



**V ENCONTRO
DE PESQUISA FAJE**

Filosofia e Teologia no mundo em crise:

**sentido, necessidades e possibilidades
da pesquisa acadêmica**

Imagem: Costurar fendas de outros tempos
Artista: Laura Freitas | @freitaslaurart



**Faculdade Jesuíta
de Filosofia e Teologia**

V ENCONTRO DE PESQUISA

FILOSOFIA E TEOLOGIA NO MUNDO EM CRISE: SENTIDO, NECESSIDADES E POSSIBILIDADES DA PESQUISA ACADÊMICA

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: Patrícia Mara Rodrigues Silva

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 -
CCAUEU)*

Coeditor: Me. Felipe Magalhães Francisco

(Coordenador Adjunto da CCAUEU)

Belo Horizonte - MG | BRASIL

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

E56f Encontro de Pesquisa FAJE (5.: 2023: Belo Horizonte, MG)

Filosofia e Teologia no mundo em crise: sentido, necessidades e possibilidades da pesquisa acadêmica / editor, Geraldo Luiz De Mori; coeditor, Felipe Magalhães Francisco - Belo Horizonte: FAJE, 2023.

128 p.

Annales FAJE, v. 8, n. 5, 2023

ISSN: 2526-0782

1. Filosofia. 2. Teologia. I. Título.

CDU 1+2

Elaborada pela Bibliotecária Zita Mendes Rocha – CRB 6/1697

REALIZAÇÃO

Coordenação Central de Pós-Graduação e Pesquisa da FAJE

Coordenação do PPG de Filosofia da FAJE

Coordenação do PPG de Teologia da FAJE

Coordenação Central de Atividades de Extensão da FAJE

COMISSÃO ORGANIZADORA

Cláudia Maria Rocha de Oliveira

Daniel De Luca

Francisco Chagas de Albuquerque

Geraldo Luiz De Mori

Gisleide Gonçalves de Almeida da Mata

Graziela Bandeira Magalhães

Marília Murta de Almeida

Marlone Pedrosa

Patrícia Mara Rodrigues Silva

COMISSÃO CIENTÍFICA

Alan Ricardo Pereira (FAC)

Fabiano Veliq (PUC Minas)

Fabício Veliq Barbosa (FAJE, PUC Minas)

Felipe Bagli Siqueira (IMTJR Jr.)

Júlio César da Costa Santa Bárbara (F. Católica de Feira de Santana)

Karen de Souza Colares (ISTA)

Luiz Felipe Xavier (UNIFEMM)

Marcone Cerqueira (IFNMG)

Marcus Aurélio Alves Mareano (PUC Minas)

Matheus da Silva Bernardes (PUC Campinas)

Nara Lúcia de Melo Lemos Rela (FAJE)

Valdete Guimarães (ICESPI)

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO 5

2. ARTIGOS

FILOSOFIA

- 1. Jefferson Luis Rodrigues de Farias** 9
As raízes da modernidade e a retomada da metafísica do esse: Lima Vaz propõe Aquino
- 2. Rafael Navarro** 16
Liberdade como fundamento do direito democrático
- 3. Renato Damasceno Neto; Thiago Rocha da Cunha** 26
Metafísica do Esse: anacronismo ou fonte de orientação para a ação humana?
- 4. Roberta Puccini Gontijo** 34
Para que o homem em tempo indigente? Reflexões sobre o lugar da filosofia diante da inteligência artificial
- 5. Vilmar Dal Bó** 40
Indicadores comportamentais de cuidado: parâmetros referenciais para um pacto social de cuidado
- 6. Eduardo Luis Cândido Bezerra** 53
A plenitude da vida: o amor ao próximo. Conceitos em Agostinho e Kierkegaard

TEOLOGIA

- 7. Anderson Silva Barroso** 63
A temática da crise alimentar global em recentes comunicações do Papa Francisco: uma breve análise
- 8. Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira** 72
*O reino de Deus em perspectiva escatológica:
Uma leitura a partir dos textos conclusivos do Concílio Vaticano II*
- 9. Diego Patricio Vera Vélez** 81
Repensar o mistério da encarnação na contemporaneidade
- 10. José F. Castillo Tapia** 87
Diante do fundamentalismo, o outro como resposta
- 11. Leila Maria Orlandi Ribeiro** 95
Trevas e luzes na transmissão da fé no ensino superior
- 12. Paulo Henrique Laurencio dos Santos** 104
O luto de comunidades vitimadas a partir das mulheres: um olhar sobre Brumadinho
- 13. Renato Correia Santos** 112
O papel dos religiosos e religiosas no mundo em crise na perspectiva do Papa Francisco
- 14. Martinho Rennecke** 122
Teologia da libertação e diversidade reconciliada: ave crux, spes única – reino e utopia

APRESENTAÇÃO

O V Encontro de Pesquisa da FAJE, realizado nos dias 9 e 10 de agosto de 2023, teve como tema “*Filosofia e Teologia no mundo em crise: sentido, necessidades e possibilidades da pesquisa acadêmica*”. O tema da “crise”, recorrente na maioria dos discursos contemporâneos, tem sido abordado sob muitos pontos de vista ao longo dos tempos. Na filosofia, a crise sempre foi vista como experiência fundadora da própria razão conceitual, que nasceu e renasce continuamente da “crise” de uma visão de mundo, com suas repercussões na sociedade, na cultura e no *ethos* de um povo, crise que demanda argumentação para ser pensada, com propostas de enfrentamento. Por sua vez, a tradição judaica, que está na origem do cristianismo e da teologia cristã, busca, através da crise, depurar a fé de todo tipo de conformismo com uma visão de mundo que leva ao esquecimento dos rostos através dos quais se revela o “Rosto” da alteridade radical. O profetismo é sua referência, tendo como base um discurso que “denuncia”, por um lado, a substituição do “Deus vivo e verdadeiro, cujo nome é impronunciável”, justamente por não se prestar a manipulações, como aparece nos ídolos; e, por outro lado, o esquecimento ou a exploração dos “preferidos de Deus”: o órfão, a viúva e o estrangeiro, como aparece nas muitas formas de injustiça que sofrem.

Essas duas maneiras de entender a crise não diminuí em nada a gravidade das muitas crises pelas quais tem passado o mundo nos últimos anos, com suas repercussões em todos os países, a partir da particularidade de cada um. A pandemia da Covid-19, que assolou todo o planeta entre 2020-2022, apesar de ter sido controlada, deixou rastros indeléveis nas vidas e nas mentes da maior parte da população mundial, com efeitos ainda sentidos em 2023, sobretudo sobre a saúde mental. O cenário de incertezas que nela se descortinou, se agravou com o aumento da pobreza e o avanço da violência, fortemente presente nas esferas domésticas, educativas e na convivência social. A pandemia revelou ainda a fragilidade do equilíbrio do próprio planeta, que de muitas maneiras tem mostrado que o modo como tem sido explorado economicamente se revela insustentável. Crimes ambientais como os de Mariana e Brumadinho, ou, mais recentemente, o de Maceió, sem contar os efeitos do uso de combustíveis fósseis sobre o clima, com temperaturas extremas, como as que se deram no Brasil no segundo semestre de 2023, apontam para um ponto de não retorno, caso os acordos recentes da COP 28 não tenham efetiva tradução na mudança da matriz energética. A essas crises se acrescentam as de caráter político, com a exacerbação dos conflitos no interior das sociedades, como a vivida no Brasil entre 2016-2022, ou entre países, como as que deram origem à atual guerra entre Rússia e Ucrânia ou entre Israel e os palestinos, ou as guerras “invisibilizadas” pela grande mídia, como as que acontecem na África. Também no interior das religiões e das Igrejas cristãs a crise tem se manifestado, pois muitas delas, ao invés de estarem ao serviço da construção de laços de reconciliação e paz, promovem a polarização, que leva a guerras entre os fiéis da mesma religião ou Igreja ou entre religiões e Igrejas. Como enfrentar todas essas macro-expressões da crise ou às suas infinitas formas de se manifestar no cotidiano da vida das pessoas e sociedades no mundo atual?

O V Encontro de Pesquisa da FAJE se deu ao redor dessa provocativa questão: qual o papel da pesquisa acadêmica diante de um mundo em crise? Como todas as crises, que têm se revelado como “sistêmicas”, por afetarem todas as dimensões da existência humana, com impactos terríveis sobre o meio ambiente, têm sido tomadas em conta pela reflexão filosófica e teológica da FAJE? Até que ponto a pesquisa e a reflexão filosófica e teológica realizadas pela instituição contribuem para encontrar caminhos de enfrentamento da crise, fazendo dela uma “ocasião favorável” para repensar práticas, modos de viver e de visão do mundo?

Como acontece a cada ano, o V Encontro teve uma mesa redonda, duas oficinas e salas de comunicação. Da mesa redonda participaram a Profa. Dra. Maria Beatriz de Almeida Magalhães (UFMG) e o Prof. Me. Joaquim Giovani Mol Guimarães (ex-reitor da PUC Minas). Uma oficina sobre a pesquisa no Portal de Periódicos da CAPES foi animada pela Sra. Vanda Lúcia Abreu Bettio, e outra sobre a escrita acadêmica foi oferecida pela pós-doutoranda Profa. Dra. Verônica Campos. Várias comunicações foram apresentadas, não só de discentes e egressos/as da graduação e pós-graduação da FAJE, mas também de outras instituições acadêmicas, o que muito enriqueceu a reflexão sobre o tema debatido.

O presente número de *Annales FAJE* reúne alguns dos textos enviados pelos que apresentaram comunicações. São 14 textos, 6 com um viés filosófico e 8 com uma perspectiva teológica. Dentre os textos filosóficos, dois dialogam com a proposta de Lima Vaz de uma retomada da metafísica do *esse*, o de Jefferson Luis Rodrigues de Farias, que aborda esse tema a partir da obra *As raízes da modernidade*, do filósofo mineiro, e o de Renato Damasceno Neto e Thiago Rocha da Cunha, que trazem para a discussão do tema questões de bioética. Rafael Navarro, numa reflexão sobre a liberdade como fundamento do direito democrático, põe em diálogo filosofia e direito, numa perspectiva bastante interessante. Por sua vez, Roberta Puccini Gontijo, traz para a discussão a questão da inteligência artificial, e Vilmar Dal Bó, apresenta um estimulante texto sobre uma filosofia do cuidado, num tempo marcado pela crise. Finalizando os textos filosóficos, Eduardo Luiz Cândido Bezerra propõe uma reflexão sobre o amor ao próximo no pensamento de Santo Agostinho e Kierkegaard. Os artigos teológicos também abordam questões diferentes, alguns mais centrados no tema do V Colóquio, a saber o da crise, outros abordam temas mais gerais. Anderson Silva Barroso, apresenta o tema da “crise alimentar” nos discursos do Papa Francisco entre os anos 2021-2023. Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira propõe uma leitura da relação entre reino de Deus e Igreja nos textos do Concílio Vaticano II. Diego Patrício Vera Vélez, retoma a reflexão teológica de Rahner sobre a encarnação. José F. Castillo Tapia busca oferecer alguns elementos para se pensar o fundamentalismo desde o ponto de vista teológico. Leila Maria Orlandi Ribeiro apresenta algumas aproximações entre o pensamento de Libanio sobre as “portas” de entrada e saída da religião ou da Igreja e o ensinamento do Papa Francisco sobre o ensino da teologia em instituições acadêmicas, sobretudo na Constituição apostólica *Veritatis gaudium*. Paulo Henrique Laurencio dos Santos mostra como em Brumadinho as mulheres passaram do luto à luta, refletindo teologicamente sobre esse caminho em diálogo com o teólogo mexicano Carlos Mendoza-Álvares. Renato Correia Santos traz alguns elementos da reflexão do Papa Francisco sobre a vida religiosa num mundo em crise. Martinho Rennecke, enfim, retoma o

pensamento do teólogo metodista Jose Míguez Bonino, perguntando-se se não haveria que buscar, à luz da teologia da “unidade reconciliada”, novas formas de tornar presente e “relevante” na crise presente, a teologia da libertação.

Apesar de muito diversos, o conjunto dos textos oferece uma boa oportunidade para aprofundar o tema da crise. Sua publicação nesse número de *Annales FAJE* visa a difusão da pesquisa realizada na FAJE e nas instituições dos que apresentaram comunicações. Ela se baseia na convicção de que uma das formas de enfrentar a crise é assumi-la de frente, do ponto de vista da reflexão filosófica e teológica, além de difundi-la, para que beneficie a todos/as.

Boa leitura!

FILOSOFIA

As raízes da modernidade e a retomada da metafísica do *esse*: Lima Vaz propõe Aquino

Jefferson Luis Rodrigues de Farias¹

Resumo: O paradigma da subjetividade institui o pensamento moderno como inversão radical da filosofia até a sua época e, portanto, a passagem do regime gnosiológico do *esse* para o regime gnosiológico da representação. Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, as raízes desse movimento de imanentização do pensamento remontam à segunda metade do século XIII, iniciando esse itinerário de negação da metafísica enquanto instância fontal da filosofia, que perdura até os nossos dias. A este desafio da modernidade à razão, o filósofo brasileiro propõe o retorno à Metafísica do *esse* tal como pensada por Tomás de Aquino, numa interpretação que explicita as possibilidades da síntese tomasiana no âmbito gnosiológico. Intentamos neste trabalho a análise do alcance dessa proposta a partir de sua intuição fundamental da necessidade de retorno da metafísica. Para tanto, a leitura crítica de *Raízes da Modernidade*, como modo de explicitação da doutrina tomasiana, apresentará a perspectiva vaziana como uma possibilidade viva de retornar à filosofia sua fonte metafísica e, portanto, como portadora de grande valor para pensar os desafios presentes postos ao estatuto epistemológico da filosofia.

Palavras-chave: Metafísica do *Esse*. Lima Vaz. Tomás de Aquino. Modernidade. Gnosiologia.

INTRODUÇÃO

Em sua obra *Raízes da Modernidade*, o filósofo brasileiro, Henrique Cláudio de Lima Vaz, percorre o itinerário de toda filosofia buscando o ponto de partida para o moderno paradigma da subjetividade. A postura moderna, caracterizada como uma proposta de “inversão radical”, colocou em xeque toda e qualquer tentativa da tradição de tematizar o todo da realidade a partir da unidade originária absoluta, princípio de inteligibilidade e instância fontal da filosofia (cf. OLIVEIRA, 2012). A subjetividade, tornada fundamento da possibilidade de tematizar o mundo, instaurou o regime gnosiológico da representação e criou uma ruptura entre ser e pensar, intransponível para o seu quadro referencial teórico, acabando por suplantando a própria conveniência e necessidade da filosofia.

Desse modo, é posto à filosofia o grande desafio de superar a modernidade, sob pena de não se justificar perante a questão de sua existência. Lima Vaz propõe, assim, um retorno à Metafísica do *Esse*, ao seu regime gnosiológico, como possibilidade de devolver o *Pensar* ao *Ser* e de retornar a filosofia à sua fonte. O último grande itinerário na tradição filosófica da metafísica do *Esse* foi a proposta *tomasiana*, que instaura, segundo Vaz, uma dialética entre o *Esse* absoluto e os *esse* relativos, que dá conta de quebrar a concepção imanentista da gnosiologia da representação ao salvaguardar a transcendência do primeiro. Por isso, Tomás se torna um caminho de retornar à filosofia sua fonte metafísica e superar o paradigma da modernidade. Entretanto, se põe sempre a questão da possibilidade e alcance da retomada dessa tradição, o que tentaremos tratar neste breve trabalho.

1 Graduação em filosofia (UFCE) e mestrando em filosofia na mesma instituição.

1 AS RAÍZES DA MODERNIDADE

Tematizar o todo da realidade é a única forma de se fazer filosofia². A grande questão é a partir de qual fundamento se deve pensar o todo. O pensamento filosófico, desde seu nascimento, procura dispor das realidades plurais partindo da unidade que as origina e, por isso, é o princípio de sua inteligibilidade. Ela sempre foi, portanto, *metafísica*, nascida da *intuição do ser*. Pensar o absoluto para tematizar os relativos: eis o ponto de partida da filosofia explicitado por Parmênides. Nessa esteira, a *segunda navegação*, proposta por Platão, estabelece o impulso grego de subida e elevação do espírito humano ao Logos. O mesmo projeto, mas de modo distinto, operou Aristóteles ao perscrutar os primeiros princípios de inteligibilidade do real, buscando as causas e os pressupostos dos entes, das substâncias, em sua *protofilosofia*.

Desse modo, estabelecidos os dois grandes modos de tematizar o todo, a filosofia pode se construir e elevar-se como mestra das ciências que estão sob a luz natural da razão, tendo a Metafísica por instância fundante e articuladora e chegou ao ápice de seu itinerário no pensamento Tomás de Aquino. Da gnosiologia do *esse*, chegou-se à gnosiologia da representação, gestada já na segunda metade XIII, explicitada pelo escotismo, fortificada pelo nominalismo e que inicia uma espécie de crítica à possibilidade mesma de pensar a realidade e de atracar o pensar no ser.

Passando por pensadores como Descartes, Spinoza e Hume, chega-se então à ruptura entre ser e pensar operada pelo criticismo de Kant, que estabelece a modernidade como um abandono radical do paradigma próprio da filosofia desde seus primórdios. Essa é crítica à filosofia primeira que instaura a revolução copernicana operada pela filosofia transcendental, assumindo que a metafísica não dá conta de provar seus pressupostos. A chamada “morte da metafísica”, que Lima Vaz prefere se referir como seu “retraimento epocal”, realizou o coroamento da subjetividade finita como “*primum logicum et primum ontologicum*”³. Neste sentido, a modernidade apresenta-se como uma inversão radical do pensamento clássico, pois tenta “a construção de um absoluto no interior do próprio devir histórico” (VAZ, 2002, p. 99). A reviravolta antropológica centralizou a subjetividade como única fonte capaz de possibilitar a tematização filosófica, como horizonte da imanência.

Vaz expõe, assim, como a modernidade filosófica trouxe a “passagem decisiva do regime gnosiológico do ser ao regime gnosiológico da representação” (VAZ, 1997, p. 351), fundado na absolutização da representação sobre o ser, o que acaba por fazer do sujeito o princípio último da fundamentação metafísica. Nesses termos, a imanentização se torna o limite da filosofia, o conhecimento humano é seu próprio limite intransponível:

2 A separação escolástica entre o *objeto material* da filosofia, a saber, o todo da realidade, e seu *objeto formal*, a saber, as causas primeiríssimas, explicita a pretensão essencial de dar conta de todo o universo dos entes, como afirma Maritain em: *Elementos de Filosofia I, Introdução Geral à Filosofia*, 4.ed. Rio de Janeiro, Editora Agir, 1956.

3 Primeiro na ordem da inteligibilidade e do ser.

À razão que nasce com Descartes é lançado, pois, o desafio de pensar a existência. Nessa razão, porém, a vertente operacional, que Descartes lhe reconheceu na 4ª parte do Discurso do Método, acaba assumindo a primazia e torna-se instrumento privilegiado da atividade poética do sujeito, tanto na própria construção da ciência quanto na produção de objetos. A primazia da razão operacional decorre necessariamente do postulado noético fundamental de que a razão conhece a realidade na representação da ideia objetiva. Tal é o termo intencional do ato do conhecimento, o *id quod cognoscitur*. O conhecimento da realidade se inscreve, pois, no momento reflexivo da razão, e essa assume a prerrogativa de ser a instituidora originária do universo das razões - das razões - com as quais é edificada a “cidade do homem”. Tal é, no nosso entender, uma das significações profundas do *Cogito* cartesiano e é, igualmente, o desígnio essencial da metafísica da subjetividade que guia invisivelmente, mas eficazmente os destinos da modernidade. Estamos diante, portanto, de uma inversão que opõe diametralmente duas direções do vetor ontológico da razão, se assim é permitido falar. Uma primeira direção aponta para a transcendência absoluta do *Esse*, e foi seguida coerentemente por Tomás de Aquino. A segunda direção aponta para a imanência da representação, e por ela caminha a razão moderna. Ora, a existência, no seu simples ato de existir, é irreduzível aos procedimentos operacionais da razão (LIMA VAZ, 2002, p.102).

A incapacidade moderna de dar conta do existir gera a dramática situação de relevo do irracionalismo, pois que é ela, paradoxalmente, criada pela razão operacional que tomou conta dos ditames do pensamento filosófico, da cultura e dos diversos âmbitos da vida. A grande alternativa a essa situação implicaria um retorno à metafísica do *Esse* como primeiro na ordem da inteligibilidade e do ser como “*primum logicum et primum ontologicum*”, o que, para Lima Vaz, pode dar linhas de resolução para a questão que orienta a filosofia metafísica desde sempre, pois, nesses termos, *esse* e pensar podem coincidir numa unidade absoluta.

1 O RETORNO À METAFÍSICA DO ESSE

O desafio de devolver à filosofia sua fonte metafísica passa pela necessidade de repensar a estrutura mesma da metafísica clássica, já que passa pela inversão moderna. Segundo Vaz, “o caminho de Tomás de Aquino constitui o último grande itinerário gnosiológico rumo às altitudes metafísicas na história do pensamento ocidental”. Desse modo, segundo Manfredo Araújo de Oliveira, a metafísica do *Esse* elaborada por Tomás de Aquino se faz em dois momentos intimamente relacionados, o momento noético, em que o *esse* surge no interior do juízo e se exprime na noção de *esse commune* e o momento propriamente metafísico, que trata da inteligibilidade absoluta do *esse* que, então, passa a ser designado como “*Ipse*

esse subsistens” (OLIVEIRA, 2012, p.182) É desse ponto de vista que Vaz pretende traduzir Aquino como um metafísico capaz de apontar um rumo para o retorno da metafísica do *esse* como fonte da filosofia, superando o imanentismo moderno.

O significado e importância do texto de Lima Vaz se explicita no modo como a própria gnosiologia tomasiana se estrutura, pois que, segundo o filósofo jesuíta, “enquanto absolutamente inteligível, o *esse* (*einai*, *on*) reivindica sua identidade com o intelecto no ato mesmo em que é intuído. Esse e pensar coincidem, portanto, numa unidade absoluta” (VAZ, 2002, p. 151). Essa intuição da metafísica tomásica do *esse* revela-se de um valor inestimável na medida em que pela *via compositionis*, instaura o quadro dialético no qual se pode pensar o *absoluto* que gera a inteligibilidade dos seres finitos:

Ora, essa inteligibilidade radical, não tendo nada que a preceda ou condicione, é afirmada inicialmente como infinita e absoluta. Sendo o primeiro inteligível (*proton noetón*), o *esse* não poderá ser limitado ou relativizado extrinsecamente. A distinção entre o *Esse* absoluto, implícito na inteligibilidade radical do *esse*, e os entes relativos que se manifestam na experiência, está presente no conteúdo da intuição inicial. Os entes finitos e relativos, porém, só são pensáveis a partir do *Esse* infinito e absoluto que permanece imutável na sua plenitude inteligível. Convém, no entanto, distinguir metodologicamente a intuição do *esse* como ato, que dá início ao itinerário metafísico *per viam compositionis*, e a noção de ser como *ens commune* (*on he on*, *ens qua ens*, *ser enquanto ser*), que é a noção primitiva na ordem nocional (De Verit., q. 1, a. 1) e, ao mesmo tempo, termo do procedimento metódico da Metafísica *per viam resolutionis*. O *esse* como ato é intuído na *separatio* judicativa, o *ens commune* como noção é fruto da abstração. (LIMA VAZ, 2002, p.96)

Salvaguardando, assim, o ato de ser como princípio da perfeição ontológica e, portanto, da possibilidade da razão humana atracar na realidade, a metafísica do *esse* resguarda a inteligibilidade do todo da realidade. Aqui, a noção de criação recebe suma importância enquanto relação dialética do *Esse absoluto*, perfeição suma e criador de todas as coisas, e os *esse relativos*, que só podem ser tematizados do modo correto a partir da compreensão de sua relação. Tematizar os entes finitos só é possível na unidade mesma do infinito. Na esteira desse pensamento aparece, então, a noção metafísica de participação como articulação fundamental da metafísica do *esse*, pois que, dependendo o relativo do Absoluto, o finito do Infinito, a criatura do Criador, o *esse* é necessariamente recebido constantemente na manutenção desse próprio ato da Liberdade.

