, p. 11). Isto é, o sistema capitalista deveria ser analisado em seu funcionamento. As relações sociais entre os indivíduos submetidos ao sistema capitalista também devem ser foco da problematização. Isso porque é graças à lógica sistêmica inerente a este sistema econômico que a sociedade caminha na direção da massificação. Existe uma relação entre o sistema e o controle das massas. O conceito de sociedade de massas deve ser compreendido a partir da ideia de que a organização social passa a ser pautada por dominação, alienação e repressão de potenciais emancipatórios.

A *Dialética do Esclarecimento*, ao analisar a sociedade capitalista, percebe o processo da expansão do capitalismo como instrumento da expansão do mercado. Para Gatti, esse olhar mais voltado ao capitalismo como totalitário deve-se ao encontro de Adorno e Horkheimer, no período em que estiveram nos EUA, com a sociedade e o capitalismo estadunidense. Inclusive, a *Dialética do Esclarecimento* foi escrita neste período. Por isso, é forte a percepção do contexto da sociedade capitalista em expansão: “A sensibilidade aguda para a padronização da cultura e a percepção dos mecanismos de controle de consciência operadas pela indústria do entretenimento norte-americana dificilmente se teriam formado sem o distanciamento europeu de sólida formação em filosofia e música clássica” (Gatti, 2008, p. 76).

Para Adorno e Horkheimer, o esclarecimento cooperou, de certo modo, com o processo de reificação do mundo, pois possuía, como meta “dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 19). Trata-se de uma forma de exercer a razão até então não predominante na humanidade. Por meio da razão, busca-se uma dominação da natureza de forma desmedida. Além disso, para Horkheimer e Adorno, a razão está em contradição consigo mesma. Ao defender que a natureza não deve ser intuída sem nenhum “poder oculto” ou desconhecido e que sua compreensão deve estar ao alcance

3 Na perspectiva de Kant, um dos defensores do esclarecimento e da autonomia humana por meio do uso da razão, a liberdade do homem é o que o autonomiza perante os “poderes ocultos da razão”, conforme esclarece em seu artigo “O que é Esclarecimento?”

do saber falsificável da racionalidade humana, o esclarecimento não admite como verdadeiro o saber fora desse limite. Aquilo que “não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 21).

Embora a razão moderna perseguisse o Esclarecimento, ela nunca conseguiu “se purificar” da racionalidade mítica. Semelhante ao mito, o Esclarecimento é uma forma de explicar a natureza em seu funcionamento, elaborando como resultado um saber inquestionável, dogmático e totalitário. Porém cada um com sua peculiaridade: se o mito preservava o medo na sua percepção de mundo, o Esclarecimento quer desvendar a realidade com o fim de dominá-la e dela tirar proveito. Por isso, Horkheimer e Adorno buscaram as origens do Esclarecimento na mitologia, tomando como principal referência a mitologia grega como forma de explicar a realidade.

O método científico faz do saber uma pretensão de compreensão do todo que é apresentado ao homem com base em fórmulas e leis científicas que garantem o saber verdadeiro. Para Horkheimer e Adorno, nisso pode-se perceber como estão implicados pensamento científico e mito:

Quanto mais a maquinaria do pensamento subjugava o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar. Pois, em suas figuras, a mitologia refletira a essência da ordem existente - o processo cíclico, o destino, a dominação do mundo” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 39).

A humanidade já está familiarizada com essa forma de conhecer a realidade, isto é, como pretensão de domínio desde seus primórdios, muito antes das revoluções científicas do século XVII (HERMANN, 2009, p. 70). A mitologia grega pode ser considerada um dos reflexos desse poder da razão manifestado no mito por apresentar o poder oculto da realidade, o desconhecido, conforme explicita Horkheimer e Adorno:

No mundo luminoso da religião grega perdura a obscura indivisão do princípio religioso venerado sob o nome de ‘mana’ nos mais antigos estágios que se conhecem da humanidade. Primário, indiferenciado, ele é tudo o que é desconhecido, estranho: aquilo que transcende ao âmbito da experiência, aquilo que nas coisas é mais do que sua realidade já conhecida (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 29).

Conhecer a realidade natural é controlá-la, pois sem o conhecimento desse poder que a natureza manifesta (‘mana’), resta para os homens o medo. Para uma emancipação desse poder que a natureza pode impor ao homem é preciso compreendê-la e controlá-la: “Do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 29). Podendo ser considerada fundamental para a constituição da cultura ocidental, a *Odisseia* é fonte de análises na *Dialética do Esclarecimento* pois serve como

uma metáfora para revelar que o esclarecimento possui traços comuns com a mitologia. Era peculiar como os traços do esclarecimento, para os autores da *Dialética do Esclarecimento*, apareciam tanto nos mitos como na sociedade burguesa. Semelhanças com o mito aparecem principalmente na obstinação de compreender o todo da realidade com base em formulações teóricas. Hipóteses científicas, neste sentido, são semelhantes aos mitos gregos.

Após a vigência do mundo explicado predominantemente pela mitologia, a descoberta do *logos* pelos gregos já seria uma nova forma de submeter o mundo ao domínio dos homens, de forma que o que pode ser compreendido pode ser dominado (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 23-24). Se formava, assim, o método de investigação científica que procurava se distanciar cada vez mais da racionalidade mítica, pois uma vez que esta visa fins e persegue-os pela mimese, a ciência busca seus fins “pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 25). Assim, enquanto o mito se origina da relação própria do indivíduo com a natureza, a razão esclarecida surgia como proposta de combate à primeira forma de pensar o mundo considerando-a “crendice” ou “mundo encantado” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 29).

Como crítica ao pensamento cartesiano que fortaleceu a ciência como meio de dominação da natureza, Horkheimer e Adorno apontam que: “a dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada sobra dele, se não justamente esse *eu penso* eternamente igual que tem que poder acompanhar todas as minhas representações” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 38). A perspectiva antropológica do *eu penso* propagada pela modernidade é a forma de compreender o homem como ser-objeto e dominável.

É de extrema importância salientar que para os escritores da *Dialética do Esclarecimento*, a denúncia à desumanização da cultura por parte do sistema não deveria consistir numa condenação aos avanços alcançados pelo desenvolvimento técnico-científico. É antes uma recriminação pela utilização da racionalidade instrumental como forma de alienação e dominação social: “O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 14).

Essa injustiça perdura como sistema sob pretexto de avanço econômico e tecnológico, que parecem estar ligados. O sistema organiza a sociedade com base na ideia de indivíduo que favorece o crescimento econômico e o desenvolvimento do mercado. Em prol do alcance de êxito e da reprodução de um novo sistema econômico, o capitalismo se desenvolvia com exploração e alienação. As sociedades se tornaram meios de reprodução não só material, mas também da lógica econômica e social, que expandia suas influências a todos os lugares em que se encontrava o homem moderno.

Para Horkheimer e Adorno, essa lógica de reprodução social consistia numa das principais agressões à integridade dos sujeitos, pois visava diminuir a capacidade individual de considerar e significar o mundo pela sua própria consciência.

2 INDÚSTRIA CULTURAL E SOCIEDADE MASSIFICADA

O que Horkheimer e Adorno chamaram de barbárie pode ser compreendida assim como uma “incultura”, ou seja, uma cultura feita sem a participação do subjetivo e da consciência individual dos sujeitos éticos⁴. Com o natural e constante avanço da ciência moderna, o que se pretendia era alcançar a desmistificação do mundo e resolver todos os problemas da humanidade. Contudo, o caminho tomado pela sociedade esclarecida resultou, na verdade, na troca de poderes na sociedade. Se antes existia o poder absoluto, representado pelo Antigo Regime europeu, esse poder continuou com outro nome: o poder absoluto do capital (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 140).

O poder do capital sempre contou com o saber científico que, em desenvolvimento, se tornou instrumento para “o controle totalitário da natureza e a dominação incondicional dos homens” (FREITAG, 1986, p. 35). Esta afirmação representa, para muitos críticos da *Dialética do Esclarecimento*, uma manifestação do pessimismo com que o texto foi escrito, em relação à realidade social. Porém, é inegável a constatação de que a busca pela liberdade e autonomia dos indivíduos, que está na raiz do esclarecimento, pode parecer ilusória e até inacreditável, principalmente quando se pretende utilizar o avanço científico como instrumento para expansão do exercício da liberdade. Para Horkheimer e Adorno, a vida concreta dos indivíduos em sociedade mostrava a relação ditatorial que instaura o sistema (FREITAG, ANO, p. 35). O controle social afeta assim as relações sociais humanas nas suas ações mais fundamentais.

Não precisamos aqui reafirmar a importância da sociedade para a formação ética do indivíduo, pois tal aspecto é ressaltado pela sociologia desde seu surgimento com Durkheim. Mas a constatação de que orientações sociais podem ser influenciadas por fontes exteriores à sua organização e consciência dos indivíduos foi no que estiveram centradas as observações de Horkheimer e Adorno. Estava claro que uma nova socialização estava surgindo com a sociedade contemporânea, em que a razão instrumental passava a ter primazia sobre a teórica. Sob sua orientação “calculadora, mercantil e burguesa” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 43), a humanidade passou a caminhar não mais para a liberdade proposta e almejada no início do esclarecimento, mas sim a sufocar e atrofiar esses anseios em seu interior.

A nova socialização reproduz a sociedade moderna e capitalista. Sobre o alastramento da razão instrumental, Nobre nos explicita: “No capitalismo administrado a razão se vê reduzida a uma capacidade de adaptação a fins dados de antemão; vê-se reduzida à capacidade

4 Para Duarte, isso pode ser explicado por meio do conceito de “esquematismo”, como conceito originado do pensamento kantiano. Segundo essa perspectiva, “uma instância exterior ao sujeito, industrialmente organizada no sentido de proporcionar rentabilidade ao capital investido e de garantir ideologicamente a manutenção do *status quo*, usurpa dele a capacidade de interpretar os dados fornecidos pelos sentidos segundo padrões que originariamente lhe eram internos” (DUARTE, 2003, p. 96-97).

de calcular os melhores meios para alcançar fins que lhe são estranhos” (NOBRE, 2008, p. 48). Não se limitando a sua ação na economia e na política, essa racionalidade passou a fazer parte da “socialização, do processo de aprendizado, da formação da personalidade” (NOBRE, 2008, p. 48). Isso significa que a liberdade, na qual os indivíduos presumem estar, não existe. O que há é uma sistematização social, que exige

que o controle social assuma a forma do controle de consciência que pretende neutralizar o potencial crítico do indivíduo, assimilando-o ao funcionamento do sistema. O resultado é a homogeneização crescente da consciência das pessoas, análoga àquela dos produtos da indústria cultural. A força desse controle se traduz na destruição do indivíduo como pessoa autônoma (GATTI, 2008, p. 83).

Assim, essa sistematização atinge a consciência dos indivíduos, perseguindo-a e até destruindo-a. Da mesma forma que a sociedade se reproduz sem partir da autonomia de seus integrantes, outro processo se instalou no desenvolvimento do esclarecimento. Pode-se constatar que o desenvolvimento e o uso das forças de produção feitos pelo esclarecimento não contribuíram para a emancipação. Mas, ao contrário, impediram o estabelecimento de uma práxis transformadora da sociedade. Esse impedimento é fundamental para o êxito do sistema que busca controle social. Dessa forma, o Esclarecimento não mediu esforços para que sua existência fosse garantida e conservada. O prolongamento do ideal do esclarecimento não conduziu à constituição de uma sociedade na qual a liberdade se apresenta como uma constante que determina a vida dos sujeitos. Ao contrário, ele conduziu à instrumentalização, ao exercício de um poder que se conserva em prol de um bem para poucos na sociedade. Assim, “o que ocorre no capitalismo administrado é que a utilização das forças produtivas não é orientada para a realização da justiça, para a emancipação do homem e para a eliminação da pobreza material, mas para a dominação por um sistema” (NOBRE, 2008, p. 91).

O alastramento da razão instrumental conduziu ao aumento do pragmatismo, do reducionismo e a um realismo supervalorizado que “pode ser explicado como o viver de forma tão externa à consciência [...]” (SILVA, 2011, p. 60). Os indivíduos são assim “narcotizados” pelo conhecimento científico e aderem ao sistema estabelecido “sem condições de uma autodeterminação, sem participação na elaboração do futuro da humanidade, sem possibilidade de uma resistência crítica” (FREITAG, 1986, p. 20-21).

Nesse ínterim em que o pensamento se tornou um ritual matemático (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 37) e que a subjetividade se volatizou (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 41), uma progressiva ruína da cultura teórica e o progresso técnico-científico marcariam a sociedade moderna. Acontecia uma propagação da cultura burguesa que se estabelecia como a mais elevada entre as demais. A “cultura superior” que passava a se impor estava atrelada ao modo de vida capitalista, isto é, uma vida preocupada com o desenvolvimento e progresso econômico, bem como o saber técnico e científico. Já a “cultura decadente” era oposta ao realismo exagerado próprio do que era cultivado pelo esclarecimento (SILVA, 2011, p. 60).

Como reflexo de todo avanço da razão instrumental, o mais forte efeito deste combate foi o menosprezo à cultura que popularmente era preservada, ao passo que a prestigiosa e evoluída cultura esclarecida prevaleceu. O movimento consequente dessa elevação fez com que cada vez mais a burguesia determinasse a cultura das classes inferiores com base na cultura elevada (OLIVEIRA, 2011, p.161).

O conceito de indústria cultural, foco principal dessa pesquisa, está nessa dinâmica social. O fortalecimento dessa forma artificial de cultura, entendida também como “cultura fabricada”, contribuiu para o surgimento de um “aglomerado” ao redor dela, isto é, de uma massificação social. A integração se valeu da imposição de saberes e não de uma real legitimação do conhecimento por parte dos indivíduos: a sociedade se estabelecia assim como a construção de uma nova ordem de coerção social.

Com a ciência e o desenvolvimento tecnológico em pleno avanço, a legitimação do poder que regulamenta a vida dos indivíduos acontece por meio de uma estratégia do próprio sistema. A sociedade esclarecida, que se gaba de sua suposta liberdade, domina e aliena grande parte de seus integrantes por meio de imposição de uma forma de vida. Ela domina a realidade social de tal forma que os indivíduos se veem naturalmente em uma realidade de dependência sem que possam ter outra alternativa que não a de assimilação ao sistema estabelecido.

Para continuar a existir, o sistema constrói a vida de seus explorados, porém, a sobrevivência deles se vale dessa justificação cega do sistema e ainda da sua imutabilidade (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 139). Logo, o modo pelo qual a nova cultura estabelecida artificialmente se apresenta como subversiva e alienante, pode ser constatado nas produções artísticas, seja na música, no cinema e outras produções culturais que passam a fazer parte do cotidiano. Diferentemente de compreender a arte como expressão pessoal dos autores, a nova cultura está exclusivamente dedicada à expansão do poder do mercado e à venda de seus produtos. O seu verdadeiro fim está na manipulação dos indivíduos na sociedade de consumo. Assim, o campo da produção artística é um dos principais cenários que manifesta a expansão do esclarecimento em sua perseguição ao sujeito pensante e autônomo.

A arte foi afetada à medida que passou a ser inserida no conjunto dos produtos produzidos em série. Ela teve a própria autonomia renegada. A arte burguesa fez o mercado se apropriar da arte para produção, exclusivamente, de bens de consumo. Desta forma, as produções culturais passaram a ser regidas não segundo a finalidade da própria arte, mas sim a partir do valor de uso ou de troca. A essa forma de produção de arte como facilitadora do poder da razão instrumental corresponde o conceito de Indústria Cultural explicitado por Horkheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento* (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 123).

Com o conceito de Indústria Cultural, “o produto cultural integrado à lógica do mercado e das relações de troca deixa de ser ‘cultura’ para tornar-se valor de troca” (FREITAG, 1986, p. 71). A cultura não é uma produção de arte, mas adquire “caráter homogeneizador e

totalizador” (HERMANN, 2009, p. 72), uma forma de transformar a cultura em mercadoria que perpetua o *modo burguês de vida*, isto é, que eleva a cultura capitalista. A produção padronizada dos produtos que podem gerar mais lucros nas vendas serão cada vez mais normalizados na sociedade da concorrência. Além disso, as produções culturais oriundas da produção padronizada perdem sua “finalidade”: já não são frutos de uma expressão interior “sem fim”, mas sim das necessidades de sucesso do mercado (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 148).

O conceito de Indústria Cultural como compreensão do estágio do capitalismo tardio, era novo e inovador para apontar o que estaria por trás do entretenimento e cultura massificada (GATTI, 2008, p. 76). Gatti aponta que chamar de cultura aquilo que é produzido pela indústria cultural é afirmá-la como uma imposição de “cima para baixo” e não, um processo espontâneo das massas de “baixo para cima”. Na realidade, o esclarecimento usa dessa estratégia “com o intuito de adaptar e integrar as massas, a ordem social vigente” (GATTI, 2008, p. 77).

A indústria cultural é um “sistema integrado”, racionalizado na sua produção e difusão por diretrizes capitalistas. Ainda segundo Gatti, o uso do termo indústria designa planejamento que “implica, em primeiro lugar, antecipação das regras que orientam a fabricação da obra em relação ao individual, uma relação que o individual não se contrapõe ao todo, mas é um elemento integrante dele” (GATTI, 2008, p. 77). Quer dizer que a produção da obra é responsabilidade do processo e não dos artistas. Isto é, ela é responsabilidade dos administradores, técnicos e diretores embasados nas normas do mercado. Com isso, a arte deixa sua unicidade e originalidade para se tornar mercadoria, sendo produzida em larga escala como produto padronizado. A finalidade é levar a sociedade à exclusividade do mercado e do lucro: “A cultura perde sua relativa independência em relação aos mecanismos de reprodução material da sociedade, integrando-se ao funcionamento dessa sociedade” (NOBRE, 2008, p. 82).

O sucesso dessa “cultura artificial” de massas não existe como algo conquistado por aceitação livre, mas sim pela homogeneização da sociedade. Ao continuar relações de troca de mercadorias, ela gera lucro. Assim, o avanço da Indústria Cultural está relacionado com a propagação da vida consumista nas mercadorias proporcionadas. Para Horkheimer e Adorno, “tanto técnica quanto economicamente, a publicidade e a indústria cultural se confundem” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 153). Isto significa que é próprio da indústria cultural ser propaganda de um modo de vida que deve se reproduzir, perdurar e contar com sua ampliação, independentemente das consequências. O Estado, que busca desenvolver-se em um “Estado de bem-estar social em grande escala” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 140), se baseia antes no movimento econômico em funcionamento na sociedade de massas. Tais massas reproduzem o sistema ao entrar na lógica da produção de massa. É a Indústria Cultural que cumpre o papel fundamental de massificação da sociedade transformando, cada vez mais, o homem em um “ser genérico” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 136).

Em síntese, é a indústria cultural o principal instrumento que se vale do sistema para dominar cada vez mais a sociedade, entrando na mente e no cotidiano dos indivíduos e aumentando a influência do mercado. Também os meios de comunicação e as propagandas são cruciais para o fortalecimento da coerção social através da Indústria Cultural. Eles também foram marcados pelo desenvolvimento tecnológico a ponto de permitirem somente uma comunicação de um só para uma multidão.

3 A COMUNICAÇÃO INSERIDA NA INDÚSTRIA CULTURAL

Não há sentido em discutir sobre a Indústria Cultural sem sua influência na comunicação, que é o campo onde atua para expansão da lógica colonizadora da sociedade. A comunicação, ligada à Indústria Cultural, opta exclusivamente pela imposição de ideias e conteúdos. Ao realizar um diagnóstico social, Horkheimer e Adorno afirmam que o próprio crescimento do nazismo e do fascismo veio “acompanhada de um extraordinário desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, da propaganda e da indústria do entretenimento, o que aumentou em muito as possibilidades de controle social pelos poderes estabelecidos” (NOBRE, 2008, p. 41). Desse púlpito doutrinador se valeu o esclarecimento para expandir suas influências na sociedade, dominando as organizações sociais por meio da utilização da cultura.

A estratégia da Indústria Cultural é reproduzir o belo e o que é aceito pela massa. Na realidade, quando algo é oferecido aos consumidores pela propaganda se faz propaganda enganosa. Isso ocorre porque, na maioria dos casos, o que se promete é a objetivação e não a coisa em si. O fato de a coisa ser apresentada de modo espetacular desperta o desejo de consumo, leva à compra e, conseqüentemente, conduz o comprador a renunciar àquilo que era seu real desejo: “A diversão favorece a resignação, que nela quer se esquecer” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 133). A propaganda vigora, não tanto como meio de chamar para as vendas por meio do fetichismo da mercadoria, pois para isso ela serve indiretamente, na realidade ela visa “demonstrar a divindade do real” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 138) ao pretender reproduzi-la pela propaganda.

Horkheimer e Adorno apresentam como exemplo do poder de expansão do esclarecimento o surgimento do rádio, que é na realidade um propagador de um discurso que só pode ser ouvido, e não recebe interferência por parte de seus espectadores. Estes podem aproveitar, como recompensa pela audiência passiva às propagandas e reprodução das relações de troca e de lucro, sejam as músicas de grandes artistas ou os informes publicitários que preenchem seus dias como manifestação artística gratuita:

a apologia das mercadorias, sempre as mesmas sob diversas marcas, o elogio do laxante, cientificamente fundamentado, na voz adocicada do locutor entre as aberturas da *Traviata* e de *Rienzi*, tornaram-se, já por sua cretinice, insuportáveis. Um belo dia, a propaganda de marcas específicas, isto é, o decreto da produção escondido na aparência da possibilidade de escolha, pode acabar se transformando no comando do *Fuhrer* (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 149).

Dentre tais fins exigidos pelo sistema, existe a crescente “exigência do entretenimento e relaxamento” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 148), que indivíduos querem usufruir depois de uma dura e cansativa jornada de trabalho: “O controle dos consumidores é mediado pela diversão, que dá continuidade à estrutura do trabalho e não exige nenhum pensamento próprio” (HERMANN, 2009, p. 72). Ao mesmo tempo, seu lazer é o consumo dos produtos que muitos como ele produziram nas indústrias, produtos proporcionados como símbolos do prazer: o lazer dele não é a liberdade das fábricas, mas sim o consumo do trabalho fabril. O lazer será então procurado por quem quer escapar do trabalho mecanizado para se “pôr de novo em condições de enfrentá-lo” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 128).

Em síntese, é por meio de uma adesão à proposta do sistema que os indivíduos se integram ao processo do Esclarecimento. E, mais precisamente, é por meio de meios atrativos que promovem o entretenimento, ou por se verem obrigados a integrarem o processo do Esclarecimento pela luta de sobrevivência. Com tais parâmetros da produção artística, podemos entender que o sistema se vale dessas relações de dominação por meio de produtos que o conquistam para a marcha do esclarecimento, e a arte se torna “um gênero de mercadorias preparadas, computadas, assimiladas à produção industrial, compráveis e fungíveis” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 148).

Isso significa que uma sociedade de massa é uma coletividade manipulada por interesses privados dentro da lógica social, acreditando estar vivendo sua subjetividade e liberdade. Na realidade a ideia propagada como liberdade individual é regulada e ilusória e utilizada como meio de promoção da lógica do Esclarecimento: indivíduos narcotizados e embriagados por promessas de um mundo livre são na verdade explorados, dominados e deturpados em seus anseios por uma vida livre. As reivindicações de uma verdadeira libertação são amenizadas (cf. FREITAG, 1986, p. 69) e, logo, enquanto evolui seus meios de produção. O sistema social sobrevive com êxito à condição que uma massa coesa que corrobora com interesses privados no meio social.

A identidade dos indivíduos é dissolvida, e caso eles não se identifiquem com a ordem social estabelecida, podem ser excluídos: “Todos têm que mostrar que se identificam integralmente com o poder de quem não cessam de receber pancadas [...] todos podem se tornar felizes, desde que se entreguem de corpo e alma, desde que renunciem à pretensão de felicidade” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 144).

A indústria cultural, que faz da arte uma mercadoria e que é marcada pela padronização, tem como fim a reprodução e manutenção da vida social existente. Vida esta marcada pelo consumismo e o operacionalismo, sem pausas para reflexões. Isto quer dizer que a própria indústria cultural é uma forma com que o esclarecimento se vale para preservar suas massas do poder libertador da consciência individual. Exemplo disto pode ser visto na mentalidade conteudista, em que a variedade de informações que os sujeitos podem ter, o saber enciclopédico, não dão, nele mesmo, um olhar crítico à realidade como afirma Oliveira: “a chamada era da informação tem produzido muito mais desinformação. Os indivíduos têm

seu espaço preenchido por informações o tempo todo de tal modo que eles não conseguem mais processar criticamente tais informações” (OLIVEIRA, 2011, p.166).

A sociedade que resulta com toda a revolução do esclarecimento é a sociedade que vive o fenômeno da “pseudo-individualização” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 145). Trata-se do fenômeno da formação de “pseudo-indivíduos”, ou seja, sujeitos que se tornaram, com a socialização, padronizados ao se adequarem ao sistema. A aparente liberdade pode ser ligeiramente compreendida como a aparente harmonia do universal (sistema) ao particular dos indivíduos. Ao integrarem-se ao sistema, estes renunciam às suas particularidades para aderir aos preceitos do próprio sistema. Um exemplo dessa situação é o modo como os dominados levam mais a sério a moral que recebiam dos dominadores, eles se tornam “massas logradas” que “sucumbem mais facilmente ao mito do sucesso do que os bem-sucedidos” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 125). Isso faz com que os desejos das massas sejam os mesmos que os de seus dominadores e, por conseguinte, “insistem na ideologia que os escraviza[...] o conformismo dos compradores, assim como o descaramento da produção que eles mantêm em marcha, adquire boa consciência. Ele (o comprador) se contenta com a reprodução do que é sempre o mesmo” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 126).

Com a fragilidade da autonomia individual, os sujeitos éticos cedem seu poder de decisão ao sistema, que passa a ganhar força no meio social (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 146). Não se concede aos indivíduos os meios para a individuação e o crescimento em autonomia. Ao contrário, torna-se viável a manipulação: “sob o imperativo da eficácia, a técnica converte-se em psicotécnica, em procedimento de manipulação das pessoas [...]. O que importa é subjugar o cliente que se imagina como distraído ou relutante” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 153).