Unindo-se a Rousselot⁴, Vaz afirma ser o cerne da gnosiologia e da metafísica tomasiana a articulação da participação nas ideias divinas. Essa abordagem explora o influxo platônico na filosofia de Aquino como fundamento mesmo da possibilidade do conhecimento humano e do modo como ele ocorre, pelo *actus essendi*. O processo do conhecimento das coisas materiais se mantém em consonância com a doutrina aristotélica, de forma sumária, linha após linha. O que a interpretação proposta por Vaz faz é apontar para a síntese superior que a filosofia do aquinate realiza entre o platonismo e o aristotelismo de seu tempo: um realismo da ideia, ou uma metafísica da ideia⁵ que, pautada sobre a noção de participação abrange e esclarece a instância gnosiológica do sujeito cognoscente e a transcendência do Esse absoluto, fonte dos outros seres e de sua inteligibilidade. Esse é, para fins de explicitação, o fundamento da doutrina da analogia proposta por Tomás e tão célebre entre seus comentadores. A filosofia, assim pode voltar a ser a teoria do Ser em si e em seu todo, retornando a metafísica ao seu lugar de direito como instância fontal do filosofar, nessa alternativa à filosofia da subjetividade como diz:

A alternativa a essa situação exigiria o repensamento do paradigma da metafísica do esse, afirmado como primeiro na ordem da inteligibilidade e do ser (*como primum logicum e primum ontologicum*). Estaríamos aqui em face da injunção de um “retorno à metafísica” e de um novo situar-se diante do horizonte da transcendência objetiva do *esse*. Se admitirmos encontrar na crise do século XIII as primeiras sementes das quais cresceram as raízes da modernidade, não parece temerário pensar que uma tal “volta à metafísica” seja um dos caminhos viáveis para o pensamento filosófico nesse limiar do século XXI (LIMA VAZ, 2002, p.103).

Poder-se-ia, por fim objetar, em que medida essa proposta de resolução, ou superação do paradigma da filosofia moderna, pode ser considerada como suficiente a esse desafio, ou, ainda mais, qual o valor de se retornar ao que hoje, como nunca, é visto como filosofia ultrapassada e infrutífera, arcaica ou já descabida para o nosso tempo. Segundo Oliveira,

Tomás de Aquino e, com ele, Lima Vaz apontam com razão para o caráter absolutamente fundamental da filosofia que se revela, então, como filosofia do ser. Avançar aqui, parafraseando Hegel, significa retornar ao fundamento, ou seja, retornar ao fundamento da “filosofia do ser” e pensar com rigor teórico aquilo que a metafísica tomasiana e vaziana já intuíram e não desenvolveram, uma concepção compreensiva do ser entendido como a dimensão primordial, ou seja, enquanto a conexão de todos os elementos e de todas as confi-

4 Rousselot, Pierre, *A teoria da Inteligência segundo Tomás de Aquino*, 1999, Belo Horizonte: Edições Loyola.

5 Cf. LIMA VAZ, H. C. de, *A Metafísica da Ideia em Tomás de Aquino*, in: *Raízes da Modernidade*, op. cit., p. 223 - 238.

gurações do universo irrestrito do discurso, numa palavra, enquanto a dimensão oniabrangente (2012, p. 22).

Parece, muito mais do que nunca se foi tão necessário voltar a uma metafísica capaz de dar conta de articular a filosofia e devolvê-la a um chão fecundo no qual ela possa criar boas raízes. Retornando à base, a filosofia poderá novamente tematizar a pluralidade das coisas a partir da unidade fundamental do *esse*, essa é a intuição importantíssima de Lima Vaz. Só nessa intuição, já se demonstra a grandeza de sua proposição e a conveniência de se atentar para a superação da postura moderna, além da originalidade e vivacidade de seu tomismo. Partindo disso, o filósofo jesuíta aponta para uma saída da condição axiológica moderna, caracterizada sobretudo pelo *niilismo*.

CONCLUSÃO

A inspiração da hermenêutica vaziana ilumina a pretensão de interpretar o filósofo medieval nas balizas de uma gnosiologia do *esse*, explicitando as noções platônicas, ou neoplatônicas, presentes no seu pensamento e articuladas com o aristotelismo. Essa intuição fundamental não se limita ao nível puramente teórico, mas desemboca numa resolução plausível à dramática situação da cultura ocidental que, pela expulsão da metafísica do âmbito da razão, tornou-se incapaz de dar uma base existencial positiva para o agir humano, o que faz com os seus princípios sejam agora buscados nos mitos do prazer, do consumo e da liberdade absoluta. Isto é faceta do niilismo moderno, que ao relativizar fundamentos axiológicos, não consegue suprimir a ânsia do espírito humano por certezas, fazendo com que se tente cada vez mais suprir na categoria da técnica a falta de fundamentos sólidos.

Desse modo, perscrutar as raízes da modernidade é o único modo de compreender o quadro em que a gnosiologia da representação foi gerada e, portanto, o modo com o qual pode ser superada. Propor Tomás de Aquino como chave para essa superação é certamente uma posição curiosa, mas que tem um valor próprio se bem entendido. A interpretação de Lima Vaz mostra sua força a partir da possibilidade de dar novos ares à filosofia tomasiana e, neste sentido, o coloca entre os tomistas,

Cujo propósito declarado é o de traçar o perfil filosófico de Tomás dentro das coordenadas teóricas do pensamento moderno, traduzindo-se no intento de demonstrar, nas grandes opções temáticas no campo da filosofia, indicações ou antecipações em ordem à solução de problemas levantados a partir da instauração cartesiana de um novo ciclo histórico do filosofar (LIMA VAZ, 2002, p. 249).

O caminho percorrido pela abordagem metodológica do filósofo brasileiro, a partir do retraimento epocal da metafísica, proporciona uma visão panorâmica de todo desenrolar histórico da filosofia e de sua articulação intrínseca nos quadros referenciais teóricos de cada época distinta, demonstrando a necessidade de um retorno da metafísica e das questões adjacentes a ela. Certamente, a força de suas colocações, a agudeza de sua empreitada e a clareza

de sua proposta, coroam a sua obra como um esforço pessoal e autêntico de devolver à filosofia seu lugar de direito frente aos outros empreendimentos teóricos, e reaver sua necessidade e importância. É, assim, um caminho promissor que se abre para aqueles que ainda acreditam na dimensão fundamental do todo e se defrontam com o desafio de pensar a metafísica hoje. Segundo o que diz Oliveira,

Assim se pode dar à metafísica a configuração possível e necessária no contexto teórico em que nos situamos hoje e dessa forma efetivar o traço fundamental da filosofia enquanto teoria compreensiva da realidade enquanto tal, ou seja, enquanto teoria do ser em si mesmo e em seu todo. A metafísica assim entendida tematiza a base de todas as teorias, tanto filosóficas como não filosóficas, uma vez que examina o que é fundamentalmente pressuposto por qualquer trabalho teórico e enquanto tal se revela como absolutamente indispensável para um pensamento crítico e racional. Ela é, como diz Lima Vaz, a proposta teórica de pensar a unidade profunda da realidade em seu todo. O pensamento vigoroso de Lima Vaz, ímpar no contexto brasileiro, significa um passo insuperável nessa direção (OLIVEIRA, 2012, p. 22).

REFERÊNCIAS

- LIMA VAZ, Henrique C. de, *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- LIMA VAZ, Henrique C. de, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- MARITAIN, Jacques, *Elementos de Filosofia I, Introdução Geral à Filosofia*, 4.ed. Rio de Janeiro, Editora Agir, 1956.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo, *A Metafísica Enquanto Instância Fontal da Filosofia no Pensamento de Lima Vaz*, Síntese, Belo Horizonte, v.39, n. 124, 2012.
- ROUSSELOT, Pierre, *A teoria da Inteligência segundo Tomás de Aquino*, Belo Horizonte: Edições Loyola, 1999.

Liberdade como fundamento do direito democrático

Rafael Navarro¹

Resumo: Busca-se neste texto tematizar o conceito de liberdade a fim de estabelecê-lo como fundamento da democracia e compreendê-lo em relação ao conceito de Justiça. Para tanto, é oferecida uma concepção de liberdade social que se estabelece eticamente, diferentemente do conceito de liberdade entendido meramente de forma negativa ou reflexiva e com fundamentação meramente moral. Nesta perspectiva, o conceito de Justiça também deve recorrer a razões Éticas intersubjetivas, estabelecendo-se como uma forma de vida ao invés de ser apenas o produto de um dado procedimento pretensamente imparcial. Recorre-se principalmente às análises de Axel Honneth sobre Liberdade e de Giorgio Agamben sobre o significado de se seguir uma regra.

Palavras-chave: Liberdade. Democracia. Justiça. Agamben. Honneth.

INTRODUÇÃO

A partir da modernidade, há um elemento ético que pode ser invocado como fundamento legitimador de praticamente qualquer argumento no debate público.

Entre todos os valores éticos que intentam vingar na sociedade moderna, e, ao vingar, tornam-se hegemônicos, apenas um deles mostra-se apto a caracterizar o ordenamento institucional da sociedade de modo efetivamente duradouro: a liberdade no sentido da autonomia do indivíduo (HONNETH 2015, p.34).

A potência da liberdade como razão legitimadora é tão grande que até mesmo posições absurdas, como a “liberdade de se expressar nazista”, tentam se valer dela e, apesar de ignorado seu aspecto ético, conseguem gerar eficácia social quando em um contexto de anomia. Assim a possibilidade, propiciada pela liberdade, de a autonomia do indivíduo conferir potência [*dynamis*] ao sistema jurídico constitui a faca democrática de dois gumes que justifica o argumento da perigosa proximidade entre Democracia e Tirania no livro VIII da obra *A República*, de Platão Pois, ao dinamizá-los, a Liberdade restitui o estatuto ontológico da potência aos sistemas sociais que, de outro modo, se concebem apenas em suas efetivas atualidades autoproduzidas. Por isso, buscar-se-á tematizar a liberdade neste texto para que sua hegemonia só possa valer quando apropriada eticamente. Assim, parte-se da premissa na qual se *o Direito possui a finalidade de fundamentar racionalmente o Estado Democrático, então a fundamentação da atividade jurídica deve poder demonstrar a Justiça produzida.*

1 Doutor em Teoria do Direito pela PUC-MG e professor no UNIFEMM. Bolsista FAPEMIG pela FAJE. kendernavarro@gmail.com

1 LIVRE DE QUÊ? LIBERDADE PARA QUÊ? QUAL A LIBERDADE DO DIREITO?

1.1 A declaração com a qual Nozick abre seu *Anarquia, Estado e Utopia* traduz perfeitamente o insight hobbesiano que fundamenta o Direito moderno compreendido como mediação entre vontades antagônicas. Pois, quando no *Leviatã*, é afirmado que “liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos ao movimento)” (HOBBS 2014, p.179), é oferecida uma ideia que define apenas negativamente a autodeterminação individual. Nesta concepção não é permitido ao Estado determinar previamente quais as formas de vida um sujeito pode escolher para si.

A questão passa a ser então a autodeterminação intermediada pela autonomia individual. Uma inferência que parece ser possível na perspectiva hobbesiana é a identidade entre autodeterminação e ser guiado por elementos de sua própria natureza. Contudo, concebida apenas a liberdade em sua esfera negativa, estar livre do Direito significaria que o indivíduo estará abandonado à margem da comunidade se não compartilha de seu Bem Comum. “Em tal ordenamento jurídico [da liberdade negativa], aos sujeitos não é dada a oportunidade de conjuntamente verificar e renovar sua anuência às medidas de Estado, por estarem incluídos no processo de criação e revisão dos princípios jurídicos” (HONNETH 2015, p.55). Desta maneira, ao indivíduo que possua apenas a liberdade negativa só resta a posição de bandido ou abandonado, sendo-lhe negado o status de cidadão. Portanto,

Partir de uma liberdade apenas negativa não permite que os cidadãos do Estado sejam apreendidos como autores e renovadores de seus próprios princípios jurídicos; para isso seria necessário que, na aspiração à liberdade pelo indivíduo, em termos conceituais, se justificasse um ponto de vista adicional e de grau mais elevado que lhe atribuísse um interesse na cooperação com todos os demais (HONNETH 2015, p.55-56).

Por isso, o Direito não pode se resumir a tornar a pessoa livre *do* Estado, antes, da liberdade jurídica é demandado um aspecto positivo tão importante quanto o negativo. Além de livrar as pessoas das imposições da Moral, o Direito tem o dever de deixar o indivíduo livre *para* buscar seu bem apropriado.

Todas as insuficiências reveladas pela ideia de liberdade negativa remetem, em última instância, ao fato de ela cessar antes do limiar legítimo da autodeterminação individual. Para se conceber um tipo de liberdade que contivesse um elemento de autodeterminação seria necessário apreender também o objetivo do agir como um rebento da liberdade: o que o indivíduo realiza quando age “livremente”, poderia ser visto como resultado de uma determinação, que ele próprio realiza para si (HONNETH 2015, p.57).

Logo, o elemento ético que qualifica a liberdade como razão legitimadora da ação social será identificado na regra constitutiva da forma de vida do cidadão. Todavia, “a liberdade negativa é elemento originário e indispensável da autoconcepção moral da modernidade; nela se expressa a ideia de que o indivíduo deve desfrutar do direito de agir sem restrição externa e sem depender de coerção para provar os motivos de ‘seu bel-prazer’ enquanto não violar os mesmos direitos de seus concidadãos” (HONNETH 2015, p.58). E, por isso, a liberdade negativa demanda a compreensão que ela só pode se dar em um âmbito *intersubjetivo*, em uma sociedade que reconheça cada pessoa em sua singularidade mais própria. E, ao mesmo tempo, demanda do indivíduo a responsabilidade decorrente de saber que não se é possível seguir uma regra de modo solipsista e que seguir uma regra implica em impor a si mesmo restrições. Portanto, desfrutar da liberdade negativa só é intitlamento daquela pessoa que reconhece no outro um sócio digno de respeito.

1.2 Ao contrário da liberdade negativa, que só observa a força coercitiva do Direito a fim de estabelecer limites para coerção, observando apenas a vontade mais própria do agente, uma vontade reflexiva se relaciona com a força coercitiva do Direito por meio da tensão entre ações autônomas e heterônomas (HONNETH, 2015). Uma ação heterônoma consiste no agir cujo fim almejado não é estabelecido pelo próprio agente, mas por uma determinação prévia à ação. Já uma ação jurídica autônoma consiste no autor pôr em uso a lei por meio da leitura e, em sua apropriação dela, conceder-lhe eficácia social.

O elemento fundamental da liberdade reflexiva consiste em, enquanto sujeitos racionais, não sermos obrigados por uma lei, mas pela nossa compreensão da lei. Deste modo, a liberdade reflexiva seria aquela na qual a autonomia do sujeito consiste na apropriação de uma regra por uma pessoa. Assim, a heteronomia do Direito, a imposição de modos de conduta por conta de um processo legislativo alheio ao indivíduo, só deve ser observada se puder ser tornada própria, autônoma, pelo autor que é o titular do Direito.

Para a compreensão desta dimensão da liberdade, contudo, é importante observar as mudanças provocadas pela teoria filosófica, que passa a demandar a intersubjetividade e não mais meramente a autonomia subjetiva, como espaço de fundamentação e apropriação de regras.

O que até então devia ser o esforço de um sujeito solitário, autorreferente, passa a ser interpretado mediante uma viragem teórico-linguística, como produto comunicativo dos membros de uma comunidade linguística: o indivíduo se vê forçado por pressuposições que atuam por trás da linguagem, de modo que a si mesmo ele concebe como parte numa conversa em que todos os demais têm de se respeitar como pessoas autônomas (HONETH 2015, p.69).

Deste modo, a possibilidade de autorrealização almejada pela liberdade é, por meio de sua reflexão intersubjetiva, convertida em produto processualmente estabelecido por interlocutores que devem estabelecer fins que não sejam razoavelmente rejeitáveis. Todavia, quando

este produto se vincula ao Direito por meio de uma doutrina Moral que entenda a justiça como resultado de um processo,

a autodeterminação individual é transferida para os graus superiores do ordenamento social, em que é concebida como procedimento de uma formação da vontade comum na qual os cidadãos, em condições iguais, deliberam sobre os princípios de um ordenamento social que lhes pareça ‘justo’ (HONNETH 2015, p.73).

Assim, se desvinculados do conceito de justiça compreendido como uma forma de vida excelente que promove o bem de um outro, os modelos de liberdade reflexiva ainda não indicaram “as condições sociais que possibilitariam o exercício da liberdade em cada caso já como componentes da liberdade” (HONNETH 2015, p.80). Portanto, a liberdade reflexiva apropriada deve poder recorrer à potência institucional produzida pelo Direito em uma democracia. E, por meio da mediação ética entre o autor e sua concepção da regra, responder

qual ontologia e qual ética corresponderão a uma vida que, no uso, se constitui como inseparável de sua forma? A tentativa de responder a essa pergunta exigirá necessariamente um confronto com o paradigma ontológico operativo em cujo quadro a liturgia, por um processo secular, acabou por aprisionar a ética e a política do Ocidente (AGAMBEN 2014, p.147).

Ao relacionar justiça e liberdade é sugerido que seria “essa ampliação institucional do conceito de liberdade que servirá de diretriz a [outro] conceito de liberdade, que é social. Segundo essa concepção, a ideia de liberdade reflexiva não se deixa desdobrar sem incluir as formas institucionais que possibilitam o seu exercício” (HONNETH 2015, p.80).

1.3 Quando desvinculada da Justiça, a liberdade negativa fundamenta um argumento que demanda a ausência total de intervenção externa ao comportamento do sujeito. Neste contexto ao cidadão deve ser dada plena liberdade de agir e falar como desejar, desvinculando-se qualquer responsabilidade jurídica da conduta do indivíduo. Entretanto, uma norma que seja compreendida sem referência com a responsabilidade do agente já não pode ser compreendida como norma. E esta é a situação de anomia que, quando presente, separa Direito e Justiça. Ora, é a responsabilidade de se seguir uma regra que fundamenta a autoridade que produz a eficácia de um ato de fala performativo.

Outra razão para a separação entre Direito e Justiça é a anomalia normativa de se fundamentar a atividade jurídica por meio da liberdade reflexiva referida a uma doutrina Moral excludente. Afinal, se a razão legitimadora da democracia demanda ampliação de participação no debate público, um argumento defendendo a exclusão de um dado grupo da esfera política constitui contradição performativa. Aqui se torna importante pelo menos um comentário sobre o discurso de ódio. Pois, em uma democracia não se deve, por definição, excluir previamente nenhuma razão do *debate* público. Contudo, quem sustenta um discurso

excludente “está comprometido em manter que nenhuma reivindicação de verdade, feita em nome de qualquer uma das tradições em competição, poderia derrotar as reivindicações feitas em nome de suas oponentes” (MACINTYRE 1991, p. 394). E, por ser o discurso de ódio não um argumento, mas um jogo de forças, “algo através da qual energia é transmitida, e não através do qual conclusões são alcançadas” (MACINTYRE 1991, p.395), ele se dá no espaço público de modo razoavelmente rejeitável.

Pois, para aquele que oferece discursos de ódio,

as concepções da verdade, exceto a mais ínfima, parecem ter sido desacreditadas. [Assim, os discursos de ódio estão,] por sua própria posição, excluídos da possibilidade de possuir qualquer conceito de verdade adequado para uma pesquisa racional sistemática. Portanto, a sua não é tanto uma conclusão sobre a verdade, quanto uma exclusão dela, e, dessa forma, do debate racional (MACINTYRE 1991, p.395).

Porque pré-conceitos são identificados pelo contraste, não pela análise, um argumento que não permita o debate partindo de premissas diferentes das suas não possui sequer pretensão democrática. E já que “a multiplicidade de tradições não permite uma multiplicidade de perspectivas entre as quais poderia mover-se” (MACINTYRE 1991, p.394), caberia à multiplicidade de posições a possibilidade de gerar o contraste capaz de destacar pré-conceitos. Deste modo, será razoavelmente rejeitável o argumento que só conseguir pleitear coerência se se partir, estritamente, de suas próprias premissas em detrimento de qualquer outra. Em oposição à resolução de dilemas morais, raciocínios éticos não são silogísticos, mas modais. E, se um bem resultante da liberdade reflexiva anômala for apontado como razão, pode-se esperar que o resultado seja uma patologia social.

2 REGRAS CONSTITUTIVAS DA DEMOCRACIA

2.1 Assume-se a premissa de que o Direito Moderno de base deontológica se dá como uma Patologia Social, uma atividade que gera disfuncionalidade institucional em uma Democracia, ao invés de cumprir sua promessa de melhoria de vida das pessoas. A razão desta característica do Direito é a anomalia normativa de se tratar questões Éticas como meros dilemas morais. Questões Éticas sendo concebidas como a questão de se viver segundo regras. E sendo o estado civil a relação interdependente entre as esferas política e jurídica, pode-se assumir que a relação é essencialmente normativa, produzida por regras constitutivas. É decisivo que no estado civil esteja em questão uma vida comum e o papel das regras deve se situar nesse contexto.

Quando se propõe o estado civil como um conjunto de regras constitutivas, não se deve esquecer-se da observação de Wittgenstein segundo a qual não é possível seguir uma regra de maneira privada, porque o fato de referir-se a uma regra implica necessariamente uma comunidade e um uso habitual. Também para o potencial cidadão vale o princípio segundo o qual

não é possível que um só homem tenha seguido uma regra uma só vez. Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são hábitos (usos, instituições). Além disso, a “ação pratica que é valorar não pode ser simplesmente a mesma ação que é valorada. [...] tratar uma ação como correta não pode ser identificada com a própria produção da ação” (BRANDON, 1994, p.33).

Assim, é impossível seguir uma regra de modo solipsista e a alterando a cada vez. Seguir uma regra consiste em estabelecer critérios para que outro sujeito possa entender sua ação ao se referir à regra em questão. Deste modo, seguir uma regra é uma atividade realizada intersubjetivamente. Um indivíduo que não reconheça a alteridade das demais subjetividades em meio às quais está, corrompe a realidade ao reduzi-la às suas próprias projeções.

E sem uma alteridade a reconhecê-la, uma subjetividade é incapaz de determinar uma identidade a si mesma e, portanto, se constituir enquanto subjetividade que atua no mundo. Pois não é tanto a vida comum que nasce da regra, mas a regra que nasce da vida comum e em seu nascimento dá forma a ela. Não é meramente da concessão do direito natural que nasce o estado civil, mas a vida no estado civil que dá forma ao agir como guiado por uma só mente [*una veluti mente*]. Aliás,

a própria ideia de uma regra constitutiva implica que venha a ser neutralizada a representação corrente segundo a qual o problema da regra consistiria simplesmente na aplicação de um princípio geral a um caso particular, ou seja, segundo o modelo kantiano do juízo determinante, numa operação meramente lógica. O projeto cenobítico [da vida comum], deslocando o problema ético do plano da relação entre norma e ação para o da forma de vida, parece pôr novamente em questão as próprias dicotomias entre regra e vida, universal e particular, necessidade e liberdade, pelos quais estamos habituados a compreender a ética (AGAMBEN, 2011, p.79).

Propõe-se que dilemas são decorrentes do estreitamento de uma doutrina Moral. Todavia, se a questão sobre a melhor maneira de se seguir uma regra for proposta pela Ética, então não há possibilidade de dilema. Existem dilemas Morais, mas *questões* Éticas. Pois uma *Comunidade* se vincula por conta dos valores morais compartilhados entre os membros do grupo e a moral de um grupo já oferece de antemão a resposta sobre o que é a coisa certa a se fazer. Mas em uma *Sociedade* não há a necessidade do endosso universal de valores morais, entre sócios é suficiente o respeito ético pelo que não é razoavelmente rejeitável.

Enquanto conjunto totalizante de regras constitutivas, o Direito determina a normatividade do estado civil como questão ética, sem eliminar a possibilidade de se cometer um erro na regra e retornar ao âmbito do estado natural. As regras constitutivas “não prescrevem um ato determinado nem regulam um estado de coisas preexistente, mas fazem elas mesmas existirem aquele ato ou estado de coisas” (AGAMBEN 2014, p. 78). Assim, fazer parte de uma sociedade constitui uma forma de vida democrática vinculada ao Direito. “Uma forma

de vida seria, por conseguinte, o conjunto de regras constitutivas que a definem. [Mas] não se poderia dizer antes, e com a mesma verdade, que é a forma de vida [do cidadão] que cria suas regras?” (AGAMBEN 2014, p. 79).

O Direito, portanto, converte comunidades em uma sociedade exatamente ao conferir à diversidade fragmentada de projetos de vida individuais uma forma democrática. Só uma vida que participe da ideia de liberdade e que livremente determine seu bem mais próprio pode ser qualificada como democrática. “Não se trata tanto de aplicar uma forma (ou uma norma) à vida, mas de *vivere* de acordo com aquela forma, ou seja, de uma vida que, no ato de a seguir, ela própria se torna forma, coincide com ela” (AGAMBEN 2014, p. 105).

3 O DIREITO DE SEGUIR A REGRA CONSTITUTIVA DE SUA PRÓPRIA FORMA DE VIDA.

O uso democrático de direitos é algo alcançável quando um indivíduo possa confiar que o Direito, não a guerra, pode corrigir uma situação socialmente injusta na qual se encontre. Pois direitos não são algo que se possua, mas algo que se usa. Porque quando reduzidos a predicados do cidadão, direitos são passíveis de serem negados a qualquer pessoa que seja tida como não digna destes direitos pelo vicário estatal (AGAMBEN, 2004, 2010). Todavia, entendidos como elemento de uso, direitos se instituem como o meio de atuação do sujeito na vida democrática, ao invés de apenas um resultado almejado que não se concretiza na vida social.