Nisto consiste o retrato da sociedade esclarecida: ao buscar a libertação do poder da ignorância do pensamento mítico, sem fundamentação científica, passa a perseguir os sujeitos e sua individuação, reprime o poder da reflexão e pensamento autônomo, em nome da continuidade do sistema. Esse intento não seria conseguido sem a ação colonizadora da arte que passa a valer como continuação das relações de troca e de consumo. Antes compreendida como espaço de expressão do indivíduo, ela se torna instrumento para a expansão do mercado. Contudo, a arte precisa ser vista como meio de expressão e não como alienação. Somente resgatando o potencial de emancipação dos indivíduos, que foi esquecido pelo esclarecimento, é que o quadro de restrição ao potencial emancipador das próprias consciências poderia ser revertido. E esse processo de descobrimento da emancipação individual pode começar pela produção artística e seu poder emancipador, como Adorno defenderá na fase conhecida de sua maturidade nos anos 1960 (NOBRE, 2008, p.74). Porém isso só pode ser melhor esclarecido com outro trabalho de pesquisa.

CONCLUSÃO

Ao elaborar este trabalho nossa intenção foi de compreender o conceito de Indústria Cultural desenvolvido por Adorno e Horkheimer na Dialética do Esclarecimento. O que nos motivou foi o quadro que vivemos de barbárie social. Temos ouvido, por exemplo, que a economia de um país é mais importante que a saúde da sua população. Temos construído um mundo em que tudo e todos parecem ser mercadorias a favor do lucro e da dominação. Diante desse contexto, torna-se evidente a necessidade de refletir sobre a humanidade e pensar de que modo chegamos a esta situação.

Para alcançar nosso objetivo, percorremos o caminho dividindo em três etapas. Na primeira, explicitamos a linhagem histórica do Esclarecimento, tal como desenvolvida por Horkheimer e Adorno. Para compreendermos bem o tema da Indústria Cultural, traçar esse percurso histórico se mostrou de fundamental importância para situá-lo na história do Esclarecimento. Em seguida, concentramos nossa atenção no exame da noção da Indústria Cultural. Procuramos compreender o seu sentido, a sua influência no modo pelo qual a sociedade se organiza e seu funcionamento. Finalmente, na última etapa do caminho, apontamos de que modo a Indústria Cultural faz uso da comunicação, de modo especial da propaganda, com o objetivo de influir no modo de ser da sociedade. Indicamos, ainda, que a arte foi transformada em mercadoria e sociedade de mercado.

Após o caminho percorrido, concluímos que Indústria Cultural é um instrumento utilizado pelo mercado em prol da massificação da sociedade. Ela está à serviço de uma sistematização social orientada pelo sistema capitalista. Em consequência, a noção de Indústria Cultural nos revela que o processo do Esclarecimento não conduziu à formação dos sujeitos autônomos. Ao contrário, ele gerou uma sociedade de classes caracterizada pela dominação dos detentores do capital. Em vez de uma sociedade constituída por sujeitos livres, o processo do Esclarecimento produziu novos mitos, gerou indivíduos narcotizados e imbecilizados. O resultado de sua pretensão de domínio, vem sendo hoje também sentido pela natureza. Os animais, as florestas, as fontes de água e de matérias-primas são todas prejudicadas nesse processo.

Diante do que afirmamos é possível perceber que o estudo sobre a Indústria Cultural nos ajuda a compreender melhor os desafios do tempo atual, isto é, a sobreposição da economia sobre outras dimensões da vida humana, a lógica de dominação do homem pelo homem, e a dificuldade de nos tornarmos sujeitos emancipados.

REFERÊNCIAS

DUARTE, Rodrigo. O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural. *Studia kantiana*, v. 4, n. 1, 2003, p. 85-105 Disponível em: O esquematismo kantiano e crítica à indústria cultural | Duarte | Studia Kantiana (sociedadekant.org) . Acesso em: 30 set. 2022.

FREITAG, Bárbara. A teoria crítica: ontem e hoje. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986

GATTI, L. Ferreira. Theodor W. Adorno: Indústria Cultural e crítica da cultura. In: NOBRE, M. (org.). Curso livre de teoria crítica. Campinas, Papirus Editora, 2008

HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. Dialética do esclarecimento – Fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. 3ª ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.

NOBRE, M. Max Horkheimer: A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In: NOBRE, M. (Org.). Curso livre de Teoria Crítica. Campinas, SP: Papirus, 2008. p. 286-290.

OLIVEIRA, Robespierre. Crítica cultural e sociedade unidimensional. Revista de Estética e Filosofia da Arte do Programa de Pós-graduação em Filosofia - UFOP, v. 6, n. 11, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/raf/issue/view/57> . Acesso em: 30 set. 2022.

SILVA, Paulo Lucas da. Dialética, cultura e conhecimento em Adorno. Argumentos: Revista de Filosofia, v. 3, n. 6, 2011. Disponível em: Dialética, cultura e conhecimento em Adorno (redib.org). Acesso em: 30 set. 2022.

HERMANN, N. A Indústria Cultural. In: TIBURI, M. e DUARTE, R (org.). Seis leituras sobre a Dialética do Esclarecimento. Ijuí, Editora Unijuí, 2009.

Do luto à luta: emergência da visibilidade à luz do *reconhecimento* em Charles Taylor

Aldeman Acioly de Carvalho Neto¹

Resumo: O presente trabalho apresentará a problemática da invisibilidade e da falta de reconhecimento de certos grupos sociais a partir do pensamento do filósofo canadense Charles Taylor. No primeiro momento, será abordado um panorama geral acerca de tal temática em outros autores. Num segundo momento, trataremos o *reconhecimento*, especialmente na teoria tayloriana, como algo indispensável e necessário para se garantir a dignidade humana. Por fim, será exposto como tal conceito pode ser visto e utilizado como um mecanismo político em prol da afirmação da presença e existência de tais sujeitos e grupos invisibilizados na sociedade.

Palavras-chave: Charles Taylor. Reconhecimento. Representatividade. Lugar de fala. Bem comum.

INTRODUÇÃO

Considerando a atual conjuntura social, é possível encontrar inúmeras situações nas quais muitos grupos e pessoas lutam insistentemente para serem vistas e ouvidas, principalmente pelo poder público. É o caso das mulheres, dos negros, dos indígenas, dos sem-teto e sem-terra, dos trabalhadores da cidade e dos desempregados, da população LGBTQIA+, dos migrantes, dos refugiados e tantos outros que, muitas vezes, em diferentes situações, são considerados “cidadãos de segunda classe”, ou quiçá, nem são considerados pessoas por não conseguirem acessar os seus direitos mais básicos.

A nossa sociedade do descartável, como é caracterizada cotidianamente, continua a excluir e segregar uns em detrimento do bem-estar de outros. Alguns dados afirmam que toda a riqueza mundial está concentrada na mão de pouquíssimas famílias e a grande maioria da população, por vezes, não consegue ter acesso a saneamento básico, por exemplo (REUBEN, 2016). Essa informação evidencia que não estamos tratando apenas de uma questão meramente econômica, pois a história da América Latina – e consequentemente, também, a do Brasil – está repleta de experiências marcantes desde o início de sua colonização. É possível perceber que o interesse dos invasores, bem como a coragem e a resistência dos explorados no intuito de garantir suas existências, custaram muitas vidas.

A revolta dos Malês, a Guerra de Canudos, a Balaiada, mas também a atual luta dos movimentos dos trabalhadores sem-terra e sem teto, a criação de coletivos negros como o Movimento Negro Unificado (MNU), o trabalho incansável do Conselho Indigenista

¹ Possui graduação em Psicologia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP (2015) e em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE (2022). Desenvolveu o presente artigo na modalidade de IC Voluntária/FAJE, de 2020 a 2021, sob orientação do Professor Doutor Elton Vitoriano Ribeiro, inserido no projeto de pesquisa Desafios para uma Ética Contemporânea..

Missionário (CIMI), a ascensão das mulheres nos espaços de poder e decisão, entre outros movimentos, mostram que muitos personagens continuam a se organizar e buscar garantias de vida no nosso país. O fato é que muitos grupos sociais precisaram (e ainda precisam) resistir aos desmandos de opositores que, de alguma maneira, negam os seus direitos e distanciam a possibilidade de abraçarem suas existências com dignidade. Essa é a realidade brasileira e, com toda certeza, esse fenômeno figura em todo o cenário latino-americano.

Dessa forma, qualquer história, de qualquer personagem dos nossos mitos, lendas e livros fictícios de literatura, minimizaria exorbitantemente a história de vida concreta de muitas Marias, Josés, Amarildos, Marieles... Vidas que foram e são diariamente ceifadas. Com ou sem sangue, mortes bruscas ou a conta gotas, com os holofotes midiáticos ou apenas na crueldade da invisibilidade.

É com base num pensamento ético e numa política de dignidade que Charles Taylor pauta seus trabalhos na área da Ética Filosófica, dando ênfase a um termo bastante expressivo nos nossos dias: *o reconhecimento*. Para ele, “o devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital” (TAYLOR, 2000, p. 242). Considerando, pois, que o reconhecimento não é algo irrelevante ou até mesmo secundário, mas um quesito essencial para o Bem viver² do ser humano que tece sua vida em sociedade, faz-se necessário alguns questionamentos iniciais: Quais as bases que fundamentam a ética e as profundas reflexões de Taylor sobre o quesito *reconhecimento* dentro do contexto filosófico e social? Como se dá o reconhecimento social? Se o reconhecimento é vital para a vida das pessoas, por que é difícil garanti-lo? Quais os motivos de existir uma resistência ao reconhecimento dos outros?

Mesmo com a relevância que essa ideia ganhou nas discussões acaloradas perpetradas por grupos sociais, partidos políticos e instituições – principalmente as do terceiro setor e das organizações não governamentais (ONGS) –, não é de hoje que se pensa e se discute sobre reconhecimento e não foi Taylor o pioneiro nessa discussão, como veremos adiante.

1 HISTÓRIA E DEFINIÇÃO DE RECONHECIMENTO E A HERANÇA EPISTEMOLÓGICA PARA CHARLES TAYLOR

Charles Taylor é canadense, nascido em Montreal, no ano de 1931. Sua cidade natal fica localizada na província de Quebec e é muito marcada pela diversidade de línguas e culturas. Inclusive, seu pai (anglófono) e sua mãe (francófona) eram muito empenhados nas questões sociais e, dessa maneira, fizeram com que Taylor também herdasse uma certa sensibilidade para as situações de injustiça e desigualdades tão presentes no seu contexto sociopolítico e nos contornos geográficos em que vivia (VITORIANO RIBEIRO, 2012, p. 10). Muitas situações de desrespeito pautavam as relações intersubjetivas ferindo tudo aquilo que pudesse

2 O Bem viver é uma expressão bastante utilizada pelos grupos sociais latino-americanos que se inspiram na vida dos povos originários. Dessa forma, a expressão ganha, neste trabalho, uma associação à ideia de dignidade, tão cara para Taylor e para todos os que trabalham com pessoas e seus respectivos direitos sociais.

ser considerado diverso e destoante da população hegemônica. Nesse sentido, pode-se dizer que, por um desejo de mudança desses paradigmas, Taylor se interessasse pelas questões de identidade e do pluralismo cultural e, por conseguinte, do *reconhecimento*.

Nos últimos anos ele se tornou um dos autores mais procurados para se discutir a questão do reconhecimento dentro da própria Filosofia (numa perspectiva mais crítica), como também em outras áreas, a saber, nas ciências sociais, na política e na economia. Os conflitos que compõem as relações entre os vários países e os atritos existentes entre os grupos de uma mesma nação são os principais responsáveis por uma busca, cada vez mais intensa, pelos estudos de Charles Taylor.

Porém, mesmo sendo um nome expoente nas investigações e debates acerca do reconhecimento, Taylor não é o único, nem o primeiro a tratar sobre tal temática. Inclusive, é preciso afirmar que não há uma única visão sobre o tema em questão, já que é possível considerar a existência de *teorias* do reconhecimento (VITORIANO RIBEIRO, 2016, p. 390), ou seja, diversas compreensões e definições sobre a temática.

Sem dúvidas esse debate é bastante antigo e remonta à antiguidade, quando, por exemplo, consideravam a vida de alguém como boa apenas se aquela pessoa possuísse algum *apreço* na pólis. De maneira parecida, a filosofia escocesa traz a questão do reconhecimento como a busca das virtudes por desejos de uma *aprovação* ou receios de uma *desaprovação* social. Já Kant ligaria o termo em questão à ideia de *respeito*, afirmando que seria este o sumo fundamento da moral (CANTO-SPERBER, 2003, p. 473).

Contudo, pode-se afirmar o pioneirismo de Hegel em tratar, pelo menos de maneira mais sistemática, o tema do reconhecimento. No século XIX, dentro do horizonte da Ética Filosófica, foi ele o responsável por desenvolver e elucidar o problema do reconhecimento, visto que “o conceito sempre permaneceu na sombra de outras definições, consideradas como mais fundamentais” (CANTO-SPERBER, 2003, p. 473). Tentou ainda concatenar os fatos históricos que constituíam o solo do pensar a moralidade humana.