O uso de direitos, enquanto base de um Estado *democrático*, demanda que o Direito seja fundamentado na Liberdade, ao invés de Lei e Ordem. Liberdade é um termo plurívoco com uma multitude de teorias que buscam conceituá-la. Entretanto, não há embaraço em acomodar várias características distintas dentro da ideia de liberdade democrática, focando respectivamente em capacidade, falta de dependência e falta de interferência como elementos constitutivos do uso de direitos. Afinal, a variedade de concepções sobre o bem é uma marca da liberdade humana, não de erro.

Seguir uma regra é livremente pô-la em uso. A letra do texto normativo não é capaz de oferecer as bases para inferências materiais fortes. Por isso uma regra “não pode ter a forma da lei, mas, como *regula*, aproxima-se da própria forma da vida, que guia e orienta (“regula dicta quod recte ducit” diz uma etimologia de Isidoro)” (AGAMBEN, 2014, p. 57). A demanda de pôr a regra em uso *livremente* reconhece a premissa de sermos obrigados não por regras, mas pela nossa concepção das regras.

Assim, podemos seguir a concepção de uma regra livremente, questionando incoerências que tal sujeição possa produzir em determinados casos concretos, ou nos comportar segundo uma doutrina moral que requer que a lei não seja questionada. Neste segundo se ignoraria que uma vida que se instituir em sua integralidade na forma de uma lei já não será verdadeiramente vida (AGAMBEN, 2014, p. 37). Seguir uma regra eticamente só é possível como forma de vida e

Diante da soberania estatal, que só pode afirmar-se separando em cada âmbito a vida nua da sua forma, eles [intelectualidade e pensamento] são a potência que incessantemente liga a vida à sua forma ou que impede que se dissocie dela [...] E é esse pensamento, essa forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao “homem” e ao “cidadão”, que a vestem provisoriamente e a representam com os seus “direitos”, deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem (AGAMBEM 2015a, p.20-21).

E para o uso da liberdade em uma Democracia é de vital importância que a pessoa possa se dedicar à busca de um bem apropriado. A determinação deste bem certamente variará de acordo com cada pessoa, mas a capacidade para realizar a busca é um elemento necessário. Na compreensão que proponho de uma questão ética, os meios possíveis de serem empregados constituem a premissa da qual a responsabilidade ética se origina. Com isso, a forma de vida do agente em questão condiciona como ele pode, excelentemente, influenciar em uma dada situação. Conhecer as próprias capacidades permite aplicá-las a situações nas quais elas causarão maior benefício.

Com isso quero dizer que a responsabilidade do sujeito ético não é absoluta. Ela é sempre relativa às capacidades do agente e é a assimetria de capacidades que vincula normativamente um agente à supressão da injustiça. Portanto, estar livre de necessidades pode antagonizar ser livre para buscar projetos políticos, como o exemplo das greves de fome para fins políticos de Gandhi nos mostra. Afinal, um indivíduo tem pouco uso para uma noção de bem-estar que se abstém de considerações éticas. Isto porque algo essencial para nós, nomeadamente ser livre, nos dá licença para evitar o que é essencial. Sem sapiência não haveria como determinarmos o bem a ser buscado e se não se sabe para onde se vai, nenhum caminho pode levar ao destino, pelo que a liberdade se constituiria em forma vazia e sem sentido. Pois a inteligência prática é a mente a serviço de nosso desejo que o *ser seja outro*, que nós mesmos sejamos outros. E a possibilidade de sermos sempre melhores do que nós somos - logo sermos outros que somos agora - é o caráter constitutivo da liberdade.

Assim, para o sujeito social,

quanto mais forte for a impressão de que seus objetivos são apoiados e mesmo assumidos por aqueles com quem tem uma interação frequente, mais propensos estarão a perceber seu ambiente como espaço de expansão de sua própria personalidade. Para seres dependentes de interações com seus iguais, a experiência de tal interação não coercitiva entre a pessoa e seu ambiente intersubjetivo representa o padrão de toda a liberdade individual (HONNETH 2015, p. 115).

A liberdade social constitui a capacidade de o indivíduo se determinar como uma subjetividade. Pois um indivíduo é definido como a parte mínima de um dado conjunto e, portanto, mesmo alguém que apenas componha uma massa populacional sem voz ativa poderá

ser tomado como indivíduo. Entretanto, uma subjetividade só pode se constituir pelo posicionamento enquanto sujeito e ator social. Deste modo, se o Direito e a Política direcionam sua atenção somente ao efetivo bem-estar e às perlocuções geradas pela agência efetiva, a liberdade inerente à subjetividade é suprimida e os sujeitos se reduzem a meros indivíduos, números em um dado populacional. Porém se a importância das vidas humanas reside não meramente em nosso padrão de vida e atenção a necessidades, mas também na liberdade da qual gozamos, então a ideia da promoção de bem-estar social deve ser reformulada de acordo.

CONCLUSÃO

O argumento proposto trata o Direito como fonte de eficácia social à qual um sujeito pode recorrer, em detrimento da violência, para se corrigir uma injustiça. O recurso ao Direito demanda, portanto, razões, o que somente uma subjetividade é capaz de oferecer. Afinal, é ao se assumir a posição de sujeito que se dá vida a uma linguagem. Deste modo, pelo Direito um *sujeito* pode reivindicar viver de certa forma em uma democracia. “Viver de acordo com uma forma implica, sem dúvida, segundo um significado frequente do termo *forma* no latim medieval, uma relação exemplar com outros e, mesmo assim, não é simplesmente sinônimo de *exemplum*” (AGAMBEN 2014, p. 110). É importante que uma forma de vida não seja meramente um *exemplum*. Pois, um *exemplum* está mais próximo de uma pretensa solução de um dilema moral do que uma proposta para vida ética.

Mas é decisivo que a forma de vida não coincida nem com um sistema normativo nem com um *corpus* de doutrinas. Ela é um terceiro entre a doutrina e a lei, entre a regra e o dogma, e é só a partir da consciência dessa especificidade que sua definição poderá tornar-se possível (AGAMBEN, 2014, p. 109).

No contexto de um Direito democrático, este terceiro se manifesta na liberdade que nos condiciona à *compreensão* de uma regra. Pois a apropriação da regra, produto desta compreensão, se dá como efetivação de uma vida em comum. “O sintagma franciscano *regula et vitae* não significa uma confusão entre regra e vida, mas a neutralização e a transformação de ambas numa *forma-de-vida*” (AGAMBEN, 2014, p. 113). Aqui se mira na vida refletida que vale a pena ser vivida e que se dá como exercício da liberdade social. Pois, a própria formação da subjetividade demanda a vida em comum com outras subjetividades que sejam reconhecidas enquanto pessoas e não somente como indivíduos.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer*, II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima Pobreza*. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2015a.

BRANDON, Robert B. *Making it Explicit Reasoning, Representing & Discursive Commitment*. Cambridge: Havard University Press, 1998.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HONNETH, Axel. *O Direito da Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

NOZICK, Robert. *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books, 1974.

Metafísica do *Esse*: Anacronismo ou fonte de orientação para a ação humana?

Renato Damasceno Neto¹

Thiago Rocha da Cunha²

Resumo: O objetivo deste trabalho é responder, Metafísica do *Esse*: anacronismo ou fonte de orientação para a ação humana? O ambiente de nova era geológica, em que somos “agentes geológicos”, e seus impactos ecossistêmicos; o neo-extrativismo mineral na América Latina, especialmente, em Minas Gerais – Brasil; revelam a presença da ação humana na tensão dialética de destruição e salvação. A Bioética Crítica Latino-americana apresenta-se com fundamentação teórica capaz de descrever, analisar e prescrever ações de prevenção, defesa e promoção da Vida. Em diálogo com essa Escola da Bioética o pensamento crítico de Arturo Escobar, reconhece a necessidade de deslocamento epistêmico de saída da modernidade e do antropocentrismo nas resistências aos conflitos da região. Para compreender esse movimento, buscamos as raízes da modernidade e as suas repercussões nas ações da pessoa humana. A complexidade da crise emana a urgência de novo *ethos* humano, que realize uma “migração civilizatória”. Para isso, destacam-se três caminhos para a ação humana com primazia: da ontologia, da ética, da Metafísica do *Esse*. Após analisar convergências e diferenças dos referenciais pesquisados e apontar qualidades e riscos nos três caminhos, concluímos que a Metafísica do *Esse* não é anacronismo, mas fonte originária de orientação para a ação humana.

Palavras-chave: Metafísica. Ação humana. Modernidade. Bioética. Pessoa humana.

INTRODUÇÃO

Os tempos contemporâneos são paradoxais. Se por um lado, desenvolvemos arrojadas tecnologias, melhoramos nossa capacidade de comunicação e dispomos de recursos inimagináveis; por outro, como mostra Boff, “o sintoma mais doloroso, já constatado há décadas por sérios analistas e pensadores contemporâneos, é um difuso mal-estar da civilização” (BOFF, 2013, p. 18). Assim, ainda segundo o mesmo autor, “inegavelmente vivemos uma crise dos fundamentos que sustentam nossa forma de habitar e organizar o planeta Terra e de tratar os bens e serviços da natureza” (BOFF, 2017, p. 213). Os cientistas indicam que vivemos em nova era geológica, sucessora do Holoceno, e a nomeiam e determinam o seu início. Crutzen & Stoermer (2000) a chamaram de Antropoceno, com início no século XVIII; Patel & Moore anteciparam o seu início para o século XV e a denominaram de Capitaloceno; por sua vez, ao destacar o extrativismo mineral colonial das Américas, Aráoz (2022) optou por chamá-la de Mineraloceno. Assim, a Humanidade, a Terra e os Ecossistemas atravessam um cenário

1 Graduação em Engenharia e Psicologia. Pesquisador do Grupo de Pesquisa CNPq/PUCPR: Bioética, Saúde Pública Global e Direitos Humanos. renatodamascenonetto@gmail.com

2 Doutor em Bioética. Programa de Pós-Graduação em Bioética da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. caixadothiago@gmail.com

universal de questões geopolíticas, que produzem vulnerabilidades e aumentam o risco das falhas. Por conseguinte, encontramos-nos em um mundo frágil e de transformações, no qual somos, segundo Chakrabarty (2009) “agentes geológicos”, e para enfrentar a crise é necessária uma “migração civilizatória” (LANDER, 2017, ARÁOZ, 2015, ESCOBAR, (2017).

No Brasil, em Minas Gerais, o neo-extrativismo da mineração é denunciado por Laschefki (2021), que compara as estruturas dos sistemas ambientais tanto governamentais quanto empresariais com o coronelismo da República Velha (1889-1930). Para o autor, a almejada justiça ambiental fica comprometida, pois ela desafia uma visão hegemônica de desenvolvimento e crescimento econômico. Por sua vez, Zhouri (2019) adverte que os efeitos dos crimes corporativos socioambientais vão muito além do momento agudo da sua ocorrência e são frutos de processos políticos, institucionais e econômicos. Para a antropóloga, as legislações afrouxadas, os controles desconstruídos e a submissão às premissas do lucro têm aumentado os crimes corporativos socioambientais e diminuído o intervalo de tempo entre eles³.

Neste contexto de crise, em que emerge a pergunta “o que deu errado? (ROITMAN, 2016)” e a ação humana é interpelada a tomar decisões, apresenta-se a Bioética, que surgiu em 1970, quando Potter (2016), ao reconhecer a necessidade da incorporação da ética às pesquisas científicas, estabeleceu o neologismo “Bioética”, cujo objeto é a prevenção, a defesa e a promoção da vida humana, não humana e da Terra. Contudo, em razão da amplitude desta área de conhecimento, em que *o ser humano* é agente e/ou paciente moral, ela se desdobrou em “Bioéticas”, com fundamentações teóricas robustas capazes de descrever, analisar e prescrever ações interventivas para situações de conflitos éticos e morais. A partir de 1990, a Bioética chegou à América Latina e em sua inculturação, por estar intimamente relacionada com as questões políticas da região, se desdobrou em várias Escolas, entre as quais se destaca a Bioética Crítica Latino-americana (LORENZO, 2012; CUNHA, 2014; CUNHA & LORENZO, 2014). Em diálogo com esta Escola da Bioética, o Pensamento Crítico Latino-americano (PCL), por meio de Escobar (2017), oferece contribuições profundas para os movimentos de resistências, ao reconhecer a necessidade de fazer um giro de saída da modernidade; renovar as suas categorias epistemológicas; vencer o eclipse dos saberes e conhecimentos das comunidades, sustentados na autonomia, na comunidade, na territorialidade; e sintonizar com as dinâmicas da Terra. Desta forma, o autor afirma ser imprescindível: revitalizar o “pensamento da esquerda”; agregá-lo com o “pensamento de/ou de baixo”; e enlaçá-lo com a vertente do “pensamento da Terra”. O antropólogo colombiano destaca que “o humano “pós-humano”, aquele “humano” que emerge do final do antropocentrismo terá que aprender de novo a existir como ser vivo em comunidades de humanos e não-humanos no único mundo que verdadeiramente compartilhamos que é o planeta” (ESCOBAR, 2017, p. 65-66. Assim, abrem-se os caminhos à reflexão filosófica para encontrar as raízes da modernidade, compreender o antropocentrismo e a pessoa humana.

3 Desastres da mineração em Minas Gerais: Fernandinho-1986, Rio Verde-2001, Rio Pomba-2007, Herculano-2014, Mariana-2015, Brumadinho-2019. (ZHOURI, 2019)

2 COMPREENSÃO DA PESSOA HUMANA E AS RAÍZES DA MODERNIDADE

O filósofo Lima Vaz (2020) destaca as categorias constitutivas do ser humano: categorias estruturais do *corpo próprio*, do *psiquismo* e do *espírito*; categorias relacionais da *objetividade*, da *intersubjetividade* e da *transcendência* e categorias de unidade da *realização* e da *pessoa*. O autor afirma que cada categoria deve ser compreendida por si só. Entretanto, ela não se esgota em si mesma, pois, segundo o filósofo mineiro, uma categoria é *suprassumida* por outra, ao se desejar “níveis sempre mais profundos de integração da unidade do sujeito, até que se atinja o nível primeiro da essência ou do sujeito como unidade ou como pessoa” (LIMA VAZ, 2020, p. 142). Para o filósofo a passagem do *dado* à *expressão* se dá por meio dos *atos humanos*, no fazer pelo trabalho, no agir (práxis) ético-político e pela orientação do contemplar, em busca do sentido da vida. Assim, continua o autor, “ao termo da demonstração que estabeleceu a unidade estrutural do homem coroada pela categoria do espírito, a vida *segundo o espírito* manifesta-se como a vida propriamente humana” (VAZ, 2020, p. 203). Desta forma, a categoria do *espírito* possui na inteligência (razão) e na liberdade (vontade) duas ressonâncias da Verdade e do Bem, essências do Espírito Absoluto.

Por sua vez, em *Raízes da Modernidade*, o filósofo mineiro assevera que foi no século XIII que “fez-se presente a primeira e mais rigorosa forma de um pensamento da *existência*, na metafísica do *Esse* (existir) de Tomás de Aquino. Foi nos sulcos teóricos abertos por essa metafísica que começaram a abrolhar as primeiras raízes da modernidade” (VAZ, 2002, p. 73). O primeiro ponto de origem, continua o autor, se localiza no século XIII, com as confluências dos pensamentos neoplatônicos, a assimilação de correntes aristotélicas e a influência bíblico-cristã com ponto de chegada na Metafísica do *Esse*; daí instaura-se nova origem em decorrência das rejeições a essa Metafísica e nova chegada no século XVII, com a Metafísica da subjetividade. Quanto à fenomenologia da modernidade, diz Lima Vaz, “assistimos ao irresistível e irreversível processo de modalização do tempo centrado no privilégio do *presente*” (VAZ, 2002, p.14). Assim, o incompreendido passado é um peso inerte da tradição e o rejeitado futuro é um indecifrável enigma, com repercussões que se manifestam na *objetividade* pela prevalência da razão técnica; na *intersubjetividade* pela autonomia; na *Transcendência* pela autotranscendência. Em relação à axiologia da modernidade, o autor aponta o paradigma hermenêutico clássico da *ruptura*, demarcado por uma *linha de ruptura*, que separa o novo do antigo. Metodologicamente, o filósofo percorre dois caminhos (Quadro 1) da Metafísica do *Esse*, que para Tomás de Aquino coexistem: o primeiro de forma ascendente; e o segundo descendente. Lima Vaz indica que em cada tópico “procuraremos mostrar o aparecimento de uma primeira raiz daqueles que serão os grandes temas e problemas da modernidade” (VAZ, 2002, p. 93).

Quadro 1 – Caminhos da Metafísica

ASCENDENTE (Do simples ao complexo)		DESCENDENTE (Do complexo ao simples)	
Metafísica do <i>esse</i> na esfera do <i>Esse absoluto</i>		Metafísica do <i>esse</i> na esfera do <i>ente</i> relativo	
TÓPICO	RAIZ DA MODERNIDADE	TÓPICO	RAIZ DA MODERNIDADE
Esse absoluto e esse relativo	Prescindir de um Esse absoluto Surge diversas racionalidades Prevalência da razão operacional	O problema da criação	Filosofia racionalista e do correspondente modelo mecanicista na ciência.
Ideia e Existência	Surgimento do paradigma fundamental da modernidade <i>metafísica da subjetividade</i>	Essência e Existência	Autonomia e sentido em si mesmo – antropocentrismo – identidade do homem moderno
Transcendência e Transcendental	Sujeito transcendental moderno	Ser e Participação	Substituição da metafísica pela racionalidade matemática Especializações – Fragmentações Racionalidades sem vetor resultante (incapacidade de valorar - econômico)
A Liberdade e o Absoluto	Metafísica da liberdade - antropocentrismo	Ordem e Finalidade	Negação da ordem e finalidade O abismo do mal

Fonte: Elaboração dos autores

Assim, o autor assinala que a partir de Robert Kilwardby (1215-1279) e Duns Scot (1308), em contraposição ao pensamento de Tomás de Aquino de coexistência dos dois caminhos (fé e razão), há uma inversão da participação vertical que cede lugar para a participação horizontal. Desta forma, o filósofo mineiro adverte que “essa iniciativa teórica, inocente na aparência, teve, na verdade, as mais profundas consequências na evolução que deveria conduzir aos tempos modernos” (VAZ, 2002, p.188).

Referindo-se à modernidade, o autor conclui que suas raízes foram lançadas em terrenos mais profundos que “[...] o da simples descrição fenomenológica, ou mesmo o de uma hermenêutica axiológica. Essas raízes, acreditamos, são raízes metafísicas” (VAZ, 2002, p.220). Por fim, o autor apresenta que a metafísica moderna da *subjetividade* transformou o “*ser dado*” em “*ser interpretado*”, passando de uma “realidade *natural* à condição de objeto” e afirma que “o objeto não se contempla, mas se utiliza. Eis aí a enorme novidade que caracteriza o *ethos* cultural da modernidade (VAZ, 2002, p. 217-218)”.

Assim, após as reflexões filosóficas e diante da complexidade e da urgência de soluções para a crise contemporânea conforma-se a premência da construção de novo *ethos* humano, que possibilite uma virada civilizatória.

3 NOVO *ETHOS*⁴ HUMANO

Ao delinear um novo *ethos* humano, Boff prescreve “uma nova convivência entre os humanos com os demais seres da comunidade biótica, planetária e cósmica” (BOFF, 2013, p. 31) e afirma “Não *temos* cuidado. *Somos* cuidado (BOFF, 2013, p. 100). Desta forma, o autor qualifica o Cuidado e a Ação de Cuidar como o Amor e o Ato de Amar, e destaca como atributos do Cuidado: o amor como fenômeno relacional; a regra de ouro da justa medida; a

4 *Ethos* – Em grego significa a toca do animal ou a casa humana; conjunto de princípios que regem, transculturalmente, o comportamento humano para que seja realmente humano no sentido de ser consciente, livre e responsável; o *ethos* constrói pessoal e socialmente o habitat humano. (BOFF, 2013, p. 232)

ternura vital; a carícia essencial; a cordialidade fundamental; a convivialidade necessária e a compaixão radical. Diz o autor que, através do Cuidado, as dimensões do Céu (transcendência) e as dimensões da Terra (imanência) buscam o seu equilíbrio e coexistência. Libanio cita Leonardo Boff e reafirma que “Entre a pura imanência e a Transcendência alienante, existe a transparência. L. Boff desenvolveu de longa data tal temática e a tem retomado com frequência. Na imanência, e não fora dela, transparece a Transcendência” (LIBANIO, 2008, p. 232).

O filósofo espanhol Cabada Castro encontra, no amor, a raiz que sustenta todo processo humano. A partir de uma análise multidisciplinar, ele coordena os dados analíticos das experiências psicológicas, antropológicas e etológicas com a reflexão filosófica. Ele destaca na obra filosófica de E. Lévinas um significado profundo, e aponta as diferenças de origem da ação amorosa nos pensamentos de Santo Agostinho e do filósofo franco-judaico e, por consequência, as primazias da metafísica e da ética, respectivamente (cf. CASTRO, 1998, p. 391-392). Ao concluir o seu discurso sobre o amor, Cabada Castro diz: “Se é verdade, além do mais, que – segundo o refrão – “amor são atos e não boas intenções, deixemos agora estas e vamos àqueles. Pois, definitivamente o que importa é – ao estilo do dito agostiniano – “guardar o amor” (CASTRO, 1998, p. 413).

Por sua vez, os escritos do Papa Francisco, se por um lado não são elaborações que seguem os rigores científicos, por outro, são inegáveis a lucidez e a contemporaneidade de seus pensamentos. O líder religioso, sem abandonar suas convicções de fé cristã, traz luzes, de maneira singular e clara, que iluminam a todos que se dedicam a fazer o bem para a humanidade. Na *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco indicou o modelo do poliedro para as ações das comunidades (EG 236). Mais tarde, na *Encíclica Fratelli Tutti*, o pontífice retoma o modelo, aprofunda o seu pensamento e enfatiza “[...]. Como precisa a nossa família humana de aprender a viver conjuntamente em harmonia e paz, sem necessidade de sermos todos iguais!” (FT 100). Assim, o Papa Francisco conclama a humanidade à fraternidade e à amizade social, e aponta caminhos de uma práxis sustentada em valores éticos e no amor fraterno. Recorrendo a São Tomás de Aquino, o Papa Francisco explana a dinâmica do amor que emerge “a partir da intimidade de cada coração, o amor cria vínculos e amplia a existência, quando arranca a pessoa de si mesma para o outro” (FT 88). Ao ressaltar a dimensão universal do amor e a sua exigência, o Papa Francisco elucida que “Enfim, o amor coloca-nos em tensão para a comunhão universal [...] o amor exige uma progressiva abertura, maior capacidade de acolher os outros, numa aventura sem fim, que faz convergir todas as periferias rumo a um sentido pleno de mútua pertença” (FT 95). Na *Encíclica Laudato Si'*, o Papa Francisco propõe uma Ecologia Integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais, uma vez que “tudo está intimamente relacionado e que os problemas atuais requerem um olhar que tenha em conta todos os aspectos da crise mundial” (LS 137). Ao delinear a Ecologia Integral, o Papa destaca a necessidade de diálogo sobre o meio ambiente: nas políticas internacional, nacionais e locais; na transparência dos processos decisórios; na política e economia para plenitude humana e destaca a importância do diálogo entre religiões e ciências.

4 CONVERGÊNCIAS E DIFERENÇAS EPISTEMOLÓGICAS DOS REFERENCIAIS TEÓRICOS

Os referenciais pesquisados possuem suas circunscrições epistemológicas e fundamentações teóricas. Em especial, a Bioética Crítica Latino-americana tem a origem de sua fundamentação teórica na Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Entretanto, a escola europeia mostrou-se insuficiente para a realidade da América Latina. Destarte, esta Escola da Bioética tem buscado incorporar no seu *corpus* teórico os estudos sobre o Mineraloceno e os Estudos de Colonialidade, que denunciam e rejeitam as visões do universalismo dominador eurocêntrico de supremacia étnica e racista, buscam o reconhecimento da diversidade de etnias, raças e gênero, bem como o resgate de corpos e territórios subalternizados dos povos originários e das comunidades afrodescendentes. Nesses aspectos, há muitas convergências entre os referenciais críticos, principalmente, com os pensamentos do Papa Francisco, que conclama a humanidade ao diálogo, à comunhão fraterna, à unidade nas diversidades (modelo do poliedro), à construção de um mundo aberto em favor dos pobres, excluídos e descartáveis em contraposição a um mundo fechado, injusto e desigual.

Ademais, é relevante ressaltar que a rejeição da Metafísica do *Esse* de Tomás de Aquino, de contexto eurocêntrico com perspectivas filosóficas bíblico-cristãs, propiciou o desenvolvimento ontoteológico, que esteve presente em processos político-religiosos de conquista e dominação com expropriação de corpos e territórios na colonização das Américas. Assim, em razão de sua origem e de suas fontes, a Metafísica tomásica está em contraposição com os estudos críticos latino-americanos-americanos. Contudo, poderíamos pensar que há uma aproximação entre estes referenciais, pois, ambos, de alguma forma, se relacionam com os efeitos devastadores da colonização? A resposta à pergunta demanda aprofundar nas pesquisas das relações entre a Metafísica do *Esse* e a sua rejeição com a ontoteologia vigente na colonização.

Todavia, a diferença entre os referenciais pesquisados se encontra na fonte de orientação da ação humana. Enquanto para os referenciais críticos ela se encontra na primazia da ética, para os outros ela se encontra na primazia do Amor (Ágape). Para estes, inclusive na Metafísica do *Esse*, o Amor é categoria não universalista, mas universal, não é autopoiético, é gratuitamente doado e se acolhido precede e conforma a ética na ação humana. Entretanto, todos os referenciais convergem quanto à manifestação do acolhimento à pluralidade de etnias/raças/culturas, a resistência aos estados de vulneração e a defesa dos corpos vulnerados, que se encontram feridos, estigmatizados e excluídos. Portanto, pensamos que os referenciais pesquisados não são excludentes, pelo contrário, são complementares. Desta forma, por que **não considerar a Metafísica do *Esse* a Metafísica do Amor (Ágape)**, na realidade da América Latina como ampliação das perspectivas críticas para a ação humana?

CONCLUSÃO

O contexto contemporâneo é altamente complexo e grave, pois a ação humana, em tensão dialética entre destruição e salvação, trouxe-nos a impactos geográficos, sociais e ambientais globais e locais. Neste momento, é consenso entre vários cientistas a urgência de uma

virada civilizatória e a necessidade de construir novo *ethos* humano. Para isso, três caminhos se apresentam como de fonte de orientação da ação humana. Cada um com qualidades e riscos.

O primeiro caminho tem a primazia da ontologia e apresenta-se como natural, pois é o que vivenciamos na atualidade. Sua imaginável qualidade é que ele poderá nos aproximar daquilo que somos: vida humana irmanada com a vida não humana e a Terra. Contudo, apresentam-se os riscos das especializações e fragmentações, da multiplicidade de racionalidades sem um vetor resultante. Assim, desprezam-se os valores éticos e morais, e o valor econômico tem a prevalência. O segundo caminho tem a primazia da ética na ação humana orientada pelo paradigma das virtudes e não pelo paradigma dos deveres. Todavia, corre-se o risco da adjetivação da palavra ‘ética’, com o surgimento de diversas ênfases, tais como “economia ética”, “finanças éticas”, “responsabilidades éticas”, “negócios éticos” e muitas outras. O terceiro caminho tem a primazia da Metafísica do *Esse* de Tomás de Aquino com ápice na Escatologia. Portanto, é uma questão de fé. No entanto, corre-se o risco de desvirtuamento em proselitismos com exclusão e dominação se os argumentos usados exigirem que o outro creia no que se crê. Desta forma, após analisar as convergências e diferenças epistemológicas dos referenciais pesquisados e apontar qualidades e riscos nos três caminhos, concluímos que a Metafísica do *Esse* não é anacronismo, mas fonte originária de orientação para ação humana.

REFERÊNCIAS

ARÁOZ, H. M. Ecología Política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-existencias decoloniales en nuestra América. *Bajo el Volcán*, vol. 15, núm. 23, septiembre-febrero, 2015, pp. 11-51. 2015.

ARÁOZ, H. M. La Naturaleza America(na), *habitus* conquistual y los orígenes del “Antropoceno”. Sobre los impactos geológicos y antropológicos del extractivismo. *DIE ERDE, Journal of the GEographical Society of Berlin* (3): 162-17. 2022.

BOFF, L. *Saber Cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 19 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013

BOFF, L. O desafio ecológico à luz da Laudato Si’ do Papa Francisco e da COP21 de Paris. In: *Ecologia Política Latinoamericana: Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémico*. Orgs: Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez y Facundu Martín. Volumen: 1. Buenos Aires: AR. GLACSO: Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais. 2017. p. 213-230.

CABADA CASTRO, M. *A Vigência do Amor: Afetividade, Humanização e Religiosidade*. Tradução: J. Thomaz Filho. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1998.

CHAKRABARTY, D. *O clima da história: quatro teses*. Critical Inquiry, 35. 2009. Disponível em: <https://www.culturaebarbarie.org/sopro/n91s.pdf>. Acesso em: set.2022.

CUNHA, T. R. *Bioética Crítica, Saúde Global e a Agenda do Desenvolvimento*. Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília. Brasília: DF. 2014.

CUNHA, T. R.; LORENZO, C. F. G. Bioética global na perspectiva da bioética crítica. *Rev. Bioét.* (Impr.). 2014; 22 (1): 116-25.

CRUTZEN, P. J; STOERMER, E. F. The Anthropocene. 2000. *Glob. Chang. Newsl.* 41: 17–18.

ESCOBAR, A. Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América. In: *Ecología Política Latinoamericana: Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémico*. Orgs: Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez y Facundu Martín. Volumen: 1. Buenos Aires: AR. GLACSO: Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais. 2017. p. 51- 67.

LANDER, E. Neoextrativismo: debates y conflictos em los países con gobiernos progresistas em suramérica. In: *Ecología Política Latinoamericana: Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémico*. Coordinadores: Héctor Alimonda, catalina Toro Pérez e Facundu Martin. Volume II. 2017. pgs. 79-92.

LASCHEFSKI, K. A. O extrativismo 4.0 e o “regime ambiental coronelista”: A articulação de sistema ambientais brasileiros com esquemas de governança *multistakeholder* global. *AMBIENTES*. Volume 3, Número 2, 2021, PP. 107-161. 2021.

LIBANIO, J. B. *Em busca da lucidez: o fiel da balança*. São Paulo, SP: Edições Loyola. 2008.

LIMA VAZ, H. C. de. *Raízes da Modernidade*. São Paulo, SP: Edições Loyola. 2002.

LIMA VAZ, H. C. de. *Antropologia Filosófica*. São Paulo, SP: Edições Loyola. 2020.

LORENZO, C. F. G. *Teoria crítica e bioética*. Um exercício de fundamentação. In: Porto D, Garrafa V, Martins GZ, Barbosa SN. *Bioética, poderes e injustiças: 10 anos depois*. Brasília: CFM/Cátedra UNESCO de Bioética/ SBB, 2012: 173-189

PAPA FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii gaudium*. Vaticano: Libreria Editrice vaticana, 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 03 ago. 2022.

PAPA FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato si'*. Sobre o cuidado da casa comum. Vaticano: Libreria Editrice vaticana, 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 03 ago. 2022.

PAPA FRANCISCO. *Carta encíclica Fratelli tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social. Vaticano: Libreria Editrice vaticana, 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-Francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 03 ago. 2022.

PATEL, R; MOORE, J. W. *Natureza Barata: Uma história do mundo em sete coisas baratas*. Disponível em: <https://jasonwmoore.com/wp-content/uploads/2021/04/Patel-Moore-Natureza-barata-capitulo-1-Uma-historia-do-mundo-em-sete-coisas-baratas-2020.pdf>. Acesso em: set. 2022.

POTTER, V. R. *Bioética: ponte para o futuro*. Tradução: Diego Carlos Zanella. São Paulo, SP. Edições Loyola, 2016.

ROITMAN, J. (2016). *Crisis: Janet Roitman*. Disponível em: <https://www.politicalconcepts.org/roitman-crisis>. Acesso em: set. 2022.

ZHOURI, A. *Desregulação Ambiental e Desastres da Mineração no Brasil: uma perspectiva da Ecologia Política*. In: Dossiê dos Desastres e Crimes da Mineração em Barcarena: Análise crítica de políticas e práticas empresariais da mineração no Pará, Maranhão e Minas Gerais, desregulamentação, violação de direitos e crimes socioambientais. Org: Edna Castro Eunápio do Carmo. NAEA Editora. Belém: PA. 2019.

Para que o homem em tempo indigente? Reflexões sobre o lugar da filosofia diante da inteligência artificial

Roberta Puccini Gontijo¹

Resumo: Na elegia *Pão e Vinho*, Hölderlin expõe a indigência experienciada pelo homem quando, ao ser abandonado pelos deuses, em vez de clamar pelo divino, sente-se capaz de viver sem a manifestação do sagrado. Todavia, ao se afastar do transcendente, o homem sente a necessidade de encontrar um terreno estável que lhe sirva de guia diante da relatividade da realidade concreta; sente, portanto, a necessidade de uma espécie de experiência religiosa substituta. Assim, o profano passa a ser sacralizado. Na era da inteligência artificial, quando a técnica engendra um conflito entre o homem e sua própria criação, a sacralização do *logos* – do pensamento científico, racional – ultrapassa a razão humana, alcançando o inanimado. Quem pensará nestes tempos? Somente a máquina? Para que servirá o homem? À luz desses questionamentos, busca-se nesse texto compreender a importância do pensar filosófico na contemporaneidade. Para tanto, utiliza-se revisão bibliográfica. Ao longo deste estudo, vê-se que o saber enciclopédico, *per se*, não faz o homem, que também se delineia a partir do questionar, do sentir, do encontro íntimo com Deus, consigo mesmo e com seus semelhantes. Sob essa lente, a filosofia, ao evidenciar que a mera razão não sustenta toda a complexa experiência humana, desafia-nos ao desprendimento da visão cientificista hoje ainda hegemônica.

Palavras-chave: Inteligência artificial. Filosofia. Razão humana. Sagrado e profano. Tempo indigente.

*Mas nós, amigo, chegamos demasiado tarde. [Certo é que os deuses vivem,
Mas acima de nós, lá em cima, noutro mundo [...]]
O homem apenas algum tempo suporta a [plenitude divina.
Depois toda a nossa vida é sonhar com eles. Mas [os erros,
Tal como o sono, ajudam, e a necessidade e a [noite fortalecem
Até que haja suficientes heróis, criados em berço [de bronze,
De coração corajoso, como dantes, semelhantes [aos Celestiais
Depois eles chegam, trovejantes. Entretanto [penso por vezes
Que é melhor dormir do que estar assim sem [companheiros
Nem sei perseverar assim, nem que fazer [entretanto,
Nem que dizer, pois para que servem poetas em [tempo de indigência?
Pão e Vinho, Friedrich Hölderlin*

1 Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail para contato: robertapuccini12@gmail.com; Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4961263249535393>.

INTRODUÇÃO

Friedrich Hölderlin (1770-1843) vive uma experiência histórica bastante peculiar: o momento em que se percebe que a razão, sozinha, não sustenta toda a experiência humana; o momento em que o Romantismo – acompanhado da irrupção da emoção, defensor da pluralidade e da inesgotabilidade dos arranjos humanos – ergue-se em contraposição ao Iluminismo, propagador da existência de uma ordem estável, de uma justiça universal e da cognoscibilidade de todas as coisas por parte da razão humana.

Hölderlin, testemunha de um homem enjaulado no espaço lógico, tenta nos ensinar que as proposições gerais da racionalidade, da ciência, não captam a vida real, “a palpitante realidade da existência” (BERLIN, 2022, p. 71). O poeta reage ao feroz racionalismo de seu tempo, segundo o qual o homem é finito e a tudo pode conhecer; rebela-se contra a sufocante nova ordem científica, que “não responde aos problemas mais profundos que agitam a alma humana” (BERLIN, 2022, p. 83).

Sedimentado nesse contexto ambíguo, Hölderlin escreve o poema *Pão e Vinho*, no qual expressa que o tempo indigente se inicia quando os homens são abandonados pelos deuses. Inclusive, a indigência seria tamanha a ponto de a ausência do divino não ser sentida como falta; o eu lírico, o único a lamentar o abandono, recolhe os vestígios dos deuses. A partir desse momento, a voz de Deus não mais transpareceria nos fios da História, de modo que toda a estadia humana na Terra teria de ser tecida somente por meio da razão (SABINO, 2011, p. 78). O início de nossa indigência, então, dar-se-ia a partir do apequenamento do homem, agora confinado à gaiola da racionalidade.

O anúncio do tempo indigente coincide com a transformação do profano em sagrado: na ausência do divino, a razão é eleita para ocupar o lugar outrora preenchido pelos deuses.

A despeito de se sentir capaz de viver sem a manifestação do sagrado, ao se afastar do transcendente, o homem sente a necessidade de encontrar um terreno estável que lhe sirva de guia diante da relatividade da realidade concreta; sente, portanto, a necessidade de uma espécie de experiência religiosa substituta. Assim, o profano passa a ser sacralizado. Na era da inteligência artificial, quando a técnica engendra um conflito entre o homem e sua própria criação, a sacralização do *logos* – do pensamento científico, racional – ultrapassa a razão humana, alcançando o inanimado. Quem pensará nestes tempos? Somente a máquina? Para que servirá o homem? À luz desses questionamentos, busca-se no presente texto compreender a importância do pensar filosófico na contemporaneidade.

Anunciado o objetivo deste trabalho, é chegada a hora de adentrá-lo.

1 A NEGAÇÃO DO DIVINO E A NECESSIDADE DO SAGRADO

“A existência profana jamais se encontra em estado puro” (ELIADE, 2018, p. 27), porque são os momentos de intensidade, de certeza e de êxtase que dão sentido e propósito à vida

humana (ARMSTRONG, 2016). O *logos*, o pensamento racional, científico e pragmático, não dá conta de decifrar o sentido da vida. Apenas o puro saber enciclopédico e o conhecimento lógico apequenam, em demasia, a experiência humana.

Conforme explica Mircea Eliade (2018, p. 26), “para o homem religioso, o espaço não é homogêneo”:

É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o “ponto fixo”, o eixo central de toda a orientação futura. Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo (ELIADE, 2018, p. 27).

Como a orientação humana pressupõe um referencial, um ponto fixo, o homem religioso rechaça a homogeneidade e a relatividade características do espaço profano. Na experiência inteiramente profana, o espaço é neutro e incerto, pois nele não é possível nenhuma orientação estável uma vez que o ponto fixo “não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias” (ELIADE, 2018, p. 27).

O homem, porém, não consegue agir somente pela razão, não é capaz de comportar-se observando apenas o mundo físico e as coisas tangíveis. Diante da ansiedade trazida pelo cotidiano, sente a necessidade de encontrar um apoio objetivo. Daí a tese sustentada por Eliade de que, mesmo em um mundo dessacralizado, a experiência profana não é apartada do elemento religioso.

O homem moderno, ao rejeitar a factualidade e o caráter teocêntrico da ordem jurídica medieval – ao romper com a ideia de que o direito não é produto criativo do homem nem deriva da volição humana, mas de uma ordem objetiva oriunda da vontade divina, apenas passível de interpretação (não de criação) humana –, “é deslocado de uma ordem que se esvazia, que perdeu sentido ontológico e que não mais se sustenta” (SALGADO, 2018, p. 10). Diante desse cenário, fica “com uma tarefa imperiosa: precisa sediar a si mesmo e deverá fazê-lo a partir de sua vontade” (SALGADO, 2018, p. 10).

Na travessia da *Metafísica do Objeto* para a *Metafísica do Sujeito*, o mundo começa a se definir a partir de um homem racional, cuja vontade livre será a referência determinante para tudo o que o circunda (SALGADO, 2018, p. 11). O alcance da “verdade” já não mais parte do objeto cognoscível, mas sim do sujeito cognoscente.

Contudo, se a racionalidade não é absoluta, se a experiência humana requer a presença do sagrado, na medida em que o homem se afasta do divino, há a progressiva sacralização da razão. Ao se afastar do transcendente, o homem – sedento de estabilidade, desejoso de se refugiar em um referencial objetivo – sente a necessidade de encontrar um terreno estável que lhe sirva de guia diante da relatividade da realidade concreta; sente, portanto, a necessidade

de criar uma espécie de experiência religiosa substituta. Nesse contexto, o divino é substituído pelo racional, agora sacralizado.

2 A SACRALIZAÇÃO DO INANIMADO EM TEMPO INDIGENTE

Em tempos de inteligência artificial, contudo, a sacralização do saber científico ultrapassa a razão humana, estendendo-se sobre a inteligência inanimada de sua criatura. Neste nosso tempo indigente, o homem não clama por Deus porque se sente uma divindade criadora. Desejoso de ser benfeitor da humanidade, movido por um orgulho idealístico de que pode mudar o mundo por meio de experimentos científicos e de sua busca pelo conhecimento, pensa que pode penetrar os mistérios da natureza mediante suas criações.

A paixão por reformar o mundo, porém, contrasta com as limitações humanas. A capacidade de inventar aparelhos lhe permite melhor compreender a natureza, mas nunca a dominar. Retomando Santo Tomás de Aquino (2010), lembremos que a razão humana não pode participar do pleno ditame da razão divina. A lei divina não nos é acessível em sua integralidade, de modo que não temos acesso aos mistérios do universo; a nós somente é revelada a lei natural – a participação da lei eterna na criatura racional.

Nesse sentido, em vez de se projetar como artífice de um futuro ideal e racional, ainda que haja, na natureza humana, “um terrível desejo insatisfeito de alçar voo para o infinito, um desejo febril de romper os estreitos vínculos da individualidade” (BERLIN, 2022, p. 39), o homem deve reconhecer sua pequenez diante de seu Criador. Para Mary Shelley, “de um terror supremo seria o efeito causado por qualquer esforço humano a imitar a estupenda engrenagem do Criador do mundo” (SHELLEY, 2015, p. 70). A crise climática, as armas nucleares e as guerras ilustram a escrita da autora.

Sentimos, nestes tempos, o mesmo incômodo experimentado durante a revolução industrial, quando se pensava que a máquina poderia substituir todo o trabalho humano. Novamente, deparamo-nos com os dilemas trazidos pela técnica ao cotidiano humano. Contudo, a iminência de novos paradigmas tecnológicos pode nos estimular a pensar sobre a própria natureza humana e sobre o papel do homem em face da própria inteligência artificial.

Boécio, em *A consolação da filosofia*, afirma que “crer em Fortunas efêmeras é crer em alegrias fugazes. Um decreto eterno foi estabelecido: nada do que o dia vê é definitivo” (BOÉCIO, 2012, p. 33). Por que, então, buscarmos fora de nós mesmos o que se encontra dentro de nós? Segundo Boécio, aquele que consegue ser senhor de si mesmo possuirá algo que jamais poderá perder nem a Fortuna lhe arrebatara (BOÉCIO, 2012, p. 36).

Nesse sentido, ainda que a inteligência artificial seja uma ferramenta valiosa para a produção do conhecimento – por exemplo, na medida em que permite a análise automatizada de grandes quantidades de textos e na medida em que pode lidar com grandes volumes de dados e realizar análises em larga escala, permitindo a identificação de padrões difíceis de serem detectados manualmente –, por que recebermos suas informações de forma acrítica e passiva?

No conforto trazido pelas novas tecnologias, quem pensará? Quem se preocupará em ter um conhecimento mínimo para se deter das informações trazidas por essa ferramenta?

Na era da sobrecarga de informação, devido ao dilúvio informativo que a tecnologia proporciona, experienciamos a coexistência entre a difusão da ignorância, a difusão do conhecimento e a difusão da intolerância. Nestes tempos, somente a razão bastará? A inteligência artificial dará conta de solucionar todos os problemas relativos ao conhecimento?

Ainda, é necessário que não incorramos no mito da neutralidade matemática dos algoritmos, que se comportam de modo a refletir valores humanos implícitos envolvidos em sua programação. Assim, se as informações são recebidas acriticamente, corre-se o risco de se reafirmarem vieses preconceituosos, não éticos, intolerantes e desigualdades socioculturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O filósofo William Godwin nos alertou sobre o risco de colocar a abstrata busca do conhecimento à frente da responsabilidade coletiva ao dizer que “o conhecimento e a ampliação do intelecto são estéreis quando isolados dos sentimentos de benevolência e empatia” (GODWIN, *apud* HINDLE, 2015, p. 34). De fato, o saber enciclopédico, sozinho, não faz o homem, que também se delinea a partir do questionar, do sentir, do contato com a arte em todas as suas variações, do encontro íntimo com Deus, consigo mesmo e com seus semelhantes.

Segundo Isaiah Berlin, o pensamento de que é possível alcançar um conhecimento, se não absoluto, pelo menos quase absoluto e, nesses termos, organizar o mundo a partir da aplicação de uma razão universalmente inteligível começa por libertar as pessoas do erro, de algum mundo ininteligível que elas procuram explicar para si mesmas, mas acabam, quase sempre, por escravizá-las, por não explicarem o todo da experiência (BERLIN, 2022, p. 23). Tal pensamento começa a se portar como libertador, mas acaba em algum tipo de despotismo.

A razão é necessária, mas não se deve nutrir um fanatismo ao seu redor. Se nos guia e nos ilumina, a partir do momento em que é tornada uma divindade, pode nos cegar (cf. FRANCE, 2021). Daí a necessidade de a razão não apagar, no interior humano, a introspecção emocional, a empatia, a pureza da alma, a criatividade e a fidelidade.

Pico della Mirandola, em *Discurso sobre a dignidade humana*, concebe o homem como o ser mais admirável que repousa sobre o palco deste grande teatro que é o mundo; pois, distinto dos outros seres, não tem nenhuma imagem que lhe seja inata: animal de natureza multiforme, ele mesmo se molda, fabrica-se e transforma-se, imiscuindo em si imagens estranhas e adventícias (MIRANDOLA, 2021, p. 35).

Projetado como uma criatura de imagem indefinida, o homem foi designado o escultor de si mesmo, de sorte a modelar-se na forma que prefere de si.

Se as demais criaturas estão encerradas no interior das leis da natureza prescritas pelo Supremo Artífice, o homem, por sua vez, não é constrangido por quaisquer limites: é ele quem definirá, para si, a sua lei. Criatura privilegiada, o poder humano de desenhar a si mesmo somente é ativado com a escolha (MIRANDOLA, 2021, p. 35-37).

Se podemos delinear nosso próprio destino, que escolhamos, então, desprender-nos da visão cientificista hoje ainda hegemônica, de forma a assumirmos a integridade de nosso *eu* – fragilizado quando reduzido à face racional. Lembremos que “tudo o que um homem empreende deve brotar de seus poderes unificados; toda a separação deve ser rejeitada” (BERLIN, 2022, p. 76).

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*, v. 4. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 521-536.
- BERLIN, Isaiah. *As raízes do romantismo*. Ed. Henry Hardy. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Fósforo, 2022.
- BOÉCIO. *A consolação da filosofia*. Trad. William Li. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.
- FRANCE, Anatole. *Os deuses têm sede*. Trad. Jorge Coli. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- HINDLE, Maurice. Introdução. In: SHELLEY, Mary. *Frankenstein ou O Prometeu moderno*. Trad. Christian Schwartz. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015, p. 65-72.
- HÖLDERLIN, Friedrich. O pão e o vinho. In: HÖLDERLIN, Friedrich. *Elegias*. Trad. Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa: Assírio & Alvim, 2000, p. 67-79.
- MIRANDOLA, Pico della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. Elaine Cristine Sartorelli. Belo Horizonte, Veneza: Editora Âyiné, 2021.
- SALGADO, Karine. Ainda a modernidade? In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Karine (Org.). *Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018.
- SALGADO, Karine. Pena, papel e inteligência artificial: qual o lugar da academia? *II Encontro Internacional da Revista de Ciências do Estado*, Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 15 jun. 2023.
- SABINO, José Feres. Para que poetas em tempo de indigência?. *Rapsódia*, v. 1, n. 5, p. 75-86, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/106525>. Acesso em: 31 jul. 2023.
- SHELLEY, Mary. Introdução da autora para a edição da série Standard Novels (1831). In: SHELLEY, Mary. *Frankenstein ou O Prometeu moderno*. Trad. Christian Schwartz. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2015, p. 65-72.

Indicadores comportamentais de cuidado: parâmetros referenciais para um pacto social de cuidado

Vilmar Dal Bó¹

Resumo: Na Carta Encíclica *Laudato Si'*, sobre o Cuidado da Casa Comum, o Papa Francisco afirma que uma ciência que pretenda oferecer soluções para os grandes problemas da humanidade deveria, necessariamente, ter em conta tudo o que o conhecimento gerou nas diversas áreas do saber, incluindo a Filosofia e a Ética Social (LS 110). O pontífice avança na proposta de um método de estudo e pesquisa que privilegie o diálogo como forma de encontro (EG 239), ou seja, na adoção de um estatuto epistemológico de pesquisa que coloque em diálogo as diferentes áreas do saber, favorecendo a transdisciplinaridade do conhecimento. À luz deste referenciamento metodológico, e de uma pesquisa bibliográfica, exploratória e de natureza qualitativa, que converge para o *modelo do poliedro* (confluência de saberes mantendo sua originalidade (EG 236), emerge o objeto de estudo da presente pesquisa: a definição de indicadores comportamentais de cuidado fundamentados a partir da filosofia do cuidado. Uma pesquisa transdisciplinar que coloca em diálogo a primariedade ontológica do cuidado, na filosofia de Martin Heidegger, e a ética do cuidado, no pensamento das filósofas italianas Luigia Mortari e Elena Pulcini.