Deve-se levar em consideração que outros pensadores, precursores de Hegel, teceram seus pensamentos em relação ao conceito em questão, como é o caso dos contratualistas que defendiam que o homem busca a “honra” e a estima social sempre³. Podemos citar, também, outros que comentavam acerca da consciência da liberdade de um indivíduo quando este pudesse se reconhecer como autônomo (CANTO-SPERBER, 2003, p. 474). No entanto, tratando-se de Hegel, é possível dizer que, embora divergentes, essas maneiras de pensar despertaram nele “a ideia de que a *consciência de si* do ser humano depende da experiência do reconhecimento social” (CANTO-SPERBER, 2003, p. 474).

As reflexões acerca do reconhecimento desembocam, de Hegel, como um rio maior em rios menores. Muitas pessoas desejaram continuar os estudos sobre o reconhecimento numa perspectiva hegeliana, visando aproximar a reflexão filosófica da vida concreta do

3 Hobbes, Rousseau e Fichte, respectivamente.

povo, visto que, independentemente do suporte econômico, cultural e político, sempre existiu nas sociedades o problema das desigualdades que oprimiam alguns em detrimento do gozo pleno de outros grupos e pessoas.

Em outras palavras, pode-se dizer que o pensamento hegeliano sobre o reconhecimento fundamentou os muitos outros estudos que surgiram depois dele, embora com certas divergências conceituais. O certo é afirmar que toda a matriz desses estudos, posteriores ao século XIX, estão referenciados ao filósofo germânico. Dessa maneira, não podemos negar o valor imensurável de Hegel em seus trabalhos, principalmente na imagem do Senhor e do Escravo que, segundo ele, perpassam a maneira de como devemos tecer nossa consciência pessoal a partir de uma lógica, que desde os tempos mais remotos, atravessa as relações sociais, como ainda veremos.

O renomado filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz, influenciado pelas ideias hegelianas, comenta sobre o reconhecimento assumindo que “o sujeito humano se constitui tão somente no horizonte do mundo humano e a dialética do desejo deve encontrar sua verdade na dialética do reconhecimento” (LIMA VAZ, 1981, p. 17). Para ele, seria necessário que a consciência pessoal de cada ser humano estivesse esforçada em fazer a experiência da consciência-de-si, porque, estando na realidade do mundo, será sua própria consciência no seu *ser outro*, que estará responsável por mediar o seu reconhecimento-de-si.

Lima Vaz também vê na imagem do *Senhor* e do *Escravo*, um protótipo que bem elucida as relações humanas em seus reconhecimentos, já que haveria a partir dessa relação uma quebra da “igualdade abstrata da consciência consigo”, fruto de um movimento dialético que seria o responsável por delimitar de maneira mais coerente quem se é e quem são os outros objetos exteriores a si mesmo (LIMA VAZ, 1981, p. 21). Nas próprias palavras do filósofo brasileiro, “a unilateralidade do reconhecimento reside aqui no fato de que o Senhor não reconhece o Escravo como outra consciência-de-si mas como mediador da sua ação sobre o mundo” (LIMA VAZ, 1981, p. 22). Assim, restaria ao Escravo o trabalho sobre algo, enquanto ao Senhor tocaria o usufruto do trabalho do escravo para além do seu desejo mais primário. Ele ainda afirma que a relação Senhor-Escravo tem pautado a história das sociedades ocidentais e que o caminho mais viável para a superação desse problema seria fundamentar a sociedade sobre o horizonte do livre consenso, rechaçando e se distanciando da visão dos contratualistas (LIMA VAZ, 1981, p. 25).

Embora existam estudos bastante antigos sobre o reconhecimento, não é tarefa fácil encontrar uma definição simples e que seja satisfatória para os que hoje se interessam pelo tema e o estudam. Caso queiramos definir reconhecimento através de um dicionário comum de língua portuguesa, podemos encontrar essa palavra definida como o “ato ou efeito de reconhecer, admitir como verdadeiro: reconhecimento de um direito; lembrança de um benefício, gratidão por ele: testemunhar reconhecimento” (RIBEIRO, Dicionário online de português).

Depois da seriedade com que Hegel organizou seus apontamentos acerca do reconhecimento, muito outros pensadores depois dele se inspiraram em seus escritos e, com aproximações e distanciamentos, tentaram responder a esta questão tão complexa dentro da Ética filosófica. Juntamente com Charles Taylor, outras pessoas como Paul Ricoeur, Habermas, Alex Honneth, Nancy Fraser, Judith Butler e tantos outros configuram o panorama de teóricos(as) que mergulham nesse tema e enriquecem o debate contemporâneo, gerando não só muitos frutos no nível intelectual e acadêmico, mas, também, na vida prática dos indivíduos. Sobretudo com as reflexões acerca do reconhecimento que desembocam em outros temas, como a democracia, a religiosidade, a migração, a equidade de gênero e muitos outros.

2 RECONHECIMENTO X NÃO RECONHECIMENTO: ABERTURA PARA SE PENSAR AS IDENTIDADES

Como já exposto anteriormente, a questão do reconhecimento para Charles Taylor se caracteriza profundamente como uma faceta da vida social na qual o homem deve buscá-la para poder (sobre)viver. Ou seja, trata-se de uma *necessidade* humana, como todas as outras que as pessoas possuem, como dormir, comer, beber, se abrigar. Sem tal reconhecimento não pode haver vida (plena) para alguém, segundo Taylor. Dessa maneira, pode-se afirmar a impossibilidade de abordar o *reconhecimento* sem falar do *não reconhecimento*, ou da invisibilidade dos sujeitos e seus grupos, visto que se trata de uma atitude essencialmente humana, devendo ser conquistada com muitos esforços e não concedida pacificamente pelos demais sujeitos que compõem o tecido social.

Seguindo este pensamento, o autor defende a importância de uma teoria do conhecimento porque esta “pensa os conflitos éticos e sociais não como tentativa de destruição do diferente, mas como uma busca interativa pela consideração intersubjetiva de indivíduos e grupos” (VITORIANO RIBEIRO, 2012, p. 134). Assim, não há possibilidade de garantia de reconhecimento se não for na esfera do conflito, fazendo jus às muitas falas de lideranças e pessoas mais velhas que muito sofreram para garantir o mínimo de vida digna para si e para os seus: “A vida é luta!”.

Levando em consideração que o reconhecimento perpassa, conflituosamente, os caminhos do não reconhecimento, é importante ressaltar que “o não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida ou redutora” (TAYLOR, 2000, p. 241). Em outras palavras, pode-se até dizer que se trata de uma violência, já que “a falta de reconhecimento do outro não é apenas uma falta de respeito, mas também uma forma de aprisionar o outro em formas muitas vezes desumanas, tratando-o como meio e não como um fim em si mesmo” (VITORIANO RIBEIRO, 2012, p. 134).

Como um modo de superação desse *não reconhecimento*, Taylor pondera que “a verdadeira compreensão nas relações humanas exige a paciente identificação e desconstrução de facetas de nossas suposições implícitas que distorcem a realidade do outro” (TAYLOR,

2000, p. 241). Além disso, ele comenta o que pode ser chamado de *política de igual dignidade* (TAYLOR, 2000, p. 253), em que o sujeito social assume, com sua capacidade racional, uma maneira de viver respeitando os demais, baseando-se nas escolhas advindas de seus próprios princípios éticos.

De todo modo, é importante deixar claro que a aquisição do reconhecimento em níveis sociais e de constituição da própria identidade é um *processo*. Este vai se dando paulatinamente dentro da comunidade linguística, através das redes de relacionamentos sociais que vamos firmando ao longo de nossas vidas, no contato cotidiano com valores e ideias que surgem no nosso desenvolvimento e maturação humana, bem como de outras formas (VITORIANO RIBEIRO, 2012, p. 138).

É possível perceber o quanto o termo reconhecimento está ligado à ideia de *identidade*. Tanto na Psicologia quanto na Filosofia, ou em outras áreas que se discute o que significa tal vocábulo, é plausível dizer que - como se trata de algo *multifacetado* e com tantas definições plurais - se assemelha aos muitos sentidos que *reconhecimento* também pode conter. Contudo, Taylor associa esses dois termos defendendo que “nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência” (TAYLOR, 2000, p. 241). Este é mais um motivo para pensarmos o reconhecimento como indispensável e decisivo para a constituição da identidade moderna, tanto individual quanto coletiva e comunitária.

Sobre a constituição da identidade, vale ainda salientar – com base na perspectiva tayloriana – que a identidade não pode ser delimitada sozinha, o sujeito consigo mesmo, mas sim com os outros, por meio de uma condição *dialógica*. De tal modo que se possa afirmar honestamente que “minha descoberta de minha identidade, [...] eu a negocio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro” (TAYLOR, 2000, p. 248). É justamente por estarmos imersos numa rede de interlocuções que não nos deveríamos guiar por concepções românticas e equivocadas do *self* (consciência de si), limitando-o a gratificações e, consequentemente, a um individualismo (TAYLOR, 1997, p. 59-60). É claro que há um espaço interno no homem onde a identidade vai se configurando, mas este não é independente e nem alheio, pois num mundo regulado pela linguagem, faz-se necessário reconhecer-se através dos demais.

Como o caráter político-social entra em cena para compor as identidades por meio do reconhecimento ou mesmo de sua ausência, faz-se necessário ainda afirmar que “uma sociedade supostamente justa e cega às diferenças é não só inumana (porque suprime identidades), mas também, de modo sutil e inconsciente, altamente discriminatória” (TAYLOR, 2000, p. 254).

Com o passar do tempo, a história foi testemunhando a decadência das sociedades hierárquicas e como a questão do reconhecimento ganhou forças por meio do entendimento da identidade emergente, mais precisamente com o *ideal de autenticidade*. A questão é que os indivíduos eram mais (mal) reconhecidos pelas posições que ocupavam e as atividades que exerciam dentro da conjuntura social. Hoje, embora vivamos em sociedades democráticas,

existem ainda resquícios da ideia de que as pessoas precisam abraçar um papel social para se autodefinirem, entretanto, o caminho mais viável para um genuíno reconhecimento seria o ideal de autenticidade (TAYLOR, 2011, p. 55).

Do mesmo modo, pode-se assegurar que a autenticidade levaria as pessoas a não aceitarem sem questionamentos as categorias sociais que lhes são impostas. O que o autor em questão está problematizando é a originalidade e interiorização das questões que formulam a identidade, mas que não se constituem definitivamente sem antes passar pelo fio da sociabilidade. Ou melhor, mesmo que no plano mais pessoal se deseje atingir a plenitude de sua identidade, o ser humano corre o risco de fracassar quando precisar conquistá-la por meio da troca com os demais significantes (TAYLOR, 2011, p. 56).

As próprias palavras do Taylor, como já vimos anteriormente, inclusive, demonstram um forte e doloroso juízo quando afirmam que “a projeção de uma imagem inferior ou degradante sobre outrem pode realmente distorcer e oprimir, na medida em que é interiorizada” (TAYLOR, 2011, p. 58). Como já fomos percebendo, negar o reconhecimento ou fazê-lo de maneira arbitrária ou limitante pode trazer sérios prejuízos para alguns indivíduos.

Desse modo, sentimos a necessidade de nos aportarmos a outras definições que tocam (ou podem tocar) a questão do reconhecimento como uma ferramenta indispensável para a garantia de dignidade para todos os cidadãos.

3 RECONHECIMENTO E A CONJUNTURA POLÍTICA: INTERFACES COM A REPRESENTATIVIDADE E LUGAR DE FALA

Quando se trata de reconhecimento e, consequentemente de identidade, não nos pode escapar as noções de representatividade e a de lugar de fala. Dentro do espaço político, os grupos que constituem determinada sociedade precisam se organizar minimamente para defenderem suas causas e suas vidas, pois o “Estado” – principalmente no Brasil e em outros lugares cuja colonização foi traumática e opressora – não se importa com a vida das pessoas e legitimam a negação ao direito de viver para quem desejar.

O filósofo camaronês Achille Mbembe, resgatando o pensamento crítico de Michael Foucault, é bastante sensato quando afirma que “ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação do poder” (MBEMBE, 2018, p. 5). No presente trabalho, ampliando a ideia de morte para além do componente físico, é possível olhar para a realidade brasileira e perceber que carregamos muitos resquícios da colonização e, dessa maneira, pautamos nossas políticas acolhendo apenas alguns interesses e rechaçando os interesses de outros grupos.

Esse fenômeno nos faz lembrar, justamente por seu distanciamento, do pensamento de Taylor, quando este diz, apoiado em Gadamer, que a superação do estigma da luta por reconhecimento seria a fusão de horizontes. Ou seja, haveria uma junção de perspectivas, onde as visões de mundo não permanecem individualizadas, mas se unem dentro de um processo

dialogal. Não seria, portanto, o não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo uma forma de *necropolítica*? (TAYLOR, 2000, p. 271).

Por exemplo, dentro da ótica étnico-racial no Brasil, se comentamos do traumático e desumano processo de miscigenação do país, percebemos o quanto muitas pessoas não reconhecem traços africanos ou indígenas nos seus próprios corpos, na culinária, nas músicas, na linguagem. Isto se deve, precisamente, a uma ausência ou a um mau processo de reconhecimento, pois “essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na *ninguendade*” (RIBEIRO, 1995, p. 453).

Tendo em mente que o Estado não é uma entidade neutra, mas um lugar constituído por pessoas que carregam seus valores e suas visões de mundo, é preciso reconhecer que há um grande conflito de perspectivas, fazendo necessário que nenhum discurso de ódio possa se sobrepor a outro que abarque e faça jus ao verdadeiro significado da política: bem comum.

Como atualmente vivemos numa sociedade democrática, é imprescindível considerarmos o termo *representatividade* que vem pautando muitas discussões atualmente dentro do cenário sociopolítico. Dentro do âmbito da democracia, o filósofo político Norberto Bobbio traz sua contribuição indicando que a representatividade (política) é exatamente “substituir, agir no lugar de ou em nome de alguém ou de alguma coisa; evocar simbolicamente alguém ou alguma coisa; personificar” (BOBBIO, 1983, p. 1102). De forma mais concreta, ainda é possível dizer que a representatividade estaria ligada ao controle do poder político em prol daqueles que não podem exercer pessoalmente esse poder, como uma espécie de “mecanismo político particular para a realização de uma relação de controle (regular) entre governados e governantes” (BOBBIO, 1983, p. 1102).

Ainda na visão de Bobbio, as instituições representativas apresentam um percentual baixo de representatividade e, além disso, há a possibilidade de haver um abismo entre representantes e representados, pois no percurso da representação pode surgir algum desbotamento do que se pensou inicialmente. Neste ponto, ainda se torna válido salientar que, para o autor, a representatividade sociológica pode limitar os traços que os representantes podem assumir, provocando uma *estaticidade* neste processo (BOBBIO, 1983, p. 1103).

Um dos tipos de representação que Bobbio apresenta e que se aproxima das demandas de ordem psicológica e simbólica dentro do aspecto tratado é o da *representação-espelho*. Neste traço,

os grupos pouco integrados, marginais de um sistema político terão necessidade não só de representantes que “zelem por seus interesses”, mas ainda de representantes que, pelas suas características pessoais, neles se possam identificar e sentir-se “presentes” na organização política (BOBBIO, 1983, p. 1104).

Deste modo, levando em consideração a multiplicidade (e dificuldade) de abranger todo o significado de representatividade – principalmente no campo político – é importante

frisar que, ao mesmo tempo em que essa representatividade pode comprometer alguns indivíduos em vista do reconhecimento social de seus grupos, pode haver, também, uma lacuna entre os interesses desses grupos e/ou um equívoco no modo pelo qual o representante interpreta tais interesses. Porém, é inegável como a representatividade, usada como referência para muitos grupos sociais hoje em dia, funciona como um mecanismo que impede a invisibilidade de seus corpos, culturas e discursos.

Visando uma representatividade adequada (ou justa), “é, cada vez mais, interpretada como implicando uma representação mais correta dos diferentes grupos sociais que compõem o corpo de cidadãos, e noções de representação ‘típica’, ‘especular’ ou ‘descritiva’” (PHILLIPS, 2001, p. 273). Ações afirmativas geram emancipação dos sujeitos, pois os tornam protagonistas (ou ao menos personagens) de atuações que geram mudanças não só em suas vidas individuais, mas também no coletivo.

As cotas, por exemplo, fazem com que pessoas de alguns setores da sociedade, que nunca tiveram acesso ao ensino superior (como é o caso dos negros, indígenas e pobres), possam garantir a sua vaga no ensino público, enriquecendo, desse modo, a academia e toda a sociedade com suas valiosas contribuições. A representatividade, nesse caso, seria uma forte aliada na constituição da identidade dos sujeitos, pois poderiam se reconhecer *outramente*, no seu semelhante, por meio da *dialogicidade* que Taylor aponta como essencial no processo da tomada de consciência de si.

A representatividade ganha uma força ainda maior quando associada a outro conceito muito discutido nos nossos dias: *lugar de fala*. Muito se tem debatido acerca deste tema com o intuito de tecer críticas aos discursos hegemônicos dentro de nossa sociedade marcada profundamente por divisões e injustiças. Uma das vozes expoentes no cenário atual que aborda o tema em seus estudos, dentro de um recorte racial e de gênero, é a filósofa brasileira Djamila Ribeiro dos Santos. Embora seu trabalho esteja mais voltado a discussão do feminismo, é possível comentar sobre como esse conceito pode se relacionar com o (não) reconhecimento na perspectiva tayloriana.

A filósofa brasileira, no seu livro intitulado *O que é lugar de fala?*, desmistifica a equivalência entre os termos representatividade e lugar de fala e retifica a ideia propagada de que este último seria a mesma coisa que impor uma visão ou ainda de cercear o diálogo entre ideias divergentes. Para a autora, “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir” (RIBEIRO DOS SANTOS, 2017, p. 37). Ou seja, ter voz dentro na sociedade faz com que o indivíduo acesse seu direito à uma existência digna, dentro desse mesmo *locus* social (RIBEIRO DOS SANTOS, 2017, p. 37). Este fato não necessariamente estaria ligado a uma visão essencialista, pois, embora não participante de um determinado grupo social, eu posso *falar* não por ele, mas com ele. Tal fato justificaria, portanto, homens que lutam ao lado das mulheres pela igualdade de gênero, antirracistas que visam melhores condições de vida para os negros, entre tantas outras situações.

Nesse sentido, é viável unir tal visão com o pensamento de Taylor, quando ele explica sobre a fusão de horizontes. Apostando numa sociedade que dialoga, e aqui cabe reforçar que é necessário que todas as pessoas tenham voz, é possível crescer no bem comum quando ninguém é invisibilizado e se busca reconhecer a particularidade e necessidade de cada pessoa assim como a de todos os indivíduos. Porque, “pensar lugar de fala é uma postura ética” (RIBEIRO DOS SANTOS, 2017, p. 47), uma vez que isto nos colocaria em movimento diante às diversas maneiras de opressões, exclusões e mortes – sejam elas simbólicas ou não – aos negros e indígenas, às mulheres, à população LGBTQIA+, aos migrantes e refugiados, e a tantos outros que vivem às margens de uma sociedade, ainda, severamente hierárquica e perversa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de termos feito este caminho histórico, epistemológico, crítico e afetivo, pode-se admitir que o pensamento de Chales Taylor sobre o reconhecimento é atualíssimo e mais que necessário na práxis filosófica. As estruturas sociais – inclusive, aquelas que respingam dentro da academia – muitas vezes impedem de olharmos (com mais atenção) para os mecanismos de exclusão que cotidianamente oprimem e retiram a dignidade e reconhecimento de muitas pessoas.

O não reconhecimento ou o conhecimento errôneo serve apenas para apagar tais existências e fazê-las presenças “pela metade”. A teoria tayloriana serve justamente para garantir a inteira presença da existência de cada ser humano, fazendo-o reconhecer-se e reconhecer o outro, construindo suas vidas com dignidade e tecendo uma sociedade mais equânime. Compreendendo, é claro, que da mesma maneira que o(s) percurso(s) do(s) reconhecimento(s) se dão de forma paulatina, também as mudanças na conjuntura política, econômica e social são processuais. Ampliando os horizontes, fortalecendo as relações e garantindo vez e voz a todas as gentes, é possível pensar/fazer uma filosofia que *reconhece* as realidades individuais e sociais e que deseja se implicar com elas, pois se “recordar” (*re-cordis*) significa trazer de volta ao coração, “reconhecer” não seria entender ou saber novamente, estar sempre aberto e em movimento?

REFERÊNCIAS

- BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. 11ª ed. Brasília: Editora UnB, 1983.
- CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. 888 p. (Ideias). ISBN 85-7431-179-0.
- LIMA VAZ, H.C. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

PHILLIPS, Anne. De uma política de ideias a uma política de presença?. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 268-290, 2001.

REUBEN, Anthony. 1% da população global detém mesma riqueza dos 99% restantes. In BBC News Brasil, 18 jan. 2016. Disponível em https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160118_riqueza_estudo_oxfam_fn. Acesso em

2 dez. 2020.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Débora. Significado de reconhecimento. In Dicionário online de português. Disponível em <https://www.dicio.com.br/reconhecimento/>. Acesso em 12. dez. 2020.

RIBEIRO DOS SANTOS, Djamila. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Grupo Editorial Letramento: Justificando, 2017.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011. (Coleção Abertura Cultural).

VITORIANO RIBEIRO, Elton. Reconhecer-se reconhecido: o problema do reconhecimento enquanto questão antropológica, ética e política. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 43, n. 137, p. 387-400, set./dez. 2016.

VITORIANO RIBEIRO, Elton. *Reconhecimento Ético e Virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

O imperativo categórico e a liberdade como autonomia no pensamento ético de Immanuel Kant

Pedro Paulo de O. Lisboa¹

“Por sobre mim o céu estrelado; em mim a lei moral.” (Kant)

Resumo: O pensamento ético da filosofia de Immanuel Kant versa sobre o uso da razão como fundamento do edifício moral. Um itinerário progressivo dos conceitos presentes na Fundamentação da Metafísica dos Costumes trata de buscar o princípio supremo da moralidade. Daí plasma-se a ideia de que haja um imperativo categórico da razão. E que das diversas formulações possíveis, detenha uma, que plenamente ilibada, manifeste a máxima a ser cumprida por respeito à lei moral. Chega-se ao princípio da autonomia da vontade como resposta a esta necessidade, tendo a liberdade como chave explicativa.

Palavras-chave: Imperativo Categórico. Moral. Autonomia. Liberdade

INTRODUÇÃO

Este empreendimento pretende, a partir da apreciação progressiva dos conceitos kantianos, estabelecer a relação existente entre o Imperativo Categórico e a ideia de uma vontade autônoma. Tivemos como livro eixo a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, todavia não deixamos de consultar as demais obras do autor, que nos foram necessárias para compreender a construção dos conceitos e ideias.

Partiremos de uma análise acerca da natureza constitutiva do homem, até a ideia do princípio do dever, depois pela formulação do imperativo categórico, e por fim pela ideia da autonomia da vontade e sua relação com o conceito de liberdade. Durante todo este percurso apresentaremos progressivamente os conceitos que se relacionam com estes temas-chaves.

Desta forma, pretendemos evidenciar um movimento paulatino no qual a sucessão dos conceitos leva às ideias centrais do pensamento moral kantiano. Também nos parece possível afirmar que em linhas gerais trataremos da questão proposta pelo filósofo no prefácio da *Fundamentação da metafísica dos Costumes*, qual seja, a busca por um princípio supremo da moralidade. Tendo em conta que tal busca relaciona-se necessariamente com a nossa

1 Licenciado em Filosofia pela FAJE (2023). Este texto é resultado do projeto de iniciação científica “O imperativo categórico e a liberdade como autonomia no pensamento ético de Immanuel Kant” sob orientação do prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho, responsável pelo projeto de pesquisa intitulado “Os sentidos da liberdade no pensamento ético de Kant, Hegel e Marx”, no Programa de Iniciação Científica (PIBIC), da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE; Ciclo 2021/2022, com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG). E-mail: pedro_pauloliveira@hotmail.com.

proposta de reflexão acerca do imperativo categórico e a da liberdade, como autonomia do sujeito no pensamento de Immanuel Kant.

1 O HOMEM ANIMAL MORAL

Ao nos depararmos com o edifício moral da filosofia kantiana, percebemos que sua compreensão acerca da dualidade da natureza humana figura posição importante em tal edifício. Não nos pareceu prudente iniciar este itinerário de outro ponto que não o da constituição dual do homem, a saber, seu âmbito racional e sensível, em direção à moralidade.

1.1 A NATUREZA E A LIBERDADE

O filósofo de Königsberg, capital da Prússia oriental, que atualmente compreende o território do Kaliningrado, na Rússia, entendia a natureza humana enquanto possuidora de dois aspectos. Um primeiro referente ao caráter sensível do homem e o outro em relação a sua capacidade racional. Antes de adentrarmos nesta ambivalência da condição humana, entendamos a que se refere o conceito de natureza em Kant.

É possível perceber já na leitura do verbete no *Dicionário Kant*, de Caygil, a fluidez com que o conceito de natureza vai aparecendo no pensamento kantiano. Na *Crítica da Razão Pura*, por primeiro se aborda seu sentido material enquanto “um conjunto de fenômenos” e seu sentido formal enquanto seu papel na “ordem e regularidade nos fenômenos” (CAYGILL, 2000, p.238). Mais adiante as informações apresentadas no referido léxico indicam que “em uma nota de página para a segunda edição da CRP, Kant considera dinâmicas as definições material e formal da natureza” (CAYGILL, 2000, p.232).

A saber:

A natureza, tomada adjetivamente (*formaliter*), significa o encadeamento das determinações de uma coisa, segundo um princípio interno da causalidade. Pelo contrário, entende-se por natureza, substancialmente (*materialiter*), o conjunto dos fenômenos, na medida em que estes, graças a um princípio interno da causalidade, se encaixam universalmente (KANT, 2001, p.413).

Notemos que tais definições mesmo que distintas estão contidas internamente no conceito de natureza. Compreendendo, pois, que nestes termos Kant está se referindo ao caráter legislador (*formaliter*) da natureza ao qual o homem e todos os seres (*materialiter*) estão obrigados universalmente. Como por exemplo o ciclo da vida, que determinado pela lei natural estabelece que todo ser vivo do mundo um dia morrerá.