Palavras-chave: Filosofia, Diálogo, Cuidado, Indicadores.

INTRODUÇÃO

O presente artigo consiste em fundamentar um conjunto de indicadores comportamentais de cuidado elaborado a partir de um estatuto epistemológico transdisciplinar que coloca em diálogo diferentes áreas do conhecimento humano, tais como a Filosofia, a Ética Social, a Teologia e as Ciências Humanas. Uma proposta metodológica de diálogo entre as ciências naturais e as ciências empíricas, com o intuito de superar um olhar fragmentado sobre os saberes que tende a perder o sentido da totalidade da realidade e se converter em isolamento e absolutização de um determinado saber.

Dentro deste desafio, situa-se a proposta de reconhecer verdadeiros horizontes éticos de referência capazes de contrapor as raízes mais profundas dos desequilíbrios atuais (crises) e apontar indicadores sociais de cuidado com a finalidade de repensar e reformular atitudes e paradigmas de ação que provocam degradações ambiental e social.

Contudo, indicadores são, por essência, informações que permitem descrever, mensurar, classificar, ordenar, quantificar, e, quando necessário, comparar aspectos de uma determinada realidade. Quando orientados à fenomenologia do cuidado, indicam métricas de

¹ Doutor (2023) e Mestre (2014) em Ciências Econômicas e Políticas, pelo Instituto Universitário Sophia, Incisa Val D'Arno, Florença, Itália. Bacharel em Teologia (2011), FACASC, Florianópolis. Engenheiro de Produção (2005), UNISUL. Secretário Parlamentar na Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. vilmardalbo@gmail.com

referência para o desenvolvimento de uma cultura capaz de suscitar maior acolhimento público e uma ética propícia à convivência social.

Metodologicamente, o trabalho está estruturado em quatro tópicos: (1) *Estatuto epistemológico: o diálogo como confluência de saberes*; (2) *A filosofia do cuidado*; (3) *Cuidado e desafios hodiernos*; e (4) *Indicadores de cuidado*.

A referente estrutura corresponde a uma pesquisa bibliográfica exploratória de natureza qualitativa, cujo objeto de estudo é definir indicadores sociais de cuidado e sua aplicação concreta diante dos grandes desafios da sociedade pós-moderna.

1 ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO: O DIÁLOGO COMO CONFLUÊNCIA DE SABERES

No ano de 2015, o Papa Francisco publicou a Carta Encíclica *Laudato Si'* – Sobre o Cuidado da Casa Comum –, um documento que alerta para a preocupação socioeclesial à deterioração da qualidade de vida humana e aos efeitos da degradação social e ambiental. O documento eclesial, popularmente chamado de “Encíclica Verde”, ultrapassou os muros confessionais e ganhou atenção e respaldo da sociedade civil. Atendo-se à preocupação com a vida planetária e a adoção de um modelo de desenvolvimento sustentável, integral e solidário – *ecologia social* –, a carta encíclica reafirma a importância para um paradigma de ação em que o diálogo é assumido como método para a reconciliação dos saberes e a superação dos conflitos. Em suma, uma abordagem que alarga a percepção e a compreensão das realidades impostas. Afirmo o Papa Francisco:

A fragmentação do saber realiza a sua função no momento de se obter aplicações concretas, mas frequentemente leva a perder o sentido da totalidade, das relações que existem entre as coisas, do horizonte alargado: um sentido, que se torna irrelevante. Isto impede de individuar caminhos adequados para resolver os problemas mais complexos do mundo atual, sobretudo os do meio ambiente e dos pobres, que não se podem enfrentar a partir de uma única perspectiva nem de um único tipo de interesses. Uma ciência, que pretenda oferecer soluções para os grandes problemas, deveria necessariamente ter em conta tudo o que o conhecimento gerou nas outras áreas do saber, incluindo a filosofia e a ética social. Mas este é atualmente um procedimento difícil de seguir (LS 110).

Nesta ótica, o diálogo é compreendido como um método exploratório capaz de confrontar diferentes perspectivas sobre o objeto em estudo. “O diálogo é, antes de tudo, um método humano” (PETRINI, 2021, p.32). Uma abordagem que olha para as tensões entre os dois polos de um acidente “não como algo em que uma tensão anula a outra, mas como algo que é superado em um nível mais alto” (PETRINI, 2021, p.32). Não se trata, com isso, de achatar as diferenças e potencializar os conflitos, tampouco ignorá-los ou dissimulá-los, ao contrário:

de reconhecê-los, assumi-los, resolvê-los e transformá-los em “elos de ligação de um novo processo” (EG, 227) em perspectiva de um bem maior. Ou seja, significa empreender esforços em direção a um paradigma relacional capaz de transformar espaços de desintegração, desordem e conflito em espaços de integração, concórdia e cooperação.

O diálogo como método, portanto, ativa um processo de reconciliação entre os saberes ao passo de selar uma espécie de um “pacto cultural” (EG 230) que faz surgir uma “diversidade reconciliada” (EG 230). Um momento dialógico que alarga os horizontes sobre determinadas realidades e/ou objetos e favorece uma visão conjuntural em que “o todo é mais do que a parte” (EG 235).

Quando o diálogo é empregado como método para busca da construção de consensos e acordos, tem-se por resultado um pacto social transdisciplinar que faz da cooperação e da “integração um novo fator de progresso” (EG 210).

Diante do desafio de ampliar perspectivas e dar fundamentos sólidos aos diagnósticos e planos de trabalho que se propõe fornecer soluções para os grandes desafios da sociedade pós-moderna se revela um procedimento “difícil de seguir” (LS 110), como aquele de considerar a multiplicidade de contribuições interdisciplinares que fomentam uma hermenêutica profunda sobre a realidade.

Antonio Maria Baggio, filósofo italiano, ressalta a necessidade de um sólido estatuto epistemológico de Ética Social para encontrar as normas objetivas da moralidade humana que regulam não somente a vida individual, mas também a social e comunitária (BAGGIO, 2005, p.24). Para Baggio, as ciências positivas, especialmente as Ciências Sociais, devem se colocar em diálogo com as ciências funcionais e técnicas para projetar aspectos éticos da vida sem descuidar-se dos aspectos técnicos dos problemas, para julgá-los com critérios morais (BAGGIO, 2005, pp.24-25). A esta perspectiva, soma-se a confluência de saberes, como sugere o Papa Francisco, incluindo a contribuição da Filosofia e da Ética Social, para apontar princípios permanentes de reflexão, valores fundamentais, critérios de juízo e diretrizes de ações para um verdadeiro bem que incorpore a todos.

Contudo, o diálogo como confluência de saberes é a proposta de um itinerário de pesquisa e ação que, à luz da reta razão, assume uma perspectiva hermenêutica profunda e transdisciplinar que englobe o transcendente, o humano e suas relações sociopolítico-ambientais. Neste sentido, tudo está interligado e em diálogo! Cabe-nos, portanto, empreender esforços para fazer do diálogo um método propício para o encontro e para a superação dos conflitos.

2 A FILOSOFIA DO CUIDADO

Martin Heidegger (1889-1976) é, certamente, um dos expoentes mais relevantes do Existencialismo contemporâneo. Em 1927, escreveu a obra *Ser e Tempo*, considerada uma obra-manifesto da corrente existencialista. Nela, Heidegger revela o intuito de construir uma

ontologia que avance sobre a compreensão do *Ser* e ressalte o primado ontológico do Homem em relação a outros entes.

Na filosofia existencialista de Martin Heidegger, ressona a capacidade cognitiva do Homem de interrogar-se sobre seu próprio *modo-de-Ser*, e, com isso, descobrir-se como parte de um conjunto de possibilidades (*Ser-com*) que o revela em seu *modo-de-Ser* no mundo. Para Heidegger, a natureza humana é, antes de tudo, um ente capaz de interrogar-se, e, com isso, possui a possibilidade de entrar em diálogo. O diálogo, nesta perspectiva existencial, revela a condição utópica do Homem: capacidade de transcender, sair de si, entrar em relação, e descobrir-se e/ou reconhecer-se diante de realidades exteriores.

A existência como realidade relacional-dialogal permite ao ser humano um estado permanente de construção (espaço dialógico) que vai atuando e atualizando-se na História. Em termos construtivistas, um precioso projeto humano que não cessa de reconhecer a si mesmo em maneira autêntica, e, inclusive, de desnudar-se em suas debilidades, fragilidades e limites que revelam as feridas da realidade de existir.

Visto no seu concreto e cotidiano existir, o ser humano é, para Heidegger, um *Ser-no-mundo*, que assume a forma de cuidado para realizar o seu projeto de existência. Para melhor entender esta concepção – que correlaciona abertura, relação, diálogo e debilidades que estruturam o *Ser-com* (o humano) –, recorreremos à antiga fábula de Higino sobre o cuidado, abordada por Heidegger, na obra *Ser e Tempo*:

Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de barro. Logo teve uma ideia inspirada. Tomou um pouco de barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto contemplava o que havia feito, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que soprasse espírito nele. O que Júpiter fez de bom grado. Quando, porém, Cuidado quis dar um nome à criatura que havia moldado, Júpiter o proibiu. Exigiu que fosse imposto o seu nome. Enquanto Júpiter e o Cuidado discutiam, surgiu, de repente, a Terra. Quis também ela conferir o seu nome à criatura, pois fora feita de barro, material do corpo da terra. Originou-se então uma discussão generalizada. De comum acordo, pediram a Saturno que funcionasse como árbitro. Este tomou a seguinte decisão que pareceu justa: “Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta este espírito por ocasião da morte dessa criatura. Você, Terra, deu-lhe o corpo; receberá, portanto, também de volta o seu corpo quando essa criatura morrer. Mas como você, Cuidado, foi quem, por primeiro, moldou a criatura, ficará sob seus cuidados enquanto ela viver. E uma vez que entre vocês há acalorada discussão acerca do nome, decido eu: esta criatura será chamada Homem, isto é, feita de húmus, que significa “terra fértil” (HEIDEGGER, 2023, p. 266).

Para Heidegger, o cuidado é uma constituição ontológica que deve ser entendida na linha da essência humana, ou seja, de uma maneira do próprio *Ser* de estruturar-se e dar-se a conhecer. Um fenômeno ontológico-existencial-básico subjacente a tudo o que o ser humano empreende, projeta e cria. É a base possibilitadora da existência humana!

Na obra *Ser e Tempo*, mais especificamente no capítulo que aborda *o cuidado como o ser da presença*, Heidegger define o cuidado como uma constituição ontológica que entra na definição essencial do ser humano e estrutura a sua prática (HEIDEGGER, 2023, p. 246-303). O cuidado é, portanto, o fundamento para qualquer interpretação sobre o ser humano. Sem a dimensão do cuidado, o humano deixa de ser humano: dá-se o processo de desumanização.

A natureza do cuidado, portanto, revela um *modo-de-Ser* e de estar presente no mundo. Sendo que o cuidado se encontra na raiz primeira do ser humano, antes que ele faça qualquer coisa, e tudo o que ele faça, sempre estará presente a realidade do cuidado. O cuidado está presente em tudo!

Seguindo a linha interpretativa de Martin Heidegger, o cuidado é algo irrenunciável à natureza humana e está enraizado em sua essência. Faz parte de seu modo de estar no mundo: *modo-de-Ser-cuidado*. Contudo, desconsiderar a dimensão do cuidado, ignorá-lo ou limitá-lo, é, conseqüentemente, um modo de fragilizar a existência humana e suas humanas relações. Por isso, há a necessidade de descrever uma fenomenologia do cuidado que possibilite clarificar como o cuidado torna-se um fenômeno à consciência humana, e revela-se em nossa experiência, moldando a nossa prática. É quando conseguimos, nesse sentido, definirmos juízos de valores e critérios de ações que nos permitam agir em perspectiva do cuidado e em consonância com a natureza humana, a fim de atingirmos uma ética do cuidado.

Refiro-me, neste ponto, à importância de compreendermos como o cuidado se dá a conhecer, para além da dimensão ontológica, desdobrando-se em um conjunto de ações que favoreçam a convivência social e protejam o modo de ser singular do homem e da mulher diante de algumas realidades hodiernas que causam desintegração, deterioração e degradação das relações sociais e ambientais. Trago em evidência a necessidade de colocar em diálogo as ciências naturais (Filosofia, Teologia) com os dados que provêm das Ciências Sociais, para apontar caminhos e propor soluções aos problemas que afetam a vida e a dignidade do ser humano. Soluções que nem mesmo o mais alto paradigma tecnocrático, a nanotecnologia e inteligência artificial conseguem oferecer, tais como: a insegurança, o medo, a depressão, a violência, a vulnerabilidade social entre outros.

A filosofia do cuidado, no entanto, requer uma fenomenologia do cuidado que evidencie o *modo-de-Ser-cuidado*. E isso quer dizer a adoção de um modelo racional, compreensível e inteligível à consciência humana que permita descrever formalmente em gestos, práticas e métricas como o cuidado torna-se perceptível no ordinário da vida. Heidegger atribui um duplo sentido ao cuidado: *cuidado como procura* (a capacidade do ser humano de refletir e se identificar como um Ser de cuidado) e *cuidado como dedicação* (a capacidade do ser humano agir em perspectiva do cuidado) (HEIDEGGER, 1975, p. 317).

Ao passo que reconhecemos o *modo-de-Ser-cuidado* como característica singular do ser humano, é preciso avançar na compreensão de que o cuidado está presente em tudo o que ele projeta e faz, e de que o cuidado é um dos fundamentos que estrutura um modelo social favorável à convivência humana e ao acolhimento público. Por tal, a concepção do cuidado deve influir na esfera pública, mais especificamente em processos decisórios, como na elaboração, na implantação e na avaliação de políticas públicas, e, ainda, na concepção de modelos desenvolvimentistas com o intuito de evitar o risco de se formularem e se edificarem diagnósticos de gabinetes, mais formais do que reais, concebidos de costas ao cuidado, e, consequentemente, de costas para o humano.

Contudo, não nos parece uma opção progressista pretender resolver os problemas que afetam a humanidade desconsiderando a centralidade e o valor supremo da pessoa humana em todas as fases de sua existência. Em linhas heideggerianas, não é opção progressista pretender resolver os problemas que afetam a humanidade desconsiderando a dimensão do cuidado. O cuidado é o fundamento para qualquer interpretação do ser humano e de tudo o que dele decorre, por isso, o cuidado nos provoca a refletir a totalidade das pessoas em uma sociedade que procura um bem comum que verdadeiramente incorpore a todos.

Diante da proposta de fornecer bases sólidas para uma compreensão mais profunda sobre o *Ser*, resulta a filosofia do cuidado de Martin Heidegger. Nela, o filósofo reconhece o modelo relacional de abertura que identifica o *Ser-com*, e, consequentemente, as fragilidades e as vulnerabilidades que dele decorrem. Ao sair de Si, e abrir-se ao Outro, o ente torna-se vulnerável e dependente de outra realidade externa e distinta da sua. A fragilidade e as vulnerabilidades próprias do *Ser-em-relação* são comunicadas à condição humana. Assim, o cuidado é, portanto, comunicação recíproca de realidades distintas que constituem o *modo-de-Ser-cuidado* do ente.

Leonardo Boff – na obra *Saber Cuidar* – compreende que a condição relacional do *Ser* é nutrida por trocas relacionais de desvelo, solicitude, diligência, zelo, atenção, bom trato e preocupação (BOFF, 2021, p. 103). Algo que identifica a essência humana, e que, quando compreendida pela reta razão, desdobra-se em um paradigma de ação, que não pode ser contrário àquilo que é o Homem em sua realidade primária (ontológica), impossível totalmente de ser desvirtuada. “Colocar cuidado em tudo que projeta e faz, eis a característica singular do ser humano” (BOFF, 2021, p. 41). O ser humano é um *Ser* de cuidado, o cuidado é algo mais que um ato e uma atitude entre outras, situa-se no âmbito de uma resposta consciente que identifica a base possibilitadora da própria existência.

Portanto, o Homem é ordenado para o cuidado, porém, quando perde o sentido do cuidado, ou o cuidado lhe é suprimido no convívio social, instaura-se uma crise existencial e social que tende a caminhar para a depredação dos vínculos morais, sociais e patrimoniais. Instauram-se, então, processos de desumanização que são difíceis de retroceder.

3 CUIDADO E DESAFIOS HODIERNOS

Segundo a filosofia do cuidado, especificamente aquela arraigada no pensamento de Martin Heidegger, o cuidado deve ser compreendido num sentido originário – noutras palavras, ontológico. O cuidado revela o modo de um ente estruturar-se no mundo. Ou seja, de se reconhecer no mundo como um *Ser-de-cuidado*, e se oferece ao mundo em forma de cuidado. O cuidado é, em linhas sintéticas, presença aberta e acolhedora que nutre vínculos interpessoais de reconhecimento do outro e/ou de realidades externas. Ao afirmar que o cuidado é uma constituição ontológica que entra na definição essencial do ser humano e estrutura a sua prática, Heidegger sinaliza para uma concepção de vínculos de fecundidade que nutrem a existência. Em termos de categoria ética, como aquela de especificidade comunitária, assemelha-se à proposta de reconhecer o outro, reconhecer-se no outro, e buscar o seu bem.

Diante da complexa realidade contemporânea, “com sua múltipla e avassaladora oferta de consumo, é a tristeza individualista que brota do coração comodista e mesquinho, da busca desordenada de prazeres superficiais, da consciência isolada” (EG 2), fazendo surgir uma “globalização da indiferença” (EG 54) – realidade que exprime as debilidades e vulnerabilidades intrínsecas a um processo relacional de exploração e opressão.

A humanidade vive uma transformação histórica, que podemos constatar nos progressos que se verificam em vários campos do saber: nas inovações tecnológicas que se aplicam em diversos âmbitos da vida, na biomedicina, na comunicação, e, agora, na messiânica Inteligência Artificial. “Fonte de novas formas de um poder muitas vezes anônimo” (EG 52). Contudo, mesmo diante de tamanhos saltos qualitativos que o progresso científico oferece, não é o bastante para conter “o medo e o desespero que se apoderam do coração de inúmeras pessoas, mesmo nos países ricos” (EG 52). Cresce a falta de respeito e a intolerância, a violência, o medo, a desigualdade social, os movimentos migratórios forçados, a toxicod dependência, entre outros. Aumentam-se, assim, as doenças inflamatórias e psíquicas. Nos grandes centros urbanos, as farmácias se multiplicam, enquanto livrarias e praças públicas são esvaziadas. As cidades e bairros são planejados mais para proteger e isolar do que para aproximar e integrar (EG 75). Empresas de vigilância privadas, câmeras de segurança, sensores de presença, portarias 24 horas, grades de ferro, muros e cercas elétricas encarceram as pessoas dentro de suas propriedades, dando-lhes uma falsa sensação de proteção. Porém, o medo lhes segue aferroando!

A confiança e a convivência comunitária, elementos constitutivos para a realização do projeto existencial humano, segundo sua própria estrutura ontológica, cedem espaços para a desconfiança e para uma mentalidade individualista, indiferente e egoísta. Vínculos de presença e cuidado são transformados em um estilo de vida em que prevalece a consciência isolada, o subjetivismo relativista e o consumismo desenfreado. Realidades hodiernas que afetam a vida e a dignidade das pessoas, e nem mesmo a mais alta tecnologia e um modelo econômico centrado na especulação financeira, evasões fiscais e a exacerbação do consumo são capazes de conter.

Estas realidades revelam uma profunda crise antropológica que se sustenta na negação da primazia do ser humano. Em âmbito de antropologia filosófica, está a negação da realidade originária, dimensão fontal (ontológica) que identifica a natureza humana. Ou seja, uma cosmovisão de interpretação do ser humano que reduz a Pessoa para apenas uma de suas necessidades.

Quando o ser humano é reduzido apenas a uma de suas necessidades – *sexo, consumo, prazer, trabalho* –, corre-se o risco de criar desequilíbrios sociais, e, com isso, funestas consequências, muitas vezes, difíceis de retroceder. Por isso, é preciso ressaltar a ideia de que muitas das crises que afetam o mundo atual não se resolvem à luz de um paradigma exclusivamente tecnocrático: tecnologia 5G, aumento de banda larga, sinal de *wi-fi*, telemóveis entre outros. Estamos, possivelmente, diante de uma crise que resulta da recusa da transcendência, da rejeição da ética, de um aumento progressivo do relativismo, e na insistência de refutar a existência de normas morais objetivas válidas para todos. Na cultura dominante, ocupar o primeiro lugar àquilo que é “exterior, imediato, visível, rápido, superficial, provisório” (EG 62). A dimensão do cuidado e a atividade de cuidar são consideradas contraproducentes e demasiadamente humanas, e, por conseguinte, fora das categorias de mercado. Quando a sociedade perde o sentido da dimensão do cuidado e o valor supremo da atividade de cuidar, tudo o que lhe resta são os atos de consumir, degradar, deteriorar, depredar. Dado o momento em que a pessoa não se reconhece como um *Ser-de-cuidado*, que necessita de cuidado, e que comunica cuidado, ela corre o risco de conviver e comunicar a ausência de cuidado: um estilo de vida que debilita o desenvolvimento e a estabilidade dos vínculos interpessoais e impede o reconhecimento do outro. Aflora, então, uma crise existencial sucedida de uma crise social.

Segundo Leonardo Boff, “o cuidado é o fundamento para qualquer interpretação do ser humano. Se não nos basearmos no cuidado, não lograremos compreender o ser humano” (BOFF, 2021, p. 101). Em consonância com o pensamento de Boff, podemos concluir que o desenvolvimento da convivência social e a construção de um povo onde as diferenças se harmonizam dentro de um projeto comum estão enraizados na dimensão do cuidado com um princípio *ontológico-social* favorável ao desenvolvimento integral de todos.

O cuidado como fundamento da existência humana, quando mensurado e descrito em métricas concretas, pode contribuir para construção de um pacto social de cuidado e transmitir convicções ético-filosóficas possíveis de se traduzir em ações políticas concretas.

4 INDICADORES DE CUIDADO

A partir da filosofia do cuidado de Martin Heidegger, as filósofas italianas contemporâneas Elena Pulcini (falecida no ano de 2020, vítima da Pandemia da COVID-19) e Luigina Mortari (professora da Universidade de Verona) dedicaram-se a analisar o fenômeno do cuidado, em vista de compreendê-lo em suas qualidades essenciais e propor uma teoria descritiva do cuidado que possa contribuir para a elaboração e aplicação de um pacto social e

cultural de cuidado que faça da integração um fator de progresso – principalmente para que os lentos, fracos ou menos dotados possam também singrar na vida.

A teoria do cuidado, quando fundamentada sobre um conteúdo transcultural de saberes, permite a construção de uma verdadeira paz social que plasma a base para a defesa dos interesses da sociedade nas suas mais diversas formas.

Tanto para Elena Pulcini como para Luigina Mortari, desenvolver uma teoria descritiva do cuidado na pós-modernidade, capaz de dar respostas aos grandes desafios da sociedade hodierna e planificar atitudes renovadas em gestos e ações concretas, é preciso levar em consideração a essencialidade ontológica do cuidado: modo de ser responsável pela existência da condição humana. As filósofas, no entanto, retomam a centralidade do pensamento heideggeriano para reafirmar as razões ontológicas do cuidado e a consistência relacional do *Ser*: abertura e necessidade do outro, vulnerabilidade e fragilidade, características que identificam o ser humano e estruturam a convivência social.

Para delinear uma teoria do cuidado transcultural, com normas objetivas e um conjunto de valores aceitos universalmente, é preciso considerar a pluralidade dos saberes e insistir em uma fenomenologia do cuidado que faça surgir uma “diversidade reconciliada” (EG 230). Isto é, empenhar-se para ultrapassar a superfície conflitual e considerar os outros na sua dignidade mais profunda. Para isso, é fundamental, ressaltar a dimensão *ontológica-social* nos diagnósticos que pretendem oferecer soluções para os grandes problemas que afligem a humanidade.