Daí seguem as duas distinções externas acerca do conceito de natureza. Uma em vista de distinguir a significação existente entre o conceito de natureza e de mundo. A outra em

vista de estabelecer a possível distinção entre as leis da natureza e as da liberdade. Tendo isto em consideração, vejamos o que afirma Kant sobre os termos mundo e natureza:

Temos dois termos: *mundo e natureza*, os quais, por vezes, se confundem. O primeiro significa o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese, tanto no grande como no pequeno, isto é, no desenvolvimento progressivo dessa síntese, quer por composição quer por divisão. Mas esse mesmo mundo também se chama natureza, na medida em que é considerado como um todo dinâmico e se atende, não à agregação no espaço ou no tempo para o realizar como uma grandeza, mas a *unidade* na existência dos fenômenos (KANT, 2001, p.413).

É desta compreensão sobre a natureza ‘enquanto o todo do mundo’ que a segunda distinção, agora acerca das leis da natureza e da liberdade surge, levando em conta que:

a condição do que acontece chama-se a causa e a causalidade incondicionada da causa no fenômeno denomina-se liberdade; a causalidade condicionada recebe o nome de causa natural no sentido mais estrito. O condicionado na existência em geral designa-se por contingente e o incondicionado por necessário (KANT, 2001, p.447).

Aparece aqui o cerne do conflito das ideias transcendentais presente na terceira antinomia da razão pura com a seguinte tese: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.” (KANT, 2001, p.425). O argumento kantiano leva em conta o fato de que se houvesse somente a lei da natureza, tudo o *que acontece* pressuporia um estado anterior ao “ao qual infalivelmente sucede segundo uma regra”. Tal estado anterior necessariamente é em si mesmo algo acontecido que por sua vez também pressupõe um estado anterior e uma causalidade. Daí sua afirmação de que:

a causalidade da causa, pela qual qualquer coisa acontece, é em si qualquer coisa acontecida, que, por sua vez, pressupõe, segundo a lei da natureza, um estado anterior e a sua causalidade; este, por sua vez, outro estado ainda mais antigo, e assim sucessivamente (KANT, 2001, p.425).

Se houvesse, pois, somente a lei da natureza, segue argumentando o autor, não haveria um primeiro começo tido como “causa suficiente determinada *a priori*”, mas somente um “começo subalterno”, contingente, que comprometeria toda a série causal que se seguiria uma da outra. Contradizendo desta forma a própria lei da natureza. Portanto a proposição, “segundo a qual toda a causalidade só é possível segundo as leis da natureza”, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja a única (KANT, 2001, p.425).

Plasma-se, pois, a ideia de que haja uma outra possibilidade causal, não condicionada segundo as leis da natureza, mas necessariamente incondicionada. Uma causalidade livre, segundo a lei da liberdade. Que em seu sentido cosmológico refere-se à “faculdade de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo” (KANT, 2001, A533 B561). E que em seu sentido prático se trata da “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade” (KANT, 2001, p.475).

1.2 A NATUREZA HUMANA E A MORALIDADE

É possível retirar já das páginas iniciais da primeira secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* a compreensão kantiana acerca do conceito de natureza humana, concebendo o homem como um ser dotado de razão e ao mesmo tempo dotado de sensibilidade.

Com efeito, visto que a razão não é suficientemente apta para guiar com segurança a vontade com respeito aos objetos da mesma e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela própria em parte multiplica), fim este ao qual um instinto implantando pela natureza teria levado com muito maior certeza (KANT, 2009, p. 111; p. 113).

A mesma dualidade da natureza humana pode ser constatada na terceira proposição encontrada em um ensaio publicado por Kant intitulado, *Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita*. Acerca do homem, afirma Kant que:

A natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não compartilhe nenhuma outra felicidade ou perfeição excepto a que ele, liberto do instinto, conseguiu para si mesmo, mediante a própria razão (KANT, 2008, p.3).

Nota-se também neste trecho o entendimento de que a natureza humana contém em si dois âmbitos distintos. Um se referindo ao instinto animal do homem enquanto ser sensível e o outro referindo-se ao âmbito racional, afirmando ainda ser aí onde o homem se encontraria liberto do instinto. Enquanto ser sensível o homem em sua existência animal está inserido no mundo dos fenômenos de causalidade conforme as leis da natureza. Já por seu caráter racional tem a possibilidade de agir de modo alheio à influência sensível, orientando-se por sua própria racionalidade, inserindo-se assim em um mundo de causalidade conforme as leis da liberdade, um mundo numênico.

Ora se a racionalidade do homem o insere neste mundo numênico, ele é capaz, através do uso da liberdade, em seu sentido cosmológico, de romper uma nova série causal independente das subjugadas à causalidade das leis da natureza. Podemos perceber o mesmo procedimento no que se refere ao reino dos fins. Já na segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que:

Um reino dos fins, portanto, só é possível segundo a analogia com um reino da natureza, aquele, porém, apenas segundo máximas, isto é, regras impostas a si mesmo, segundo máximas, esta apenas segundo leis de causas eficientes necessitadas externamente (KANT, 2009, p. 279).

Ora com estas afirmações conclui-se, portanto, que o homem pode agir fora da causalidade das leis naturais e da coerção das máximas externas sobre o reino da natureza. Isto se dá através de sua faculdade racional, inserindo-o no reino dos fins, que é regulado por máximas impostas pelo próprio homem utilizando-se de sua liberdade.

1.3 CONCEITUAÇÃO

Neste momento parece-nos ser oportuno evidenciar ao que se referem alguns termos e suas correlações. A saber, *máxima* e *lei prática*, *vontade* e *liberdade*.

1.3.1 O CONCEITO DE MÁXIMA E LEI PRÁTICA

Kant, através de uma nota de fim de página explica que o termo *máxima*, refere-se “ao princípio subjetivo do querer”. Por sua vez, o princípio objetivo “(i.e., aquilo que também serviria subjetivamente de prático para todos os seres racionais se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade apetitiva) é a lei prática” (KANT, 2009, p.129, Notas do Autor).

1.3.2 O CONCEITO DE VONTADE E LIBERDADE

O primeiro parágrafo da terceira seção da FMC, apresenta-nos uma definição acerca da vontade e da liberdade, em vista de compreensão do conceito de liberdade como “a chave para a explicação da autonomia da vontade”, como indica o subtítulo da seção. Por ora nos ateremos somente a conceituação proposta, visto que o tema da autonomia da vontade será abordado no próximo capítulo. Portanto, sobre a vontade a liberdade, afirma o filósofo que:

A vontade é uma espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais, e a liberdade seria aquela propriedade dessa causalidade na medida em que esta [causalidade] pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias (KANT, 2009, p.347).

Pareceu-nos propício transcrever aqui esta definição de liberdade para que se perceba a intrínseca necessidade de que a vontade seja livre, pois sem a liberdade não haveria possibilidade da existência de uma moralidade.

1.4 A BOA VONTADE E A RAZÃO PRÁTICA

Como não poderia ser diferente em um itinerário moral kantiano, a vontade figura uma parte central desta investigação, ela nos direcionará para as demais elocubrações que

nos propusemos neste empreendimento. Todavia pretendemos explorar neste ponto somente suas especificidades, tendo em conta que as demais implicações em relação à vontade serão devidamente abordadas adiante segundo o fio condutor ao qual nos orientamos durante a pesquisa e nos pareceu conforme.

A primeira secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, traz a célebre sentença kantiana acerca da *boa vontade*. Ao afirmar que: “Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*” (Kant, 2009, p.103). A *boa vontade* é, pois, o impulso racional que leva o homem a agir, moralmente livre de qualquer determinação sensível. Tendo valor absoluto não há nela qualquer limitação, logo é incondicionalmente boa em si mesma. Nas palavras de Kant ainda na primeira secção:

A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão-somente pelo querer; isto é. Em si, e, considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quizer da soma de todas as inclinações (KANT, 2009, p.105).

A noção de boa vontade servirá de alicerce para construção da ideia de um imperativo moral a partir da faculdade racional do homem. Possibilitando ao sujeito agir livre dos impulsos da sensibilidade, segundo uma lei moral formulada por ele mesmo, sujeito e árbitro de sua vontade autônoma. Esta determinação da razão sobre a vontade se dá segundo Kant somente através da ideia de dever, que em última instância será uma lei objetiva prática que deva ser válida a todos os homens.

A razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a *vontade*, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma *vontade boa*, não certamente *enquanto meio* em vista de outra coisa, mas sim, *em si mesma* (KANT, 2009, p.113).

E ainda,

A vontade é pensada como uma faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só pode ser encontrada em seres racionais. Ora, o que serve à vontade como fundamento objetivo de sua autodeterminação é o fim, e este, se é dado por mera razão, tem de valer igualmente para todos os seres racionais (KANT, 2009, p.237).

Por fim, ressaltamos não ser a intenção do filósofo rechaçar os impulsos sensíveis dos quais o homem é dotado. Mas, tornar evidente que somente é possível agir moralmente

enquanto sua ação for racional e autônoma. Portando a razão prática é enquanto determinadora da vontade, uma faculdade da vontade boa em si mesma.

Faz-se necessário que passemos à noção de *dever*, em vista de perceber como é que esta se relaciona com a ideia de boa vontade, enquanto justificação moral da vontade como o princípio do agir.

2 O DEVER

Tendo em vista a liberdade do homem em agir conforme seu próprio arbítrio é necessário que haja um princípio que torne uníssona a lei moral à qual todos os seres humanos estarão implicados e que os tornem capazes de julgar o valor moral de suas ações.

Levando em conta o que se disse até aqui a respeito da boa vontade, Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* conclui que:

Para desenvolver o conceito de uma vontade altamente estimável em si mesma e boa sem “qualquer” intenção ulterior, tal como já se encontra no entendimento natural e não precisa tanto ser ensinado quanto, antes pelo contrário, esclarecido, conceito este que está sempre por cima na estimativa do valor inteiro de nossas ações e constitui a condição de todo o restante, vamos tomar para exame o conceito de *dever*, que contém o de uma boa vontade, muito embora sob certas restrições e obstáculos subjetivos, aos quais, porém, contrário, fazem com que se destaque por contraste e mostre numa luz tanto mais clara (KANT, 2009, p.115).

Tendo em vista as condições subjetivas do homem, ou seja, seu âmbito sensível de afetos e inclinações, e a liberdade com a qual é dotado, pode o sujeito agir de forma contrária ao que seria conforme a boa vontade. O conceito de dever é que propiciará ao sujeito superar os obstáculos da sensibilidade distinguindo-os daquela boa vontade necessária para a realização do próprio dever. Logo, tal princípio deve exercer força suficiente sobre o homem, a fim de direcioná-lo à correção moral de seu agir.

Neste sentido o conceito do dever é também uma resposta à propensão ao mal presente na natureza do homem. A debilidade da natureza afetada pela sensibilidade figura um obstáculo a ser superada pelo próprio dever, em vista do progresso moral do indivíduo e de toda a humanidade, possível graças à autonomia da vontade com a qual os seres racionais podem agir. Ou seja, por ser racional e capaz da moralidade, o homem que age segundo o dever, age de forma livre, rompendo uma nova sucessão causal a partir da lei moral a que se conforma.

Acerca do conceito de dever, informa-nos o *Dicionário Kant* que sua origem remonta ao estoicismo e à sua crítica à estética clássica.

Os estoicos substituíram o clássico “sumo bem” como principal critério para a ação ética pelo de “retidão de ação” ou ação de acordo com a “razão reta”. A “retidão” de um ato dependia da disposição do agente, não das consequências do ato. A disposição apropriada consistia em agir de acordo com os deveres impostos pela razão universal e as circunstâncias particulares (CAYGILL, 2000, p.96).

Há ainda um belíssimo trecho da *Crítica da Razão Prática* que nos será útil a fim de não só compreender o conceito de dever, mas ainda perceber o quão caro ele é para Kant. Este trecho quase poético rememora o que se afirmou sobre o dever, sua genealogia e origem.

Dever! — Nome sublime e grande, tu que não encerras nada amável que leve consigo alguma insinuante lisonja, mas que pedes submissão, sem contudo ameaçar com algo que desperte natural aversão no ânimo, atemorizando-o para mover a vontade, tu que só exigis uma lei que por si mesmo encontra acesso ao ânimo e que, não obstante, conquista, ainda mesmo contra a nossa vontade, veneração por si mesma (embora nem sempre a observemos); tu, ante quem emudecem todas as inclinações, mesmo quando agem secretamente contra ti — qual é a origem digna de ti? Onde se encontra a razão de tua nobre ascendência, que repele orgulhosamente todo o parentesco com as inclinações, essa raiz da qual é condição necessária que proceda aquele valor que só os homens podem dar a si mesmos? (CRPr, 2004, p.pdf. 68)

A pergunta feita acerca da origem do dever, encontra sua resposta no trecho seguinte ao acima citado, que sintetiza toda a reflexão kantiana acerca da natureza do homem em sua dupla manifestação, sensível e racional. Sendo esta última a que o possibilita entrar no reino dos fins, liberto da causalidade condicionada às leis da natureza.

Portanto, após indagar sobre a origem do dever, afirma o filósofo de Königsberg que ela:

Não pode ser nada menos do que o que eleva o homem acima de si mesmo (como uma parte do mundo dos sentidos), o que o conjuga com uma ordem de coisas, que só o entendimento pode pensar e que, ao mesmo tempo, tem debaixo de si todo o mundo dos sentidos e com ele a existência empiricamente determinável do homem no tempo e em todos os fins (conformando-se unicamente a leis práticas incondicionadas, como seja, entre elas, o moral). Não é nada mais do que a personalidade, isto é, a liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza, considerada essa liberdade, apesar de tudo, ao mesmo tempo como uma faculdade de um ser que está submetido a leis puras práticas correlatas, isto é, facultadas pela sua própria razão;

por conseguinte, a pessoa, como pertencente ao mundo sensível, está sujeita a sua própria personalidade, ao mesmo tempo que pertence ao mundo inteligível. Não é, portanto, de admirar que o homem, como pertencente a ambos os mundos, tenha que considerar o seu próprio ser em relação com a sua segunda e mais elevada determinação, devendo, também, considerar com o máximo respeito às leis dessa determinação (KANT, 2004, p. 68-69).

Por fim, torna-se possível neste momento perceber, de maneira mais clara, como o pensamento kantiano plasma-se em um harmônico desenrolar dos conceitos e compreensões, que um a um dão lugar ao entendimento seguinte, assim como observamos ocorrer ao apresentar a ideia da causalidade do reino da natureza. Desta forma, tendo apresentado o conceito de dever, partimos em direção às proposições que dele decorrem.

2.1 AS TRÊS PROPOSIÇÕES SOBRE O DEVER

Assim como o princípio do dever está intimamente ligado à ideia da boa vontade, estão também as proposições sobre o dever ligadas a ela e relacionadas entre si. Tais proposições, por sua vez, em seu conjunto, buscam assegurar o valor moral das ações do homem, tendo em mente, além da ideia de boa vontade, a compreensão de que a vontade humana, enquanto afetada pelo reino da natureza, torna o conhecimento de que algo seja moralmente bom insuficiente para fazer com que o homem aja segundo o que é bom. Guido de Almeida, na Introdução à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, afirma:

A primeira proposição não se encontra expressamente apresentada como tal no texto, mas pode-se admiti-la como implícita. Ela diz que ter uma boa vontade consiste em estar decidido *a agir por dever, não por inclinação*. Kant baseia-a em duas considerações. A primeira é que não basta saber o que é bom para nos determinarmos a fazer o que é bom, [...] visto que a nossa vontade pode ser afetada por inclinações sensíveis e podemos preferir seguir a inclinação a fazer o que sabemos ser bom. A segunda é que, para agir moralmente, não basta fazer o que é dever, mas é preciso fazer o que é dever *porque é dever* (ALMEIDA in KANT, 2009, p. 29).

A segunda proposição é consequência da primeira, e o mesmo ocorre com a terceira. Segue o tradutor afirmando.

Diz que o que confere valor moral à ação é o princípio da ação, a saber, o princípio de *agir por dever*, não as consequências da ação, quaisquer essas sejam. A terceira proposição se segue por sua vez, das duas anteriores e diz que o *dever* é a ação necessária por respeito a lei moral (ALMEIDA in KANT, 2009, p. 29-30).

Notemos, pois, em linhas gerais, que a primeira proposição versa sobre o valor moral da ação situado na intenção na qual ela se origina. “É aí mesmo que começa o valor do caráter, que é “um valor” moral e sem qualquer comparação o mais alto, a saber, que ele faça o bem, não por inclinação, mas por dever” (KANT, 2009, p. 121). É o mesmo que se pode encontrar afirmado em páginas mais adiante, quando o filósofo ainda ao tratar da necessidade de que haja um princípio segundo o qual possa a ação humana orientar-se a uma *boa vontade*, reitera o que compreendemos ser a primeira proposição. A saber, que se aja “não [por] inclinação, mas por dever, e é só então que seu comportamento tem um valor propriamente moral” (KANT, 2009, p. 125).

A segunda proposição segue afirmando que a ação praticada por dever, encontrará seu valor moral, não no fim que com ela se quer atingir, mas na máxima que a tenha determinado. Nas palavras do próprio Kant,

uma ação por dever tem seu valor moral não no intuito a ser alcançado através dela, mas, sim na máxima segundo a qual é decidida, logo não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas meramente do princípio do querer, segundo o qual ocorreu, abstração feita de todos os objetos da faculdade apetitiva (KANT 2009, p. 125).

Assim a terceira proposição claramente se estabelece como uma consequência geral das duas proposições anteriores. Kant afirma nesta proposição que o conceito de dever se refere “à necessidade de uma ação por respeito à lei. Ao objeto enquanto efeito da ação que me proponho fazer posso ter, é verdade, *inclinação*, mas *jámais respeito*, exatamente porque ele é meramente um efeito e não atividade da vontade” (KANT, 2009, p.127).

Por fim, é nesta terceira proposição onde encontramos-nos interpelados pela ideia de respeito que figura um importante elemento de compreensão para a ideia do dever. E é a isto que nós dedicaremos no ponto a seguir.

2.2 O SENTIMENTO MORAL, O RESPEITO COMO FUNDAMENTO

Sendo pois o dever, a necessidade da ação por respeito à lei, Kant caracteriza tal respeito como sendo o sentimento moral responsável pelo estímulo que leva à prática de uma ação livre de qualquer compensação egoísta que possa o homem tencionar-se tendo em vista sua condição de refém das inclinações pessoais.

Ora, uma ação por dever deve pôr à parte toda a influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, logo nada resta para a vontade que possa determiná-la senão objetivamente, a *lei* e, subjetivamente, *puro respeito* por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento à uma tal lei mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações (KANT, 2009, p.129).

Logo, o sentimento de respeito à lei moral, enquanto causador deste movimento do homem em direção ao cumprimento da própria lei moral, não pode ser um sentimento de caráter empírico, na verdade, tal sentimento moral é produzido *a priori*. Portanto, o sentimento de respeito à lei torna-se um *mobile* puro da razão prática. Assim,

ainda que o respeito seja um sentimento, nem por isso ele é um sentimento recebido por influência, mas um sentimento *autoproduzido* através de um conceito da razão e, por isso, especificamente distinto de todos os sentimentos da primeira espécie, que podem ser reduzidos à inclinação ou medo. O que reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com respeito, o qual significa meramente a consciência da *subordinação* de minha vontade a uma lei, sem mediação de outras influências sobre o meu sentido. A determinação imediata da vontade pela lei é a consciência da mesma chama-se *respeito*, de tal sorte que este é considerado como *efeito* da lei sobre o sujeito e não como *causa* da mesma. [...] O *objeto* do respeito é, por portanto, unicamente a lei e, na verdade, aquela que impomos *a nós* mesmos e, no entanto, como necessária em si (KANT, 2009, p. 131, NOTA DO AUTOR).

Portanto, o sentimento do respeito é a manifestação da possibilidade de subordinação da vontade do homem pela razão pura em vista do cumprimento pleno da moralidade. Podemos intuir ainda da filosofia kantiana esta plena identificação entre moralidade e humanidade, o que faz com que o homem, tendo em vista sua natureza racional, manterá em certa medida sua essência enquanto for capaz de observar a lei moral, que tem validade objetiva e universal para todos os seres humanos e é ao mesmo tempo princípio cumpridor do arbítrio de uma máxima individual, fruto de uma boa vontade em si mesma. A lei moral,

enquanto princípio numa possível legislação universal; para esta, porém, a razão extrai de mim um respeito imediato, do qual, é verdade, não discirno ainda, em que se funda, (isto investigue-o o filósofo), mas compreendo ao menos o seguinte: que se trata da estima de um valor que de longe prepondera sobre todo valor daquilo que é encaixado pela inclinação, e que a necessidade de minhas ações por *puro* respeito pela lei prática é aquilo que constitui o dever, ao qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa *em si*, cujo valor tudo supera (KANT, 2009, p.139).

2.3 DO DEVER À FORMULAÇÃO GERAL DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

Já na introdução da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant estabelece o objetivo da laboriosa obra que se seguirá. A saber, a busca por estabelecer um princípio supremo da moralidade que possibilite ao homem agir moralmente segundo a racionalidade de

que dispõe. O percurso kantiano leva a necessidade de um princípio objetivo na razão que influa sobre a vontade do homem.

É neste interim que surge a ideia de um Imperativo. A saber, “A representação de um princípio objetivo, na medida em que é necessitante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo” (KANT, 2009, p.185). Daí que o imperativo comunique a “relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada por isso segundo sua qualidade subjetiva.” (KANT, 2009, p. 185). Como bem vimos até aqui a dimensão sensível à qual o homem está subjugado, implica a imperfeição de sua vontade quando não guiada por um princípio da razão dado *a priori*.

A este imperativo enquanto máxima absoluta e incondicionado da razão, Kant denomina-o categórico. Ao qual várias formulações são dadas durante as páginas da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, dentre elas a formulação geral ou universal de tal imperativo donde as demais se deriva. A saber, o imperativo categórico é um único apenas e, na verdade, este: “Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2009, p.215, grifo do autor).

Com esta formulação compreende-se a necessidade da universalidade da lei moral a qual todos os seres humanos enquanto seres racionais também estarão subjugados, ou seja, trata-se da obrigação a qual todos os homens devem através de sua própria vontade instituir e ao mesmo tempo submeter-se a uma legislação moral que será válida também a todos os homens dotados de racionalidade natural.

3 A AUTONOMIA E O EDIFÍCIO DA LEI MORAL

Na *Fundamentação*, KANT propõe um processo de distinção entre a uma filosofia moral popular e a metafísica dos costumes, tendo em vista a moralidade e a autonomia da vontade. A saber, “a moralidade é, pois, a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas. A ação que é compatível com a autonomia da vontade é *lícita*; a que não se afina com ela é *ilícita*” (KANT, 2009, p.283).

O conceito de metafísica, concernente a ideia de moralidade das ações humanas, refere-se à exigência de evidenciar um distanciamento da moralidade, por parte de toda influência de natureza sensível. Tendo em vista tal empreendimento moral, Kant estabelece para além da negativa as influências sensíveis, que cabe a razão alicerçar seguramente e por definitivo um edifício moral autônomo capaz de proporcionar que o homem aja moralmente.

Uma metafísica dos costumes é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivo de ordem especulativa, para investigar as fontes dos princípios práticos que estão *a priori* em nossa razão, mas porque os costumes eles próprios permanecem sujeitos a toda sorte de corrupção enquanto faltar aquele fio condutor e norma suprema de seu ajuizamento (KANT, 2009, p. 75).

Daí surgem as ideias de dever e de uma lei moral, necessária e subjugada a um princípio autônomo, de validade universal e de caráter unívoco, que possa orientar a caminhada humana.

3.1 HETERONOMIA E AUTONOMIA DA VONTADE

Kant compreende haver um único princípio sob o qual se sustenta o edifício da moralidade, a saber: o princípio da autonomia da vontade. É na segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sob o subtítulo “A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade”, que se encontra uma definição acerca da autonomia da vontade, a saber:

Autonomia da vontade é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer). O princípio da autonomia, é, portanto, não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer (KANT, 2009, p.285).

Nestes termos a vontade está identificada com a razão prática, de forma a submeter-se a uma lei que lhe fora imposta por ela mesma. Em outras palavras, há na razão pura princípios práticos puros que constituem a vontade dos seres humanos. Em vista de explicar esta relação, afirma o filósofo:

Toda coisa da natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade*. Visto que se exige a *razão* para derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que razão prática. Se a razão determina a vontade infalivelmente, então as ações de tal ser, que são reconhecidas como objetivamente necessárias, também são necessárias subjetivamente, isto é, a vontade é uma faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece com praticamente necessário, isto é, como bom (KANT, 2009, p 183-185).

Portanto, as leis oriundas do interior da razão constituem a autonomia da vontade. Por outro lado, as leis oriundas do exterior da própria razão, segundo as quais pode também o homem agir, são denominadas por Kant como do âmbito da heteronomia da vontade, e assim ele afirma

Se a vontade busca a lei, que deve de terminá-la, *em qualquer outro lugar* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, por conseguinte, se, indo além de si mesma, vai buscá-la na qualidade de qualquer um de seus qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia* (KANT, 2009, p.287).

Deste modo, se estabelece que a heteronomia da vontade se refere a toda ação determinada não pelos princípios a priori da razão prática, mas sim, determinada por um interesse externo ao qual se pretenda atingir. Trata-se, em outras palavras, de uma ação condicionada por uma inclinação de caráter empírico, ou seja, de matéria sensível, que irrompe o mover da vontade, que nesse caso será para Kant uma ação que não pode ser moral.

Onde quer que um objeto da vontade tenha de ser tomado por fundamento para prescrever a regra que a determine, a regra nada mais é do que heteronomia; o imperativo é condicional, a saber: *se* ou *porque* a gente quer este objeto, então a gente deve agir dessa ou daquela maneira; por conseguinte, ele jamais pode comandar moralmente, isto é, categoricamente (KANT, 2009, p. 297).

Portanto, o imperativo da moralidade estabelece-se sobre a vontade autônoma considerada em relação a si mesma, livre de qualquer influência ou relação à um objeto exterior à razão. Sendo assim,

Tem que abstrair de todo o objeto, até ao ponto de este não ter nenhuma influência sobre a vontade, para que a razão prática (vontade) não seja uma mera administradora de interesse alheio, mas demonstre a sua própria autoridade imperativa como legislação suprema (KANT, 2009, p.289).