Segundo Luigina Mortari, dois são os grandes desafios para fundamentar uma teoria descritiva do cuidado na pós-modernidade: “trazer novamente ao centro do debate filosófico a questão do bem” (MORTARI, 2018, p.119); e de que o cuidado, “na sua essência, é ético, pois é constituído pela procura daquilo que é bem, ou seja, daquilo que torna possível dar forma a uma vida boa” (MORTARI, 2018, p.134). Com isso, Mortari reforça a ideia de que uma teoria descritiva do cuidado necessita, antes de tudo, de um núcleo ético. O núcleo ético do cuidado aflora na raiz do senso de responsabilidade, “sentir-se responsável pelo outro” (MORTARI, 2018, p.135-136), “prestar atenção na debilidade do outro” (MORTARI, 2018, p.142), “ver no outro uma debilidade maior do que a que sentimos em nós; ver no seu ser uma necessidade em relação à qual nos sentimos em condição de fazer alguma coisa” (MORTARI, 2018, p.142). Uma ética balizada no “encontro com o rosto do outro” (EG 88) e no “serviço da reconciliação com a carne do outro” (EG 88). Entretanto, para alcançarmos o núcleo ético do cuidado, é preciso abrir-nos e mover-nos em direção à realidade do outro, e isso significa desprender-se de si mesmo e de uma cultura de bem-estar anestesiante que nos torna incapazes de nos compadecermos ao ouvir os clamores alheios. A ética do cuidado é uma ética que reivindica carne e rosto. Apresenta-se como o fundamento sólido para um novo paradigma de referimento aos modelos desenvolvimentistas. Afirmar Luigina Mortari:

Todavia, se cada um pudesse contar, de maneira extensiva e duradoura, como um tecido de relações que se deixam orientar pelo prin-

cípio do cuidado, a qualidade de vida seria diversa e, certamente, melhor, seja na esfera privada, seja na esfera pública” (MORTARI, 2018, p.129).

Conclui Mortari: “É essa a razão que faz do cuidado algo irrenunciável” (MORTARI, 2018, p.129). E, conseqüentemente, fundamental para a convivência social.

No mesmo horizonte, a professora de Filosofia Social da Universidade de Florença, na Itália, Elena Pulcini dedicou-se a teorizar a essência do cuidado considerando a fragilidade e a vulnerabilidade que caracterizam a existência. Viu a preocupação de descrever a ética do cuidado desvinculando-a de uma compreensão estritamente privada e íntima, como aquela atribuída a uma ética feminina, materna, ou aplicada aos serviços assistencialistas. E, ainda, a passagem do âmbito *ontológico-moral* dos círculos mais íntimos para o realismo da dimensão social. Soma-se a ideia de que a realidade é mais importante do que a ideia ou que “a ideia acabe por separar-se da realidade” (EG 75). Para Pulcini, a ideia de cuidado e suas elaborações conceituais (filosófica, moral, social) estão a serviço da captação, compreensão e condução da realidade. Escreve:

O cuidado em outros termos não é somente um princípio moral, mas é também, de fato, trabalho, empenho capilar e concreto que implica para além do envolvimento emotivo dos sujeitos, requer a capacidade de envolver-se na multiplicidade das situações em que se encontra o agir; obter efeitos e alcançar objetivos (PULCINI, p.1340).

Deste modo, o cuidado empenha a realidade pelo raciocínio. A teoria do cuidado não pode ser concebida em retóricas ou sofismas correndo o risco de ocultar a realidade em projetos mais formais do que reais. A submissão da política à tecnologia e às finanças, em detrimento das pessoas e do cuidado, pode desembocar num estilo de vida, de produção e de consumo com vícios autodestrutivos difíceis de retroceder. A teoria do cuidado, contudo, é fundamental para nos proteger e proteger a comunidade global das vulnerabilidades próprias de um *modo-de-Ser-relacional*.

Luigina Mortari, com o intuito de concretizar a essência do cuidado, define alguns indicadores comportamentais de cuidado que atestam responsabilidade, o colocar em ato ações concretas em favor do outro ou de uma realidade externa. São eles: *prestar atenção, escutar, estar presente com a palavra, compreender, sentir com o outro, ser presente em uma proximidade distante, delicadeza e firmeza*. Vejamos como ela descreve esses indicadores.

Prestar atenção: “Prestar atenção significa ter consideração pelo outro” (MORTARI, 2018, p. 212). Manter o olhar atento ao real e fiel às coisas. Significa entrar na vida diária dos outros e/ou realidades sem desconfigurá-las. É ir ao encontro, encurtar distâncias e aproximar-se. Requer abdicar momentaneamente do próprio tempo e dos próprios propósitos para compreender uma realidade diversa e distinta. Porém, não se trata de uma atenção científica que visa penetrar a realidade, mas uma atenção que acolhe o dado que vem da evidência.

Prestar atenção é uma “intensa concentração sobre o outro” (MORTARI, 2018, p. 211). Ou seja, uma atitude racional que se contrapõe a um estilo de vida centrado na consciência isolada, no individualismo que beira ao egoísmo, no subjetivismo que leva ao relativismo, e, como consequência, faz emergir a crise do compromisso comunitário. Investir em audiências públicas, em modelos de gestão e governança participativa, colegiados e grupos de trabalhos plurais aumenta a percepção global da realidade. Contudo, tanto na esfera pública como na privada prestar atenção significa um deslocamento dos interesses de si mesmo em direção ao outro.

Escutar: “A escuta se torna ação de cuidado quando é capaz de restituir ao outro a consideração por aquilo que ele está dizendo” (MORTARI, 2018, p. 218). Em um estilo de vida marcado pelo ativismo, pela preocupação em ocupar espaços de poder e autoafirmação, onde tudo entra no jogo da competitividade e da lei do mais forte, em que o poderoso engole o mais fraco, escutar requer passividade: “a capacidade de fazer-se como um vaso vazio que dá espaço ao que o outro quer comunicar de si” (MORTARI, 2018, p. 218). Esse escutar passivo é, fundamentalmente, um calar, dar lugar em nossa mente e em nossos projetos ao outro, ao que o outro tem para contribuir. Em uma sociedade programada para o barulho, em que todos buscam seu “lugar de fala”, para ocupar espaço e se autoafirmar, muitas vezes liberando o “Narciso interior”, a busca pelo “lugar de escuta” favorece a capacidade do diálogo e qualifica o modo de debater e confrontar as ideias. Facilita os consensos e edifica pontes. Investir em ouvidorias e em processos avaliativos é fazer “ressoar dentro de si o dizer do outro” (MORTARI, 2018, p. 220).

Estar presente com a palavra: “É nas palavras que se faz presente a essência da experiência” (MORTARI, 2018, p. 220). A palavra é uma forma de comunicar a sinceridade e a franqueza. O poder da linguagem pode fecundar ou esterilizar o outro e seus projetos. A palavra, contudo, deve fecundar, elevar a autoestima, motivar, “gerar vida nova”. A comunicação e o poder da palavra tantas vezes utilizada para denegrir, amedrontar, caluniar e desinformar (*fake news*) deve regressar para o sentido da amabilidade, que é uma libertação da crueldade. A amabilidade pressupõe estima e respeito. Manifesta-se no trato interpessoal e nas relações sociais para não magoar com as palavras ou os gestos, e, ainda, na tentativa de aliviar o peso dos outros. Estar presente com a palavra é adotar políticas de recursos humanos e desenvolvimento de pessoas que reconfortam, consolam, fortalecem e estimulam. A palavra jamais deve ser empregada para humilhar, desprezar e denegrir.

Compreender: “Compreender é conhecer aquilo o que o outro precisa para realizar as possibilidades de seu existir” (MORTARI, 2018, p. 224). É colocar-se em contato com o centro de sua realidade existencial. Para compreender as necessidades do outro, é preciso superar as “resistências interiores” (EG 91), e isso quer dizer aprender a alegrar-se e a sofrer com o outro a partir de suas reivindicações. Compreender requer, portanto, tolerância e sensibilidade. Reconhecer o outro e buscar o seu bem! A compreensão requer também o gozo da razão para sistematizar os critérios para uma autêntica ordem social. Significa investir em uma profunda humildade social que convida a razão a alargar as suas perspectivas.

Sentir com o outro: “Sentir é ter sensibilidade com o outro” (MORTARI, 2018, p. 228). Empatia, reciprocidade, compaixão. É dar espaço para o surgimento de uma “cultura do encontro” (EG 221) e um projeto comum que se abra em perspectiva de um *nós*. Sentir com o outro significa estar juntos, ser povo, comunidade. Avançar na construção de uma cultura que harmoniza todas as diferenças e resulte em uma verdadeira paz social. É se inserir em um projeto comum que vai além dos benefícios e desejos pessoais, e supere a indiferença relativista. Situa-se no insistir em uma ética comunitária que permite criar um equilíbrio e uma ordem social mais humana. A globalização da indiferença e a crise do compromisso comunitário, que é também a crise de uma sociedade que perde o sentido do cuidado, “não chora mais à vista do drama dos outros” (EG 54), e nem se interessa por cuidar deles, como se tudo fosse responsabilidade de outrem. Reconhecer o próximo e caminhar ao lado dele é não permitir que nos roubem o sentido de comunidade. É acreditar que vale apenas insistir naquilo que é público e comunitário, e, assim, fazer valer a tutela do bem comum.

Ser presente em uma proximidade distante: “Trata-se de encontrar o modo de estar em contato, de ser presente, sem invadir o espaço do outro, sem ocupar o seu próprio campo vital” (MORTARI, 2018, p. 246). A relação de presença não pode jamais ser na ordem de dependência e domínio ao ponto de limitar a liberdade do outro e implicar na perda de possibilidades de desenvolvimento do próprio modo de ser. Aplica-se a este indicador o sentido do princípio de subsidiariedade que dá “liberdade para o desenvolvimento das capacidades presentes a todos os níveis, mas simultaneamente exige mais responsabilidade pelo bem comum a quem tem mais poder” (LS 196). A proximidade discreta, por sua vez, é aquela que dá todo o suporte possível ao outro sem reduzir o espaço de seu movimento. Neste sistema, a autonomia do outro é respeitada favorecendo uma educação que ensine a pensar criticamente, contrapondo relações abusivas de poder e imposições de domínio que sufocam e esterilizam o outro. O cuidado está intrinsecamente ligado à liberdade do outro: a capacidade de assumir autonomamente a responsabilidade por si mesmo.

Delicadeza e firmeza: O cuidado requer “dizer não às exigências do outro quando necessário” (MORTARI, 2018, p. 252). E isso quer dizer tomar decisões difíceis e, também, exercitar a virtude da paciência. Exige domínio emocional para não se perder na realidade do outro, e, conseqüentemente, suportar as longas esperas dos processos de curas e tomadas de consciência sem “perder a paz por causa do joio” (EG 24). O exercício de cuidar e de tornar o cuidado um sinal visível requer investir em lideranças que se conduzam pela filosofia do cuidado. Ou seja, capazes de gerir equilibradamente o vínculo com o outro evitando dependências e gestos que manipulam e desiludam.

Estes indicadores comportamentais de cuidado tornam evidentes as práticas movidas pela intenção de buscar benefício ao outro. Uma vigorosa mudança de atitudes que faz reflorescer uma ética propícia ao ser humano, e, mais do que isso, um conjunto de atitudes, fundamentado em princípios sólidos, passíveis de se traduzir em ações políticas e aumentar o acolhimento público em contraposição à frieza de uma porta fechada que não se importa à vista do drama dos outros. Isto é, a banalização da indiferença que enrijece o *modo-de-Ser-cuidado*.

CONCLUSÃO

A filosofia do cuidado descreve o cuidado como um *modo-de-Ser* essencial que é a base possibilitadora da existência humana. O cuidado é o fundamento para qualquer interpretação do ser humano. Portanto, propor uma teoria descritiva do cuidado que pretenda concretizar a sua essência significa definir indicadores comportamentais de cuidado que tornam evidente uma realidade ontológico-existencial.

Uma vez que o cuidado é um modo de compreender o ser humano e, consequentemente, de nutrir e conservar a natureza de sua existência, os indicadores de cuidado definem algumas posturas do *Ser-com* que são estratificadas em comportamentos sociais que tornam evidentes a prática do cuidado.

Os indicadores de cuidado, movidos pela prática de buscar o bem, revelam ações concretas a favor do outro e/ou de uma realidade externa. A partir do pensamento heideggeriano, da preocupação de uma ética do cuidado universal, como aquela de Elena Pulcini, a filósofa Luigina Mortari elabora alguns indicadores comportamentais de cuidado que podem contribuir para um pacto de desenvolvimento centrado na cultura do cuidado. São eles: *prestar atenção, escutar, estar presente com a palavra, compreender, sentir com o outro, ser presente em uma proximidade distante, delicadeza e firmeza*. Ações concretas que, quando empregadas ao ordinário da vida, permitem a elaboração e celebração de um pacto de cuidado que se concretiza na proposta do desenvolvimento integral de todos.

REFERÊNCIAS

- BAGGIO, Antônio Maria. *Lavoro e dottrina sociale Cristiana: Dalle origini al Novecento*. Roma: Città Nuova, 2005.
- BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus, 2013.
- FRANCISCO, Papa. Carta encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2023.
- MORTARI, Luigina. *Filosofia do Cuidado*. São Paulo: Paulus, 2018.
- PETRINI, Carlo. *Terrafutura: Diálogos com o Papa Francisco sobre ecologia integral*. São Paulo: Senac, 2022.
- PULCINI, Elena. *Cura di se cura dell'altro*. *Thaumázein*, v.1: Verona. 2013.

A plenitude da vida: o amor ao próximo. Conceitos em Agostinho e Kierkegaard

Eduardo Luis Cândido Bezerra¹

Resumo: Esta pesquisa científica abordará o tema do amor ao próximo, buscando fomentar um diálogo entre a tradição filosófica de Agostinho e a filosofia existencialista contemporânea de Kierkegaard. O artigo destacará a contribuição de Agostinho na construção da filosofia ética cristã. Na obra *Cidade de Deus*, apresenta as dificuldades sociais da época, defende o cristianismo da acusação de motivo do declínio social e eleva o conceito de amor ao próximo para algo necessário na vivência em sociedade. É justamente nessa vivência que ocorre a possibilidade de superação de todas as dificuldades sociais aparentes. Kierkegaard leu e deu continuidade ao pensamento agostiniano, acrescentando sua percepção acerca da complexidade social e elevando a proposta da vivência do amor ao próximo como um dever. Nos escritos intitulados *Obras do Amor*, constrói um caminho reflexivo com o conceito “tu deves amar”. Assim, Kierkegaard inaugura um imperativo categórico social e religioso. Com isso, o amor ao próximo se torna uma necessidade primordial para se viver em sociedade. Este diálogo filosófico defende o amor ao próximo como plenitude da vida, uma possibilidade de rompimento com o mal social, construindo uma sociedade cada vez mais digna e justa.

Palavras-chave: Amor ao próximo; Vivência; Dever; Sociedade.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa surgiu a partir de reflexões acerca dos recentes acontecimentos sociais. A nossa sociedade enfrenta dificuldades constantes, entre elas estão os atos contra o benefício coletivo, o individualismo, a falta de atitude para com a erradicação da fome, o fechamento a si próprio e o não reconhecimento da dignidade humana. A percepção dessas dificuldades sociais persistentes encaminhou aos estudos em filosofia na busca de um conhecimento que possibilite um método resolutivo. Surgiu então o interesse de aprofundamento do conceito de amor ao próximo visando um benefício comum desenvolvido por Agostinho e Kierkegaard. Ambos os filósofos viveram em períodos diferentes. Agostinho, entre os anos 354 a 430, já Kierkegaard, de 1813 até 1855. Porém, suas propostas entram em acordo, a vivência do amor como dever social essencial. Por ser algo demonstravelmente eficaz, sobretudo por se tratar de um conceito divino, está em evidência a proposta que sugere um ambiente pacífico nos dias atuais.

Toda a linha de pensamento estabelecida pelos filósofos destacados neste artigo gera uma reflexão comportamental do indivíduo em sociedade. Vale ressaltar que, o tema do amor ao próximo relaciona-se diretamente com a formação da pessoa humana. Por isso, a proposta deste artigo é fomentar no leitor um desejo de plenitude do ser. Essa plenitude

¹ Cursando bacharelado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. E-mail: eduardoluisandido@gmail.com

está na autorrealização, ou seja, no cumprimento do desejo do indivíduo em sociedade, afirmar-se enquanto sujeito inserido nesse caminho essencial do dever do amor ao próximo. O objetivo deste artigo é defender a prática do amor ao próximo como uma possível solução para os problemas sociais.

1 A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO AGOSTINIANO

Agostinho é um filósofo antigo. Seus escritos serviram de base para a formação do pensamento filosófico da época e, posteriormente, firmaram-se através da percepção da constante necessidade de citação de seus conceitos. Agostinho nasceu “aos 13 de novembro de 354 em Tagaste, pequena cidade da Numídia, na Argélia de hoje, na fronteira da Tunísia” (HAMMAN, 1985, p. 227). Seu interesse pela filosofia foi aumentando gradativamente até chegar à posição de grande filósofo que hoje conhecemos. A leitura de um livro foi o que impulsionou Agostinho ao amor pela filosofia, “um diálogo, hoje perdido, do clássico Cícero (106-43 a.C.), que lhe abriu as portas do saber. Chamava-se *Hortensius* e era um elogio da filosofia” (PESSANHA, 2000, p. 6). A partir dessa leitura, o filósofo muda seu interesse e faz do sentido de sua vida uma incessante busca pela verdade, pelo saber capaz de ser adquirido através da filosofia. Com isso, “entregou-se com ardor à leitura daquele tratado, que lhe proporcionou uma concepção radicalmente nova da vida, encaminhando-o para o cultivo da sabedoria” (BOEHNER E GILSON, 1995, p. 143). Agostinho também foi professor, “lecionou retórica, primeiro em Cartago, depois em Roma, onde se desgostou com a conduta grosseira dos estudantes e, finalmente, em Milão” (BOEHNER E GILSON, 1995, p. 139).

Inicialmente, a base filosófica de Agostinho era o maniqueísmo². Na época, essa doutrina estava em seu início e sua formação abrangeu diversos conceitos. Contudo, o principal era a oposição estabelecida entre o bem e o mal. A percepção dessa oposição acontecia através da valorização da racionalidade e a experiência vivencial em sociedade. Agostinho “aderiu, pois, ao racionalismo gentio-cristão dos maniqueus, que menosprezavam os simples fiéis e prometiam aos seus adeptos um saber de ordem superior” (BOEHNER E GILSON, 1995, p. 143). Durante muito tempo o pensamento do filósofo estava direcionado a lados opostos, sempre objetivando uma realidade social dualística, e, sobretudo, a distinção entre pessoas. Nesse período, “o espírito racionalista de Agostinho sentia-se mais à vontade entre os maniqueus do que entre os cristãos” (BOEHNER E GILSON, 1995, p. 143). O conhecimento ofertado pela doutrina dos maniqueus fazia Agostinho defender a existência de uma dualidade social e a distinção entre pessoas era notada através da agregação de inteligência, tornando-a boa ou a abrangência de ignorância, tornando-a inferior.

2 O maniqueísmo é uma filosofia religiosa. Seu princípio essencial consiste na negação de um “caráter fundamental de Deus: a incorruptibilidade que é própria de Deus na medida em que é o próprio ser [...]. Estes admitiam que Deus devia combater eternamente o princípio de mal. Mas o princípio de mal pode prejudicar Deus” (ABBAGNANO, 1999, p. 133). Isso significa que a proposta de Deus apresentada por essa filosofia, limita-o, colocando-o numa espécie de fragilidade ao recebimento de ofensas.

Entre as instruções recebidas por Agostinho narradas em seus escritos destacam-se as da sua mãe, Mônica. Em suas Confissões, Agostinho narra que “tinha ouvido falar, ainda criança, da vida eterna [...]. Fui marcado pelo sinal da cruz” (AGOSTINHO, 1997, p. 33). Embora tenha sido instruído por sua mãe recebendo as primeiras noções acerca de Deus, vivenciando uma vida doutrinal católica desde criança, Agostinho rejeitava os escritos dessa religião por achar tudo muito simples e de pobre linguagem. Logo, interessou-se pela educação pagã desprezando “o estilo e a linguagem dos livros sagrados que lhe pareceram extremamente ordinários e toscos” (BOEHNER E GILSON, op. cit. p. 143). As leituras cristãs não despertavam a atenção do filósofo, justamente por ter outra percepção, isto é, “ele lê a bíblia, mas, como Jerônimo e tantos outros espíritos fortes mais tarde, fica desanimado diante da rusticidade de tal linguagem” (HAMMAN, 1985, p. 228). Porém, essa situação não durou muito tempo. Agostinho muda seu pensamento quando decide ir para o norte da Itália, lá “começou a frequentar os sermões de Ambrósio, movido, inicialmente, por um interesse puramente literário” (BOEHNER E GILSON, op. cit. p. 139). Ambrósio de Milão consegue convencer o filósofo à conversão e Agostinho recebe o batismo de suas mãos.

Agostinho vive em um contexto histórico turbulento. Encerrava-se definitivamente a era das perseguições do Império Romano e o cristianismo se tornava a religião oficial. O filósofo conhecia de perto a doutrina maniqueísta, por isso, dedicou-se mais eficazmente a esse combate. Com sua conversão, sua visão sobre a sociedade também muda. Ou seja, passa a rejeitar a proposta maniqueísta de divisão social. Em pouco tempo, torna-se padre e bispo da Igreja localizada em Hipona. Com isso, contribui de maneira categórica na construção de uma filosofia cristã, até então desorganizada entre seus adeptos. Essa falta de definição gerou diversas divisões internas ocasionando heresias.

Ingressando na religião nascente, o filósofo desafia a si mesmo no desejo de construir um caminho de unidade entre a filosofia e o cristianismo. A motivação para isso estaria na percepção da simplicidade contida nos escritos cristãos existentes, como também a distância da racionalidade. Com esse aprofundamento, “a síntese que realizou, ele mesmo deu a denominação de filosofia cristã” (PESSANHA, 2000, p. 12). Entre as dificuldades da época estava o persistente debate entre fé e razão, motivo de grades divisões internas. Agostinho consegue fundamentar para o cristianismo uma conformidade entre a espiritualidade e a racionalidade. Isto é, defende a plena união das duas partes considerando-as fundamentais para a vivência religiosa. Portanto, “a razão relaciona-se [...] duplamente com a fé: precede-a e é sua consequência” (PESSANHA, 2000, p. 13). Como resultado, toda a filosofia cristã encontra sua essência e faz dessa união algo indelével. A definição dada por Agostinho fundamenta e dá continuidade ao pensamento filosófico cristão. Isso porque, “na pessoa de Agostinho a filosofia patrística é, quiçá, a filosofia cristã como tal, atinge o seu apogeu” (BOEHNER E GILSON, 1995, p. 139).

2 A VISÃO SOCIAL DE SANTO AGOSTINHO. O AMOR AO PRÓXIMO COMO PROPOSTA

As dificuldades sociais existentes no período final da filosofia clássica não passaram por despercebidas pelo filósofo de Hipona e o influenciaram a escrever sobre tal realidade. A exaustão causada pelo desrespeito oferecido ao povo por parte dos imperadores, a falta de confiança dos métodos de justiça e a falta de segurança que motivaram as inúmeras invasões foram algumas dessas dificuldades sociais. De certo modo, o Império Romano encontrava-se em decadência e os cristãos eram acusados por essa ruína. De fato, o cristianismo apresentava um novo mandamento capaz de modificar todo o costume social: o mandamento do amor a Deus e ao próximo era vivenciado por todos os cristãos. Por isso, Agostinho defende a religião cristã e aponta no livro nominado *Cidade de Deus* a acusação aos pagãos por toda essa situação. A obra “*De civitate Dei*, em 22 livros. Data de redação 413-426. O ensejo externo para a composição desta obra foi a tomada de Roma por Alarico, em 410” BOEHNER E GILSON, 1995, p. 140). Assim, o pensador cristão passa a motivar a defesa da doutrina que difundia o mandamento do amor, livrando a comunidade da culpa imposta pelos gentios. Isso claramente se manifesta na intenção do cristianismo adquirir cada vez mais o espaço social do império desgastado. Para Agostinho, “não era um desastre, era apenas a mão de Deus castigando os homens da cidade terrena e anunciando o triunfo do cristianismo” (PESSANHA, op. cit. p. 22).

Na Cidade de Deus podemos notar a persistência de uma linha racional de dualidade, separação entre a cidade de Deus e a cidade dos homens. Destaca, sobretudo, a cidade de Deus, superior, elevada, perfeita e sem erro. Percebemos nessa comparação a influência neoplatônica. Justamente pela apresentação desses dois lados opostos onde “dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor-próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial” (AGOSTINHO, 1990, p. 169). Dessa forma, compreendemos que a origem da sociedade perfeita está em Deus, nasce dessa fonte divina. Em contrapartida, “a origem histórica seria justamente a mundanidade da criação” (ARENDT, 1997, p. 114).

Agostinho diferencia titulando “aos dois grupos o nome das cidades, que é o mesmo que dizer sociedades de homens. Uma delas está predestinada a reinar eternamente com Deus; a outra, a sofrer eterno suplício” (AGOSTINHO, 1990, p. 173). Isto é, as sociedades formadas pelo homem, fundadas no interesse de exclusão do mandamento do amor divino, tendem a fracassar, pois não possuem a essência na eternidade, tendo início e fim cronológico.