Por lei suprema, compreende-se o caráter universal da lei moral, possível através da autonomia da vontade de que gozam todos os seres humanos. Por fim, afirma Kant,

A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem de ser um imperativo categórico, conterà, portanto, de maneira indeterminada com respeito a todos os objetos, a mera *forma do querer* em geral, e isso, aliás, enquanto *autonomia*; isto é, a aptidão máxima de toda a boa vontade de se tornar uma lei universal é ela própria a única lei que a vontade de todo o ser racional se impõe, sem meter por baixo como fundamento qualquer mola propulsora e interesse da mesma (KANT, 2009, p.301).

3.2 DOS TIPOS DE IMPERATIVOS: HIPOTÉTICOS E CATEGÓRICOS

Antes de determo-nos nos tipos de imperativos a que nos propomos a analisar neste ensaio, convém apresentarmos a definição kantiana do conceito de imperativo contida na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Assim afirma o autor: “A representação de um princípio objetivo, na medida em que é necessitante para uma vontade, chama-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo” (Kant, 2009, p. 185). Ao que segue afirmando que o imperativo trata em suma da “relação de leis objetivas do

querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana” (Kant, 2009, p.189).

Passemos a tratar dos dois tipos de imperativos. A saber o imperativo hipotético e o imperativo categórico. Tratemos brevemente e pôr primeiro acerca do imperativo hipotético, ao qual afirma-se tratar de uma ação condicionada em vista de se conseguir algo. Ou seja, o homem que em vista do fim pretendido por ele, age conforme utilizando-se dos meios necessários para chegar a tal, tornando simultaneamente objeto de sua vontade tanto o objeto final quantos os meios que lhe servirão para alcançá-lo. Para Kant “o imperativo hipotético diz apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real*” (Kant, 2009, p.191, grifo do autor).

A respeito do imperativo categórico, trata-se do princípio da moralidade que determina a ação do homem, excluindo qualquer fim sensível. É definido por Kant, como aquele “que declara a ação como objetivamente necessária por si, sem referência a qualquer intenção, isto é, sem qualquer outro fim, vale como princípio *apodítico* (prático)” (KANT, 2009, p.191, grifo do autor).

Portanto, o imperativo categórico é o princípio absoluto e incondicionado da razão, ao qual todos os homens estão vinculados. Tendo a obrigação de através de sua própria vontade, instituir e obedecer a uma lei moral que seja válida para si e ao mesmo tempo válida também para todos os seres dotados de razão. É desta ideia que nasce a formulação universal do imperativo categórico, que trataremos no próximo ponto juntamente com as demais formulações.

3.3 AS DISTINTAS FORMULAÇÕES DO IMPERATIVO CATEGÓRICA

Distintas foram as formulações do Imperativo Categórico apresentadas por Immanuel Kant na *Fundamentação*. Há uma formulação geral, um imperativo uno dos quais os demais se derivaram. Percebe-se a primazia de tal formulação já contida na apresentação do filósofo, que ao apresentá-la o trata-a como única, afirmando assim que: “O imperativo categórico é um único apenas e, na verdade, este: *Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (Kant, 2009, p.215, grifo do autor).

Mesmo que assim tenha sido tratada por Kant, esta formulação geral deve ser entendida como dissemos, como uma espécie de imperativo categórico uno do qual as demais formulações nasceram, levando em conta suas exigências. Assim a formulação leva em conta a universalização da lei causal da natureza a qual todos os seres estão subjugados. Apresentando-se assim: “*Age como se a máxima de sua ação devesse se tornar por tua vontade em lei universal da Natureza*” (KANT, 2009, p.215, grifo do autor).

Daí, seguiu-se a uma outra formulação, tida como o imperativo prático, a saber: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo com fim, nunca meramente como meio*” (KANT, 2009, 244-245,

grifo do autor). Tal formulação é de suma importância pois dará sustentação a ideia de respeito a um princípio de dignidade humana universal.

Há ainda a formulação, compreendida como princípio formal, que assim se apresenta: “*Age como se a máxima de tua ação devesse servir de lei universal para todos os seres racionais*” (KANT, 2009, p.279, grifo do autor). Nesta formulação nota-se a separação entre seres da natureza e seres humanos, dotados de razão. A natureza age conforme o princípio da causalidade como bem vimos no início deste itinerário. Já os homens, através da razão são capazes de legislar sobre a vontade e orientá-la pelo dever.

É possível notar que as três formulações referidas acima para se representar o imperativo categórico, ou o princípio da moralidade, são essencialmente a mesma lei enunciada de forma distinta. É o que afirma o próprio Kant acerca delas, “são, porém, no fundo apenas outras tantas fórmulas de exatamente a mesma lei, das quais cada uma por si mesma reúne em si as outras” (KANT, 2009, p.269). A diferença entre elas, segundo o filósofo, é subjetiva e visa “aproximar uma ideia da razão à intuição (segundo uma certa analogia) e desse modo, ao sentimento” (KANT, 2009, p. 269-271).

Por fim, uma outra formulação trata da autonomia da vontade humana, tendo em conta que esta é legisladora de uma lei moral, ao mesmo tempo em que é súdita desta mesma lei enquanto livremente submete-se ao arbítrio de sua própria vontade racional. Assim, “a vontade não está pois simplesmente submetida a lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como legisladora ela mesma, e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora)” (KANT, 2009, 251-252).

É desta relação entre autonomia da vontade humana e a o imperativo categórico que se originará a ideia de um princípio supremo da moralidade que sustentará definitivamente todo o edifício da moral kantiana. A este respeito finalmente nos deteremos no capítulo seguinte, tendo em vista o empreendimento feito até aqui na tentativa de chamar atenção aos passos principais dados pelo filósofo em direção a este princípio supremo da moralidade.

4 O IMPERATIVO CATEGÓRICO E O PRINCÍPIO DA AUTONOMIA DA VONTADE

Kant reconhece que “se o mero conceito de um imperativo categórico não fornece também, talvez, a formula contendo a proposição que é a única que pode ser um imperativo categórico” (KANT, 2009, p. 213), há, pois, a necessidade de que se tenha uma máxima suprema, da qual todas as demais se originam. Tal máxima primeira determinará todo o agir subsequente a ela e, para tal, deve ser absolutamente a priori e incondicionada, em vista de se ter uma ação moralmente boa. Eis o contexto donde o princípio da autonomia da vontade aparece como o resultado desta busca pela máxima suprema. Para Kant,

O princípio de toda vontade humana, como uma vontade que legisla universalmente através de todas as máximas, conviria muito bem, desde que tudo o mais nele estivesse correto, a um imperativo categórico

pelo fato de que ele, precisamente por causa da ideia da legislação universal, *não se baseia em qualquer interesse* e, portanto, entre todos os imperativos possíveis (KANT, 2009, p.255, grifos do autor).

Continua o filósofo de Königsberg, afirmando ainda que,

Se há um imperativo categórico (isto é, uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal; pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não tem interesse algum sobre que se fundam (KANT, 2009, p.255).

Uma vez plasmada a identificação entre o princípio da autonomia da vontade e o imperativo categórico, recordemo-nos das considerações acerca da autonomia da vontade já evidenciadas anteriormente (ponto 3.1), a fim de conectá-las a esta identificação, que agora nos é possível fazer de forma mais precisa, de posse dos conceitos, tendo em vista o empreendimento kantiano em plasmar o princípio da autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade.

É certamente o que propõe o próprio filósofo antes de terminar a segunda seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Quando apresenta uma espécie de síntese acerca do assunto que nos propomos a evidenciar aqui neste ponto. Ele inicia dando-nos uma conceituação do que é a autonomia da vontade, e logo após nos apresenta a formulação do princípio da autonomia da vontade.

Autonomia da vontade é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer) O princípio da autonomia, é, portanto, não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer (KANT, 2009, p.285).

Ao que segue recordando ainda a ideia do que é um imperativo e da dificuldade em se provar que tal princípio seja um imperativo categórico somente a partir de uma análise conceitual.

Que essa regra prática seja um imperativo, isto é, que a vontade de todo ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, não pode ser provado por mera análise dos conceitos que nele ocorrem, porque se trata de uma proposição sintética; teríamos de ir além do conhecimento dos objetos e para uma crítica do sujeito, isto é, da razão pura prática, pois essa proposição sintética, que comanda apodicticamente, tem de poder vir a ser conhecida plenamente *a priori*... (KANT, 2009, p.285).

Por fim, antes de iniciar a terceira e última seção, Kant reafirma que o princípio da autonomia da vontade é “o único princípio moral” e que isto é “algo que se pode muito bem mostrar por mera análise dos conceitos da moralidade. Pois desse modo, descobre-se que seu princípio tem de ser um imperativo categórico, este, porém comanda nada mais nada menos do que precisamente essa autonomia.” (KANT, 2009, p. 287)

4.1 O CONCEITO DE LIBERDADE COMO CHAVE PARA A EXPLICAÇÃO DA AUTONOMIA DA VONTADE

O primeiro ponto da terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, propõe o conceito de liberdade como a chave de explicação da autonomia da vontade. Ele inicia trazendo a definição de vontade e de liberdade de que já tratamos no início deste trabalho, mas convém resgatarmos a fim de elucidarmos a questão proposta.

A vontade é uma espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais, e a liberdade seria aquela propriedade dessa causalidade na medida em que esta [causalidade] pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias” (KANT, 2009, p.347).

Entretanto segue afirmando o autor que tal definição de liberdade é negativa e não nos permite conhecer sua essência. “A explicação indicada “acima” da liberdade, é *negativa*, e por isso, infecunda para discernir a sua essência; todavia, dela promana um conceito *positivo* da mesma, que é tanto mais rico e fecundo” (KANT, 2009, p.347). A saber, a capacidade da vontade humana de legislar para si mesma a lei moral.

Segue o argumento do filósofo:

Visto que o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis*, segundo as quais por algo, que chamamos de causa, tem de ser posto algo de outro, a saber, a consequência então a liberdade, embora não seja uma propriedade da vontade segundo as leis naturais, nem por isso é de todo sem lei, mas, antes pelo contrário, tem de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, porém de espécie particular; pois de outro modo, uma vontade livre seria uma coisa absurda. A necessidade da natureza era heteronomia das causas eficientes; pois todo efeito só era possível segundo a lei que alguma outra coisa determinasse a causa eficiente à causalidade; o que então, a liberdade da vontade se não autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei? (KANT, 2009, p.347-349).

Neste trecho percebemos que há na liberdade um caráter espontâneo, que se encontra na dinâmica da causalidade, entretanto em uma série causal não determinada por nenhum fenômeno. Tal casualidade da liberdade deve ser entendida por primeira condição no tempo,

pois de outra forma, a saber no âmbito dos fenômenos, isto implicaria a impossibilidade de imputação de culpa ao sujeito racional.

Logo a causalidade da liberdade origina em si mesma a série causal, ou seja, de maneira espontânea. Ela não sofre influências do mundo sensível e dada sua espontaneidade na causalidade de si mesma é expressão da autonomia da vontade humana. Esta causalidade da liberdade como autonomia da vontade é que produz a lei por si mesma, ou seja, a vontade livre toma a si mesma como móvel para estabelecer uma lei universal. Tornando a liberdade intrínseca ao edifício da moralidade como autonomia da vontade, uma vez que:

A proposição, porém: a vontade é em todas as ações uma lei para si mesma: designa apenas o princípio de não agir segundo outra máxima senão aquela que também possa ter por objeto a si mesma como uma lei universal. Mas isso é exatamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade: portanto, uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa (KANT, 2009, p.349).

Portanto, vontade livre é a autonomia da vontade. E a lei moral, é condição da liberdade, que por sua vez é também condição da lei moral. Assim, o imperativo categórico da autonomia como liberdade torna-se de fato, como disse o próprio Kant “o único princípio moral”, que encontra seu princípio no imperativo categórico que comanda essa autonomia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho pretendeu a partir de uma apresentação progressiva dos conceitos que constituem o edifício da moral kantiana, mostrar a intrínseca relação entre eles. Principalmente a relação existente entre o imperativo categórico e a liberdade como autonomia do sujeito.

Percebemos que a moralidade entendida como autonomia da vontade configura posição essencial no pensamento kantiano. Uma vez que só é possível ao homem agir moralmente, quando sua ação tem origem na autonomia, pela formulação e execução de da lei moral pelo próprio sujeito racional. Assim a autonomia da vontade é, portanto, intrínseca a ideia de liberdade que se prova na ação por respeito à lei moral, cuja formulação é dada pelo imperativo categórico.

Por fim, percebemos que cada conceito presente na Fundamentação da Metafísica dos Costumes é importante em uma série de inferências e sucessões. Sempre em vista de se atingir o objetivo do empreendimento proposto pelo autor ainda no prefácio, a saber a busca pelo princípio supremo da moralidade, qual seja, o imperativo categórico e sua formulação da autonomia da vontade.

REFERÊNCIAS

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 353

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução nova com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009, p.501

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Afonso Bertagnoli. São Paulo: Brasil Editora S.A., 2004. DOI: PDF. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/razaopratica.pdf> Acesso em: 1 ago. 2022

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Introdução e Notas de Alexandre F. Morujão. Tradução: Manuela P. Dos Santos, Alexandre F. Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 694 p.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*. Tradução: Arthur Morão. [S. l.]: LusoSofia Press, 2008. DOI: PDF. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf. Acesso em: 1 ago. 2022.