Na obra escrita entre os anos de 397 e 399 intitulada *Confissões*, Agostinho externa a razão pela qual o ser humano precisa amar o próximo, fazendo desse amor uma ligação com o amor originário de Deus. O filósofo aconselha: “é em Deus que debes amá-las; leva-as contigo até ele dizendo-lhes: amemos, amemos a Deus!” (AGOSTINHO, 1997, p. 103). Em sua doutrina há sempre esse intercâmbio essencial entre Deus e o homem, ou seja, o amor para com Deus refletido no amor para com o próximo. Aí está a compreensão de que “esse amor é duplo. Tem por objeto a Deus e ao próximo” (AGOSTINHO, 2002, p. 65).

Na filosofia agostiniana encontramos um convite que direciona o ser para um amor superior, o amor ao próximo. E tudo isso é condicional. Por exemplo, se o indivíduo diz que ama a Deus, imediatamente deve amar o seu próximo. Nisso entendemos que o amor é merecido por todos, sem exclusão. Portanto todos merecem conhecer o amor e esse amor é conhecido unicamente através da vivência em sociedade. Nisso está a plenitude da vida humana, onde pela experiência, faz-se um caminho para o transcendente, a eternidade. Dessa maneira, “o amor ao próximo é, pois, a realização concreta da retrospectiva para além do mundo, e, ao mesmo tempo, empurra o outro para fora do mundo, para que ele veja o sentido do seu ser” (ARENDT, 1997, p. 117).

Agostinho, a partir da reflexão teológica, problematiza o amor ao próximo no âmbito filosófico, portanto, se para alcançar a plenitude da vida humana em sociedade, visando a eternidade é preciso amar o próximo, então como identificar o próximo? A quem podemos chamar de próximo? O filósofo tenta responder a essa questão a partir da conceituação da própria palavra. Para Agostinho, “a palavra próximo indica relação, e ninguém pode ser próximo se não daquele que se aproxima” (AGOSTINHO, 2002, p. 69). Contudo, o próximo é o reflexo da própria pessoa.

Seguindo esse pensamento, caracteriza-se que “a condição para uma compreensão justa do próximo é a compreensão justa de si mesmo. É apenas aí onde me asseguro da verdade do meu próprio ser que posso amar o próximo no seu verdadeiro ser, no seu ser de criatura” (ARENDT, 1997, 116). Assim sendo, o próximo é também o inimigo. Essa compreensão é possível porque o mandamento exige o amor a todas as pessoas, sem distinção. Agostinho afirma que “devemos amar até nossos inimigos. Nós não os tememos, na verdade, visto que não podem nos tirar aquele a quem amamos. Mas nós nos compadecemos deles, porque nos odeiam” (AGOSTINHO, 2002, p. 69).

3 A CONTINUIDADE DO PENSAMENTO EM KIERKEGAARD. O AMOR AO PRÓXIMO COMO DEVER

O segundo filósofo que contribui com o conceito de amor ao próximo é Kierkegaard. Søren Aabye Kierkegaard é considerado como filósofo contemporâneo. Ele “nasceu em Copenhague em 5 de maio de 1813” (GARDINER, 2001, p. 11). Seus escritos correspondem em inúmeras dissertações acerca da vivência da filosofia cristã, na maioria das vezes enaltece-a, porém, também redige fortes críticas ao cristianismo institucionalizado na Dinamarca do século XIX. Kierkegaard sempre buscou viver a sua proposta filosófica, sua obra e sua vida pessoal não eram distintas. A prova disso está contida nos diários que começaram a ser escritos em sua juventude. Por ser cristão protestante luterano, não bebe da tradição doutrinal católica, contudo, leu Agostinho, justamente porque o considerava como uma grande influência para a filosofia. Por certo, todo esse contexto vivencial favoreceu para a abordagem de temas religiosos.

A proposta religiosa do mandamento do amor ao próximo analisada por ele nos Textos Sagrados o influenciou totalmente no desenvolvimento de seu ponto de vista, sobretudo o livro *As Obras do Amor*, repleto de considerações cristãs em forma de discursos. Com isso, dá continuidade ao pensamento agostiniano e desenvolve a ideia de que o mandamento do amor é, de fato, um dever essencial para a vida humana, método para se alcançar a plenitude social. Sendo assim, inaugura um imperativo categórico³ religioso e social, nova compreensão filosófica: “Tu deves amar” (KIERKEGAARD, 2013, p. 39). A proposta de Kierkegaard corresponde à vivência do amor como um dever, uma necessidade social, uma condição para se alcançar a plenitude do ser. O Contexto social influenciou o filósofo na escrita dos discursos contidos no livro *As Obras do Amor*. A competitividade em busca de cargos de poder, a atitude dos líderes religiosos de dar maior atenção aos ricos e a proposta de dominação e interferência nas decisões do governo dinamarquês eram vistos por Kierkegaard como uma corrupção do ser. Por isso ele escreve o livro para incentivar que seus leitores abandonem essas práticas.

As considerações que estimulam essa experiência estão firmadas sobre os conceitos de amar a Deus, amar a si mesmo e amar o próximo. De acordo com o filósofo, essas três considerações estão interligadas. Assim, ele constrói um caminho para alcançar esse objetivo comprovando seu conceito através de experiências. Primeiramente, Kierkegaard considera o cristianismo como conhecedor da plenitude do amor: “O cristianismo entende melhor do que qualquer poeta o que seja o amor e o que seja amar” (KIERKEGAARD, 2013, p. 34). Essa consideração é acentuada seguindo a mesma visão de diferenciação exposta por Agostinho. Ou seja, para Kierkegaard existe um dualismo entre o amor natural, que é o amor limitado; e o amor espiritual, superior e transcendente. De fato, a proposta do amor cristão mudou a sociedade de modo geral, principalmente a ocidental, a princípio, desde sua fundação com o episódio da queda do Império Romano até as inúmeras intervenções sociais que corresponderam na formação de diversas culturas ou mudança de comportamento.

Amar a si mesmo é a primeira condição fundamental para amar o próximo. Dessa maneira, podemos entender o quanto é importante refletir sobre si mesmo, perceber-se enquanto ser social capaz de amar. A visão contemporânea de Kierkegaard é um método que direciona à interioridade. Essa questão está muito presente em nosso cotidiano e a filosofia se torna um auxílio essencial na reflexão. O filósofo indica o dever como solução: “tu deves amar o teu próximo como a ti mesmo, aí está contido o que é pressuposto, ou seja, que todo ser humano ama a si mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 32). Por isso, a condição de continuidade do amor a si mesmo torna a pessoa mais virtuosa. Esta é a característica do imperativo categórico religioso e social proposto por Kierkegaard. Amar o próximo e amar a si mesmo

3 O imperativo categórico é um termo filosófico baseado em Immanuel Kant (1724-1804) na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* de 1785. Entende-se esse imperativo como “aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma sem relação com qualquer outra finalidade” (KANT, 2008, p. 52). Portanto, essa teoria propõe um dever fundamental, uma forma de dizer que “se a ação é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico” (KANT, 2008, p. 52).

são a mesma coisa e o dever do amor é a razão dessa ligação contínua. Consequentemente, o mandamento do amor se torna orientador da vida humana.

Surge uma questão primordial para a continuidade do pensamento: Deve-se amar a si mesmo e ao próximo. Essa é a condição para se alcançar a plenitude do amor na vida humana e desfazer o mal social, porém, como identificar o próximo? Kierkegaard é conciso em sua definição. Primeiro, coloca o mandamento do amor como um dever, e, posteriormente, responde à questão de identificação do próximo. Para o filósofo, “o próximo é aquele que está mais próximo [...] do que todos os outros, contudo, não no sentido de predileção” (KIERKEGAARD, 2013, p. 36). Assim, o próximo é aquele que está ao nosso lado podendo ser toda e qualquer pessoa. O cristianismo rompe com os limites costumeiros. Propõe a oferta de um amor pleno e comum a todos, inclusive aos inimigos. A falta de compreensão leva ao afastamento de muitas pessoas desse mandamento. Por opção, decidem não seguir. Preferem retribuir da mesma forma o desamor recebido. Kierkegaard define a questão do amor não como uma opção, mas sim como um dever. Por isso, todos nós temos um próximo a ajudar, e, cumprindo o dever, também nos fazemos próximos uns dos outros.

A proposta de Kierkegaard, imperativo categórico religioso e social da vivência do amor ao próximo, traz consigo diversas soluções para sanar o mal social. Podemos considerar o mal social como tudo aquilo que afasta o ser humano da vivência do amor, que é aqui um princípio divino. O mal social é a prática de realidades de desumanização, egoísmo, desespero, vivência do ódio, incentivo a guerras, desigualdade social, destruição de valores e tantas outras expressões causadas por uma pessoa com o interesse prejudicial à sociedade. Esses fatos estão cada vez mais presentes em nosso cotidiano. Principalmente porque a sociedade se afasta constantemente dos interesses em comum para fixar-se somente em benefícios particulares, fechados em grupos de poder.

Nitidamente percebemos a falta do amor ao próximo nessas atitudes. O amor ao próximo é estímulo para a igualdade de oportunidades, o desejo de uma sociedade mais saudável, o bem comum, o desenvolvimento humano e um comportamento social digno de estima. Kierkegaard não se limita a isso, e acrescenta, assim como Agostinho, o conceito de eternidade como objetivo desse imperativo categórico. Sendo assim, o amor ao próximo não tem fim, é transcendente. Para ele, “se amar não fosse um dever também não haveria o conceito de próximo; mas só se extirpa o egoístico da predileção e só se preserva a igualdade do eterno quando se ama o próximo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 63).

A vivência do amor ao próximo diferencia as pessoas. De fato, não é possível que a partir da opção individual de amar toda e qualquer pessoa, inclusive os inimigos, o ser humano permaneça indiferente às realidades sociais. Por certo, diante de algum acontecimento, a primeira reação da pessoa que ama o próximo é estar disposto a ajudar. Não por predileção, mas por reconhecer, de fato, quem é o próximo. Nisso está a virtude individual e comunitária. Isso comprova que a vivência do amor é a solução para romper de vez com o mal social.

Consequentemente a sociedade será mais justa, com pessoas honestas, longe dos erros, longe do egoísmo, da corrupção e tantos outros problemas.

Por conferir valor ao indivíduo, a prática desse amor não o torna indiferente à realidade. Pelo contrário, é visto como oportunidade de vida nova rompida com todo mal social. Por isso, Kierkegaard insere ao seu conceito a ideia de continuidade sem fim. Para ele, “o amor ao próximo tem perfeições da eternidade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 86). Essas perfeições duram para sempre, pois o eterno é constante e permanente. Portanto, o dever do amor ao próximo é garantia de estabilidade em amplos sentidos, aqui em destaque, o pessoal e o social. Por isso, “o amor permanece, ele é independência. A imutabilidade é a verdadeira independência” (KIERKEGAARD, 2013, p. 57). Essa independência é justamente a liberdade proporcionada pelo cumprimento do dever do amor ao próximo, pois, somente amando a todos é que se consegue a libertação do desespero e das dificuldades sociais. A partir do momento em que o indivíduo realiza uma ação que beneficia o próximo, cumprindo todas as características citadas acima, ele não o faz em busca de uma recompensa. Porém, o retorno desse benefício é o bem-estar. Isto é, o indivíduo se sente pleno através da realização do ato que foi capaz de romper com o seu egoísmo e contribuiu com o fortalecimento pessoal e social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos o quão decisivos são os pensamentos de Agostinho e Kierkegaard acerca do amor ao próximo. Agostinho formulou as bases necessárias da filosofia e ética cristã, por isso seria inevitável a abrangência de citações referentes ao tema em suas obras. Kierkegaard não só dá continuidade ao pensamento, mas o enfatiza, buscando dar sentido e chamar atenção para a necessidade da vivência do amor, tornando-o um dever essencial. O filósofo contemporâneo enfrenta os desafios de um ambiente social totalmente diferente ao filósofo da patrística. Porém, ambos percebem a ameaça motivada por uma difícil situação capaz de causar o fim de uma sociedade amplamente organizada em estruturas físicas, como também intelectuais.

O desejo de propagar o amor ao próximo como dever tem o objetivo de proporcionar uma segurança firmada numa estrutura oriunda das Sagradas Escrituras, ante o social, onde está em primeiro lugar o eterno. Portanto, a vivência do amor ao próximo pode ser a solução perante os diversos problemas sociais da atualidade. Quando as pessoas compreendem a definição do que é o amor e que devem amar a si e ao próximo, encontram o caminho da plenitude da vida, e, consequentemente, beneficiam a si mesmas e a sociedade em geral. Esse dever de amar o próximo não é uma imposição, mas sim uma responsabilidade em assumir um compromisso. Quando o indivíduo recebe este dever, age de acordo com sua liberdade e toma consciência de seu papel social visando a melhoria não só de si mesmo, mas de toda a sociedade.

Por isso, podemos considerar o conceito “tu deves amar” como um imperativo categórico religioso e social, uma ação prática que acontece quando o indivíduo enquanto ser no mundo e, ao mesmo tempo cristão, cumpre as suas obrigações de dever moral necessárias para o convívio em sociedade. Porém, não se limita apenas à realização de uma obrigação básica. Nisso é possível identificar o desejo de ir além com a realização do dever do amor ao próximo. Esse próximo é identificado como o próprio Deus e também o outro enquanto sujeito. O princípio divino não fica na abstração pois tem uma implicação social, justamente por estar disposto a uma convivência com o outro. Portanto, o dever do amor ao próximo é um imperativo categórico social e religioso que se desenvolve na aplicação não somente na ação da moral social, mas religioso com implicações sociais. Por ser algo prático, essa experiência dá sentido ao indivíduo que age conforme a lei maior que é o mandamento.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Tradução de Antônio Borges Coelho. 5. ed. Lisboa: Editorial presença, 1999.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A cidade de Deus: contra os pagãos, parte I*. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2000.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A cidade de Deus: contra os pagãos, parte II*. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A doutrina cristã*. Manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.
- ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Ensaio de interpretação filosófica. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BOHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução de Raimundo Vier, OFM. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. Tradução de Antônio Carlos Vilela. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- HAMMAN, A. *Os padres da Igreja*. Tradução de Irmã Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.
- KIERKEGAARD, Soren A. *As obras do amor*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- PESSANHA, José Américo Motta. *Santo Agostinho, vida e obra*. Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

TEOLOGIA

A temática da crise alimentar global em recentes comunicações do Papa Francisco: uma breve análise

Anderson Silva Barroso¹

Resumo: O Papa Francisco é uma das lideranças internacionais mais respeitadas no atual cenário sociopolítico. Suas manifestações ressoam para além do âmbito cristão católico, fortalecendo o diálogo entre as nações, organizações e sociedade civil. Visto a gravidade da crise alimentar global que se apresenta na contemporaneidade, parece-nos proveitoso analisar como o pontífice tem exposto a questão. Para tal, propôs-se uma concisa revisão sistemática de recentes pronunciamentos de Francisco a respeito do tema. Se por um lado, as falas evidenciam sua preocupação em relação à justiça social, solidariedade e cuidado com os mais vulneráveis, por outro, quando examinamos os interlocutores diretos de tais discursos e o próprio conteúdo deles, verificamos que os textos acabam por restringir-se a um público técnico-científico e político e poucas vezes chegam ao conhecimento do conjunto dos fiéis cristãos. Conclui-se que seria salutar uma maior difusão da temática em meio pastoral ou a adoção de novas estratégias comunicativas, a fim de proporcionar que as reflexões do Papa neste campo suscitem um efetivo e responsável enfrentamento da crise alimentar global por meio dos diversos atores sociais.

Palavras-chave: Crise alimentar. Papa Francisco. Compromisso cristão.

INTRODUÇÃO

A temática da(s) crise(s) é uma constante no magistério e nos pronunciamentos do Papa Francisco. Desde a publicação de sua programática exortação apostólica *Evangelii gaudium*, o pontífice tem proposto uma leitura da realidade que passa pela percepção de um mundo enfermo. Sua crítica à *globalização da indiferença* está estruturada no caracterizar e compreender a atual crise antropológica, social, política, econômica e ambiental em que estamos imersos. Estas crises, raízes de muitas outras por ele nomeadas ao longo destes dez anos, foram intensificadas com a crise sanitária global provocada pela pandemia da COVID-19. Estamos diante de uma alarmante realidade humana e planetária.

Fiel às diretrizes do Concílio Vaticano II, Francisco quer, “à luz de Cristo, imagem de Deus invisível e primogênito de toda a criação, dirigir-se a todos, para iluminar o mistério do homem e cooperar na solução das principais questões do nosso tempo” (GS 10). Por isso, seu pensamento a respeito de temas urgentes da sociedade, expresso não somente nos documentos magisteriais, mas através de suas diversas comunicações e atos, tem um caráter singular. Busca um diálogo *descentralizado*, a saber, deseja se ampliar para além dos muros da instituição católica, a fim de contribuir com a promoção de realidades outras em vista da justiça, da solidariedade e da paz, alcançando diferentes sujeitos sociais (RIBEIRO, 2022, p. 348).

¹ Doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista CAPES. E-mail: anderssonbarroso@yahoo.com.br

Neste sentido, como liderança político-religiosa transnacional, com grande capacidade de motivar pelo exemplo e na simplicidade (RAUSHENBUSH, 2015), Francisco se tornou uma das personalidades de maior destaque em nosso tempo. O que o Papa diz a respeito das crises é escutado com atenção pelos governantes das nações, pelas organizações internacionais e pela sociedade civil como um todo, influenciando de forma significativa os rumos da governança global, sobretudo em questões socioambientais.

Interessa-nos, com este texto, aproximarmo-nos do pensamento de Francisco especificamente a respeito da crise alimentar global. Nossa preocupação com esta crise deriva de sua gravidade e incremento nos últimos anos. Segundo dados recentes da FAO – Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura, em seu relatório anual sobre a segurança alimentar e nutricional no mundo, em 2022 eram 735 milhões de pessoas passando fome no mundo (9,2% da população global). O número assusta, sobretudo se considerarmos que em 2019 o percentual era de 7,9% (FAO *et al*, 2023).

Após os impactos da COVID-19 na segurança alimentar e nutricional no mundo, bem como os efeitos negativos do desequilíbrio climáticos nos sistemas alimentares globais e os diferentes conflitos que influenciam na produção e comercialização de gêneros alimentícios, a FAO não acredita mais que o Objetivo de Desenvolvimento Sustentável nº 2 – que pretende acabar com todas as formas de fome e má nutrição até 2030 – seja alcançável no prazo previsto. Devido a este cenário nebuloso e inquietante, desejamos analisar como o Papa Francisco tem compreendido e apresentado o tema.

1 A CRISE ALIMENTAR GLOBAL NAS COMUNICAÇÕES DO PAPA FRANCISCO

O levantamento de recentes comunicações do Papa Francisco que versam sobre o tema da crise alimentar global foi realizado a partir da ferramenta de busca do site oficial do Vaticano², em língua portuguesa. Utilizando as palavras-chave “crise” e “alimentar” de maneira simultânea, e delimitando-se o intervalo temporal de um ano (entre setembro de 2022 e agosto de 2023), encontrou-se um resultado inicial de 14 documentos. Deste total, um deles era de autoria de Dicastério para a comunicação, e foi retirado da análise. Do número restante, nove eram *discursos* feitos por Francisco em diferentes ocasiões, duas *mensagens*, um texto de *audiência geral* e uma transcrição de reflexão dominical do Papa (*Angelus*). Com objetivo de avaliar a efetiva ocorrência do tema nas comunicações encontradas foi realizada a leitura completa destes treze documentos. Após o exercício, seis foram descartados, pois não tratavam do tema da crise alimentar, restando sete comunicações a serem analisadas, conforme delineado.

2 Cf. <https://www.vatican.va/content/vatican/pt/search.html?q=&from=&to=&in=all&sorting=latest>

O primeiro documento encontrado foi o discurso de Francisco feito aos participantes da sessão plenária da Pontifícia Academia das Ciências³, ocorrido em setembro de 2022, e cujo tema motivador foi a “Ciência de base para o desenvolvimento humano, a paz e a saúde planetária”. Naquela ocasião, enumerando e agradecendo os diferentes esforços realizados pelos membros da Academia em prol do bem comum, o Papa cita a crise alimentar e a luta contra a fome como uma das questões emergenciais no atual cenário global (FRANCISCO, 2022a, não paginado).

Esta breve consideração a respeito da crise alimentar global será pormenorizada em um segundo discurso direcionado aos membros da Pontifícia Academia das Ciências, agora em maio de 2023, por ocasião da Conferência “Crises alimentares e humanitárias: ciência e política para a sua prevenção e mitigação”. Reiterando o caráter de urgência do assunto, diz o Papa:

O tema que escolheste é muito oportuno, não só para o debate acadêmico, mas também porque apela a autoridades clarividentes e práticas políticas para aliviar o sofrimento de tantos nossos irmãos e irmãs que carecem de uma nutrição saudável e de acesso a alimentos suficientes. [...] Trata-se de um desafio urgente, pois, com demasiada frequência, situações marcadas por calamidades naturais, mas também por conflitos armados — penso especialmente na guerra na Ucrânia — corrupção política ou econômica e exploração da terra, a nossa casa comum, dificultam a produção de alimentos, minam a resiliência dos sistemas agrícolas e ameaçam perigosamente o abastecimento nutricional de populações inteiras. (FRANCISCO, 2023a, não paginado).

Francisco lembra ainda que a pandemia da Covid-19 e o declínio da solidariedade fraterna gerada por guerras e pela miséria da população ajudaram a exacerbar a situação, indicando que a crise alimentar é um complexo fenômeno multifatorial que se insere no conjunto de outras crises, e que não pode ser compreendido fora deste panorama mais amplo: “temos de tomar consciência cada vez mais de que tudo está intimamente interligado” (FRANCISCO, 2023a, não paginado).

O intrincamento das crises atuais é aludido igualmente no discurso feito na conclusão do *Bahrain Forum for dialogue: East and West for Human Coexistence*, durante a Viagem apostólica ao Bahrein, em novembro de 2022. Francisco falava de como após o complicado período de guerras mundiais e guerra fria, a realidade mundial continua flutuando numa

3 A Pontifícia Academia das Ciências é um dicastério da Igreja Católica com caráter internacional que se ocupa de pesquisar e examinar questões científicas que interessem à Igreja. Seus membros, escolhidos pelo corpo acadêmico do órgão e nomeados pelo Papa, são cientistas de notório saber, de diversas nacionalidades e regiões do planeta, que atuam de forma interdisciplinar, realizando uma complexa gama de atividades, isoladamente ou em parceria com outros órgãos internacionais (como a ONU, por exemplo), com propósito de incentivar o uso responsável e ético do conhecimento científico global em prol do desenvolvimento humano e do bem comum. Cf. <https://www.pas.va/en.html>.

paradoxal díade: de um lado, um mundo unido pela urgência das crises alimentar, ecológica e pandêmica; e de outro, uma crescente e escandalosa injustiça planetária, que concentra e limita as oportunidades e o bem viver nas mãos de uns poucos poderosos (FRANCISCO, 2022b, não paginado). Reitera-se, com esta fala, como a crise alimentar está intimamente associada à crise ecológica e de saúde, e ao mesmo tempo refletem uma “doença social” da concentração de renda que priva muitos de seus direitos mais básicos.

Um quarto documento encontrado, ainda relacionando outras crises com a crise alimentar, foi a Mensagem aos participantes na *VIII Conferência Rome MED Dialogues*, em dezembro de 2022. À conferência geopolítica ocorrida em Roma, Francisco indica como num mundo globalizado os transtornos causados pelas guerras são muito mais graves, impactando diversos setores, dentre os quais a segurança alimentar e nutricional, inclusive em outros continentes que **não** aqueles do conflito mesmo (FRANCISCO, 2022c, não paginado). Desta maneira, o conflito entre Rússia e Ucrânia, que poderia ser entendido como um “problema” regional, ou no máximo, continental, acaba por influenciar populações em outras partes do mundo, mas que dependem substancialmente dos alimentos produzidos por estes dois países:

Esta globalização dos problemas reapresenta-se hoje a propósito do dramático conflito bélico em curso na Europa, entre a Rússia e a Ucrânia do qual, para além dos incalculáveis danos de cada guerra em termos de vítimas civis e militares, se seguem a crise energética, a crise financeira, a crise humanitária para numerosas pessoas inocentes, forçadas a abandonar a própria casa e a perder os seus bens mais queridos e, por fim, a crise alimentar, que atinge um número crescente de pessoas no mundo inteiro, especialmente nos países mais pobres. Com efeito, o conflito ucraniano tem enormes repercussões nos países norte-africanos, que dependem em 80% dos cereais da Ucrânia ou da Rússia. (FRANCISCO, 2022c, não paginado).

Em vista das atividades do Dia Internacional de Conscientização sobre a perda e desperdício de alimentos, o Papa enviou uma mensagem ao diretor-geral da FAO, Qu Dongyu, em 29 de setembro de 2022. Lembrando que a alimentação é um *direito fundamental e prioritário*, Francisco relaciona este comportamento social que impede o acesso de muitos de nossos irmãos e irmãs aos alimentos em quantidade e qualidade adequadas à cultura do descarte, que em suas palavras, “se traduz numa manifestação de desinteresse pelo que é de valor fundamental ou de apego ao que não tem importância alguma”, o que “é verdadeiramente vergonhoso e preocupante” (FRANCISCO, 2022d, não paginado).

Nesta linha, Francisco denuncia como a fome pode ser resultado da deturpação do valor da vida, inserida num contexto de ampla desigualdade gerada por escusos interesses, onde uns poucos têm muito e milhares têm muito pouco. Deste modo, o bispo de Roma denota que “o grito dos famintos, desprovidos de um modo ou de outro do pão quotidiano, deve

ressoar nos centros onde se tomam as decisões [...] e não pode ser silenciado nem sufocado por outros interesses” (FRANCISCO, 2022d, não paginado). Refutando o usual argumento dos gigantes da indústria agropecuária mundial, Francisco lembra-nos que o problema da fome não é mais uma questão de quantitativo produzido, mas de justiça social, pela qual devem se responsabilizar as diferentes instâncias governamentais, a indústria e os indivíduos em geral:

No mundo há comida suficiente para que ninguém vá dormir com o estômago vazio! Produzem-se recursos alimentares mais do que suficientes para dar de comer a 8 bilhões de pessoas. Mas o problema refere-se à justiça social, ou seja, ao modo de regular a gestão dos recursos e a distribuição da riqueza. Os alimentos não podem ser objeto de especulação. A vida depende deles. E é um escândalo que os grandes produtores encorajem o consumismo compulsivo para se enriquecer, sem a mínima consideração pelas necessidades reais dos seres humanos. A especulação alimentar deve ser impedida! Devemos deixar de tratar os alimentos, que são um bem fundamental para todos, como moeda de troca para poucos (FRANCISCO, 2022d, não paginado).

Como acontece em paradigmáticos textos de Francisco como a *Laudato sí'* ou a *Fratelli tutti*, o Papa não se limita a descrever as crises de forma teórica e aí se fixar, alimentando uma possível compreensão fatalista ou relacionada ao *fin dos tempos*. Em relação à crise alimentar, acredita o Papa ser possível superá-la, mas não sem uma necessária virada de consciência e de atitudes em diferentes instâncias. O sexto documento que examinamos, por exemplo, manifesta como o protagonismo feminino pode ser o elemento central na superação da crise alimentar e migratória ocorrida no Sudão do Sul (FRANCISCO, 2023b, não paginado). A fim de vulgarizar a realidade vivenciada nesse país, mas desconhecido ou ignorado por outros países, sobretudo aqueles considerados desenvolvidos, Francisco assim se comunica no discurso durante a Viagem Apostólica feita em fevereiro de 2023:

Hoje é a ocasião para todos verem aquilo que, há anos, está a acontecer neste país. De fato, aqui perdura a maior crise de refugiados do continente, pelo menos com quatro milhões de filhos desta terra desalojados, com a insegurança alimentar e desnutrição que afetam dois terços da população e com previsões que falam duma tragédia humanitária que se pode agravar ainda mais no decurso do ano. [...] E subscrevo aquilo que disse sobre as mães: as mulheres são a chave para transformar o país. Se lhes forem concedidas as justas oportunidades, elas, com a sua laboriosidade e destreza para guardar a vida, terão a capacidade de mudar a fisionomia do Sudão do Sul, de lhe dar um desenvolvimento sereno e coeso (FRANCISCO, 2023b, não paginado).

Francisco percebe que embora a crise alimentar seja global, alguns países ou regiões são mais afetados que outros, e visto os impactos de dependência comercial causados pela globalização dos mercados, é importante incentivar ações locais que partam da base social, a fim de ir aos poucos mudando o panorama da crise alimentar global. Esta percepção parece ser viável também na análise do “Discurso às crianças de várias nações africanas, por ocasião do ‘Dia da África’”, de maio de 2023, quando Francisco incentiva que os jovens se dediquem aos estudos como meio de vislumbrar esperançosamente uma nova realidade e serem seus artífices:

A vossa querida terra africana enfrenta enormes desafios, como o terrorismo, a má governação, a corrupção, o desemprego maciço dos jovens, as migrações, os conflitos intercomunitários, a crise climática e alimentar... Neste contexto, podeis sentir-vos impotentes e desanimados e dizer a vós mesmos que o futuro é sombrio e sem perspectivas. Mas sois jovens, tendes dentro de vós muitos talentos, cultivais grandes ambições, tendes grandes sonhos: segui os grandes sonhos! [...] Que o vosso empenho nos estudos contribua para o desenvolvimento humano e integral da sociedade (FRANCISCO, 2023c, não paginado).

O Papa parece estar bem consciente de que para superar a crise alimentar global é preciso muito mais do que o desenvolvimento de recursos técnico-científicos ou investimentos econômicos. Ele sonha e incentiva o alvorecer de uma atitude social mais fraterna, que vise o ser humano em sua integralidade existencial. Lembremos aqui, parte da conclusão do discurso feito aos cientistas da Pontifícia Academia de Ciências, já citado no início desta descrição:

[...] espero que a vossa conferência ajude todos a sair melhor das crises que estamos a viver, não só nos concentrando em soluções técnicas, mas sobretudo recordando-nos como é essencial desenvolver uma atitude de solidariedade universal baseada na fraternidade, no amor e na compreensão recíproca. A este propósito, a Igreja apoia e encoraja de todo o coração os vossos esforços, juntamente com os de quantos trabalham não só para alimentar os outros ou responder às crises, mas também para promover o desenvolvimento humano integral, a justiça entre os povos e a solidariedade internacional, reforçando assim o bem comum da sociedade (FRANCISCO, 2023a, não paginado).

3 POTENCIALIDADES E LIMITES: UMA BREVE ANÁLISE

Das sete recentes comunicações do Papa Francisco analisadas, duas são substancialmente mais objetivas no tratar o tema da crise alimentar global: o discurso para a conferência sobre crises alimentares e humanitárias (2023) e a mensagem ao dia de consciência sobre a

perda e desperdício de alimentos. As restantes versam sobre o tema da crise alimentar em paralelo com outros assuntos, relacionando-o, por vezes, à outras crises. De toda forma, o conjunto das comunicações manifestam o compromisso pessoal de Francisco em suscitar no seio da instituição católica o empenho com o projeto de uma *Igreja em saída*, que deseja reconhecer o outro em sua dignidade e buscar o seu bem (EG 9), assumindo os grandes desafios da humanidade como ação evangelizadora da Igreja.

Em particular ao tema da crise alimentar, verifica-se que o assunto está cada vez mais presente nas comunicações e no magistério do Papa Francisco. Isso certamente se deve à intensificação, nos últimos anos, do número de famintos no mundo, em especial em decorrência da pandemia de COVID-19 e, mais recentemente, do conflito bélico entre Rússia e Ucrânia. Como tem feito em relação às outras crises, a crise alimentar é descrita nas comunicações não de maneira isolada e tecnicista, mas de forma complexa e como parte de uma única “crise global”. Percebe-se também que Francisco é bem consciente das “raízes” e das consequências da crise alimentar global, alertando seus interlocutores sobre a responsabilidade dos diferentes atores sociais envolvidos.

Neste ponto identificamos um primeiro limite nestas comunicações de Francisco. Embora o Papa sugira em um dos documentos que a superação da crise não deve se limitar às soluções técnicas (FRANCISCO, 2023a, não paginado), uma análise mais atenta aos interlocutores diretos destas sete comunicações, reconhece que a fala do pontífice se limita ao público técnico-científico e político (caso das duas comunicações aos membros da Pontifícia Academia de Ciências, à mensagem enviada ao diretor-geral da FAO e o discurso para a Conferência *Rome MED Dialogues*) ou à populações diretamente envolvidas (caso dos discursos feitos nas viagens ao Bahrein e ao Sudão, e a mensagem direcionada às crianças de diferentes nações africanas).

Salutar seria que Francisco pudesse, em alguma de suas comunicações ou documentos, dirigir-se ao público cristão católico em geral, de maneira mais clara e enfática em relação à responsabilidade social pela crise alimentar global, a fim de conscientizá-los a respeito das necessárias mudanças de atitudes para mitigar tal crise, seja com adoção de hábitos alimentares mais saudáveis, justos e ecológicos, seja com a cobrança de ações sociopolíticas locais e nacionais indispensáveis à garantia de segurança alimentar e nutricional para todos e todas. Se recuperamos a fala do Papa ao diretor-geral da FAO, esta ideia parece já estar bem desenvolvida, necessitando apenas direcioná-la a um público mais amplo, de forma que atinja efetivamente o conjunto das lideranças (eclesiásticas e leigas) e os fiéis cristãos:

É tempo de agir com urgência, em busca do bem comum. É improrrogável tanto para os Estados, como para as grandes empresas multinacionais, quer para as associações, quer para os indivíduos — para todos, sem excluir ninguém — responder de modo eficaz e honesto ao clamor angustiante dos famintos que pedem justiça. Cada um de nós é chamado a reorientar o próprio estilo de vida de

maneira consciente e responsável, a fim de que ninguém seja deixado para trás e a todos cheguem os alimentos de que necessitam, tanto em quantidade como em qualidade. Devemo-lo aos nossos entes queridos, às gerações vindouras e a quantos são atingidos pela miséria econômica e existencial. (FRANCISCO, 2022d, não paginado).

Além disso, seria emblemático que nas comunicações do Papa em torno do tema da crise alimentar, fosse identificado o protagonismo dos grupos sociais que efetivamente alimentam a maior parte da população mundial, a saber, a agricultura familiar, os pequenos produtores e as mulheres. Em escala global estes atores sociais não têm sido reconhecidos em sua determinante ação na garantia da segurança alimentar mundial. E não é possível superar a crise alimentar global sem repensar e reestruturar as políticas públicas em torno da sua valorização social, financeira e cultural, bem como para assegurar as adequadas condições de trabalho destes grupos.

CONCLUSÃO

Visto sua gravidade, a temática da crise alimentar global tem aparecido com maior frequência nas comunicações e no magistério do Papa Francisco. A partir do exame de recentes comunicações feitas no último ano, nota-se que os comunicados têm um caráter pontual, sendo direcionadas a públicos bem determinados, o que na prática faz que o conteúdo discutido não chegue ao conhecimento de grande público, e tenha seu potencial humanizador limitado. Faz-se necessário gerar espaços de discussão e difusão da temática dentro da Igreja, se possível com capilaridade pastoral, objetivando que o influxo positivo de Francisco sobre as pessoas, cristãs ou não, alcance um correto conhecimento da gravidade da crise alimentar global, auxiliando assim na melhor condução das atividades e ações para sua superação.

REFERÊNCIAS

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et spes*: sobre a Igreja no mundo atual. Vaticano: Libreria Editrice vaticana, 1965. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 01 set. 2023.

FAO, IFAD, UNICEF, WFP and WHO. 2023. *The State of Food Security and Nutrition in the World 2023*. Urbanization, agrifood systems transformation and healthy diets across the rural–urban continuum. Rome, FAO. Disponível em: <<https://doi.org/10.4060/cc3017en>>. Acesso em: 01 set. 2023.

FRANCISCO. *Discurso aos participantes no encontro promovido pela Pontifícia Academia das Ciências*. Crises alimentares e humanitárias: ciência e políticas para a sua prevenção e mitigação. Vaticano: Libreria Editrice vaticana, 2023a. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/may/documents/20230510-pas.html>>. Acesso em: 01 set. 2023.

FRANCISCO. *Discurso às crianças de várias nações africanas, por ocasião do “Dia da África”*. Vaticano: Libreria Editrice vaticana, 2023c. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/may/documents/20230529-bambini-africani.html>>. Acesso em: 01 set. 2023.

FRANCISCO. *Discurso do Papa Francisco aos participantes na plenária da Pontifícia Academia de Ciências*. Vaticano: Libreria Editrice vaticana, 2022a. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/september/documents/20220910-plenaria-pas.html>>. Acesso em: 01 set. 2023.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii gaudium: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual*. Vaticano: Libreria Editrice vaticana, 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso em: 01 set. 2023.

FRANCISCO. *Mensagem aos participantes na VIII Conferência Rome MED Dialogues*. Vaticano: Libreria Editrice vaticana, 2022c. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2022/documents/20221201-messaggio-med-dialogues.html>>. Acesso em: 01 set. 2023.

FRANCISCO. *Mensagem para o Dia Internacional de Conscientização sobre perda e desperdício de alimentos*. Vaticano: Libreria Editrice vaticana, 2022d. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2022/documents/20220929-giornata-lottasprecoalimentare.html>>. Acesso em: 01 set. 2023.

FRANCISCO. *Viagem apostólica ao Bahrein*: Conclusão do “Bahrain Forum for dialogue: East and West for Human Coexistence”. Vaticano: Libreria Editrice vaticana, 2022b. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/november/documents/20221104-forum-bahrain.html>>. Acesso em: 01 set. 2023.

FRANCISCO. *Viagem Apostólica ao Sudão do Sul*: Encontro com os deslocados internos na “Freedom Hall”. Vaticano: Libreria Editrice vaticana, 2023b. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/february/documents/20230204-sfolati-sudsudan.html>>. Acesso em: 01 set. 2023.

RAUSHENBUSH, Paul Brandeis. Porque o Papa Francisco é importante, especialmente no mundo de hoje (Tradução de Isaque Gomes Correa). *Instituto Humanitas Unisinos*. 2015. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/546057-por-que-o-papa-francisco-e-importante-especialmente-no-mundo-de-hoje#:~:text=Ele%20%C3%A9%20um%20l%C3%ADder%20pol%C3%ADtico%20transnacional&text=O%20papa%20%C3%A9%20o%20chefe,materiais%20em%20todo%20o%20mundo.>>>. Acesso em: 01 set. 2023.

RIBEIRO, Edilmar Cardoso. Religião, política e sociedade: contribuição desde o pensamento do Papa Francisco para pensar o Brasil. *Perspect. Teol.*, v. 54, n. 2, p. 347-373, mai./ago. 2022. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/pteo/a/6WfvVgjDjPryhWs76Vk8Mgx/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 01 set. 2023.

O reino de Deus em perspectiva escatológica: uma leitura a partir dos textos conclusivos do Concílio Vaticano II

Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira¹

Resumo: O objetivo deste artigo é examinar, de forma sintética, a abordagem dos documentos conclusivos do Concílio Vaticano II (1962-1965) quanto à temática do Reino de Deus, em chave escatológica. A metodologia será de pesquisa bibliográfica. Para tanto, examinar-se-á, em um primeiro momento, o “espírito” conciliar de rompimento dos dualismos pré-conciliares que, com a evolução teológica, permitiram reinterpretar a relação entre Igreja e Reino de Deus, Igreja e mundo, natural e sobrenatural, verdade absoluta e verdade revelada. Neste sentido, em seguida, faz-se necessário descrever como os textos conciliares, em especial suas Constituições centrais, interpretam a Igreja em relação ao Reino de Deus, tendo presente que são temas inseparáveis, já que a Igreja é sempre lida pelo Concílio à luz do Reino de Deus e o Reino de Deus manifesta visivelmente seu crescimento por meio do germinar eclesial. Por fim, apresentar-se-á o que o Vaticano II entende como Reino de Deus plenificado, para o qual a Igreja caminha, bem como seus sinais na história humana. É mister esta reflexão em tempos que tendem a uma eclesiologia autorreferencial e diante da necessidade de uma pastoral, na linguagem do Papa Francisco, com uma opção decididamente missionária.

Palavras-chave: Reino de Deus. Escatologia. Vaticano II. Igreja. Eclesiologia contemporânea

INTRODUÇÃO

O Concílio Vaticano II apresentou-se no alvorecer da segunda metade do século XX como o florescimento de uma nova época para a Igreja: “(...) uma nova forma de a Igreja pensar a si mesma e de se relacionar com o mundo” (CATÃO, 2004, p. 97). Foram-se os tempos de anátemas, de doutrinação, de Igreja *ad intra*, de isolamento e fechamento eclesial. Foi neste espírito que a Igreja universal interpretou o convite de João XXIII ao tão aclamado *aggiornamento* (O’MALLEY, 2014, p. 216): neologismo que procura descrever o movimento eclesial de, frente aos sinais dos tempos, procurar no arcabouço da Tradição elementos para a renovação da Igreja e de suas estruturas que não respondiam mais às novas situações em que os cristãos contemporâneos estavam imersos. Trata-se da “(...) liberdade de a Igreja ser fiel a si mesma” (CATÃO, 2004, p. 100).

Neste sentido, os movimentos litúrgico, bíblico, ecumênico e teológico (VALENTINI, 2011, p. 51-54), nascidos ao longo da primeira metade do século XX, encontraram grande espaço, constituindo, desta forma, um monumental influxo de retorno às fontes da fé cristã. A partir deste esforço, romperam-se paradigmas que exerciam forte influxo sobre a ação pastoral da Igreja. Entre estes, pode-se destacar o rompimento dos dualismos que alijavam a fé do

¹ Graduação em filosofia (Instituto Sapientiae) e teologia (Faculdade Missioneira do Paraná), especialização em liturgia pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM).

mundo concreto, isolando-a em um “gueto” institucional. Este rompimento desempenhou especial importância no que diz respeito à compreensão da Igreja de si mesma (intenção primeira de João XXIII ao anunciar o Concílio), de sua relação com o Reino de Deus.

Para tanto, desenvolver-se-á uma leitura do modo como os textos conclusivos do Concílio Vaticano II refletem o Reino de Deus, tendo sempre como chave sua realização escatológica. Não se trata, portanto, de uma análise do modo como o Concílio em suas quatro grandes sessões desenvolveu esta temática, mas da maneira como foi sintetizada nos documentos conclusivos, em especial, nas duas constituições magnas: *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*.

Ter-se-á como momentos reflexivos: a ruptura dos dualismos pré-conciliares, isto é, o espírito conciliar; o Reino de Deus e sua relação com a Igreja; o Reino que está por vir e seus sinais presentes na história.

1 ROMPIMENTO DE DUALISMOS: O ESPÍRITO CONCILIAR

A concepção teológica dualista que separa graça e natureza, sobrenatural e natural, estabelecendo fronteiras entre o agir divino e o agir humano influenciou sobejamente a ação eclesial principalmente na Idade Moderna, caracterizada pelo espírito cartesiano de separação corpo e mente, tendo como auge a filosofia kantiana: é preciso suspender a razão para abrir espaço à fé (DROIT, s/d, p. 248). Esta influência desembocou na ação eclesial, que separou o espaço sagrado do profano, fechando a atuação da Igreja aos seus próprios limites, isolando-a do mundo (CALIMAN, 2004, p. 232), permitindo apenas que agisse em favor do mundo pela sua conversão à eclesialidade.

O Concílio Vaticano II encontra-se, assim, em um momento propício, em que cresciam as abordagens teológicas que procuravam resolver este dilema, na tentativa de superar estas separações, de unificar o destino do homem (noção de felicidade natural e graça) e de reinterpretar a Revelação (GONÇALVES, 2004, p. 76).

Sem dúvida, semelhante investimento teológico tem como base a renovação na compreensão da Revelação, fundamento da fé. Frente à teoria das duas fontes (Tradição e Escritura), fator de divisão desde o século XVI, o Concílio resolveu o dilema ao apontar para a Palavra de Deus (Revelação) como fonte da fé e da teologia, testemunhada pela Tradição e pela Escritura: assim, “a Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só sagrado depósito da palavra de Deus confiado à Igreja (...)” (DV, 10).

Diante da compreensão de Revelação como um ditado de verdades prontas, o Concílio apresenta uma abordagem histórica do Deus que se revela. Para tanto, não se pode pensar em um ditado de verdades eternas (LIBANIO, 2004, p. 178) para que o homem saiba, mas em um Deus que “(...) fala aos homens como a amigos e com eles se entretém para os convidar à comunhão consigo e nela os receber” (DV, 2). Rompe-se, assim, a dicotomia entre Revelação e história, não se trata de pensar em um Deus que se revela na meta-história, mas em um

Deus que se faz história, para tanto, deve-se interpretar os textos sagrados “(...) conforme a situação de seu tempo e de sua cultura (...)” (DV, 12). Pois o Deus que se revela fala em linguagem humana (DV, 13).

Rompida a separação entre Revelação e história, o Divino irrompe no humano, o Eterno no tempo, o Sagrado no profano, já que “na realidade o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado. (...) Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem (...)” (GS, 22). Já não há mais consistência defender a ideia de que a graça se alije da natureza, mas a graça age e leva a natureza à sua plena realização. Assim, tudo o que é verdadeiramente divino é profundamente humano e o que é plenamente humano é verdadeiramente divino, pois “(...) o centro e o fim de toda história humana se encontram no seu Senhor e Mestre” (GS, 10). Por conseguinte,

as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo. Não se encontra nada verdadeiramente humano que não lhes ressoe no coração. (...) a comunidade cristã se sente verdadeiramente solidária com o gênero humano e com sua história (GS, 1).

Superada a dicotomia entre o divino e o humano, rompe-se a separação entre o mundo e a Igreja, pois esta “(...) é chamada com mais instância a salvar e renovar toda criatura, para que tudo seja restaurado em Cristo, e nele os homens constituam uma só família e um só povo de Deus” (AG, 1). Se a Igreja tem como missão a salvação do gênero humano, “(...) é a pessoa humana que deve ser salva. É a sociedade humana que deve ser renovada (...)” (GS, 3). Afinal, é a fé que esclarece as coisas humanas, iluminando-as com uma luz nova (GS, 11). Deve, para tanto, a Igreja “(...) iluminar todos os homens com a claridade de Cristo (...)” (LG, 1).

Desta forma, a Igreja não pode se compreender como um “gueto”, uma instituição isolada, mas tem como missão ser “(...) sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano (...)” (LG, 1), se manifesta como assembleia visível e comunidade espiritual, mas caminha com a humanidade inteira (GS, 40).

No entanto, a pretensão de universalidade da Igreja não pode ignorar seus limites, sejam territoriais, sejam humanos. Neste sentido, faz-se necessário compreender a superação do dualismo Igreja-Reino de Deus e sua íntima e intrínseca relação.

2 O REINO DE DEUS E A IGREJA

De um discurso eminentemente eclesiocêntrico, a Igreja passa, no Vaticano II, a se entender como sacramento do Reino de Deus. Prefigurada na origem do mundo, preparada na história do povo de Israel e na antiga aliança, fundada por Cristo, manifestada pelo Espírito será consumada na glória (LG, 2).

Assim, a Igreja se relaciona com Cristo por este ser seu fundador, sua origem e seu fundamento (PIÉ-NINOT, 1998, p. 49). Fundador não em um ato explícito e direto, mas dentro de uma eclesiologia implícita e processual, afinal o Reino de Deus pregado por Cristo foi confiado, no pós-Páscoa, à Igreja. Desta forma, sintetiza-se a relação Igreja-Reino de Deus: “O mistério da santa Igreja manifesta-se na sua fundação. Pois o Senhor Jesus iniciou sua Igreja pregando a boa-nova, isto é, o advento do Reino de Deus prometido nas Escrituras (...)” (LG, 5).

Depois, tem sua origem em Cristo, pois ela constitui o organismo visível pelo qual Ele mesmo age: “ao comunicar o Seu Espírito, fez de seus irmãos, chamados de todos os povos, misticamente os componentes de seu próprio Corpo” (LG, 7). Neste, a vida de Cristo difunde-se e cresce progressivamente: “Pois como a natureza assumida indissolivelmente unida a Ele serve ao Verbo Divino como órgão vivo de salvação, semelhantemente o organismo social da Igreja serve ao Espírito de Cristo que o vivifica para o aumento do corpo” (LG, 8). E, por fim, tem a Igreja seu fundamento em Cristo, pois “é necessário que todos os membros se conformem com Ele, até que Cristo seja formado neles” (LG, 7).

Desta forma, a Igreja se relaciona intimamente com o Reino de Deus pregado por Cristo, manifestado nas suas obras e na sua pessoa (LG, 3). Na verdade, a missão fundamental do Verbo Encarnado foi inaugurar na terra o Reino dos Céus, que já se torna presente em mistério pela Igreja (LG, 3). Aqui está o alicerce da superação da tendência a unificar Reino de Deus e Igreja, entendendo como uma realidade única, ou a de separar, compreendendo-as como realidades diferentes. Por conseguinte, a Igreja é já a presença mistérica do Reino de Deus e, por isso, seu sinal sacramental no mundo, “experimenta com o mundo a mesma sorte terrena; é como que o fermento e a alma da sociedade humana a ser renovada em Cristo e transformada na família de Deus” (GS, 40).

Afinal, “(...) o Senhor Jesus iniciou sua Igreja pregando a boa-nova, isto é, o advento do Reino de Deus (...)” (LG, 5). Portanto, a pregação de Jesus e o anúncio do Reino de Deus constituem o alicerce da Igreja. Este Reino foi manifestado pelas suas palavras, pelas suas obras e pela sua presença, pois o Reino é manifestação da Pessoa de Cristo (LG, 5).

De seu Senhor, recebe a Igreja a missão de ser anunciadora do Reino de Deus e de, pela sua ação, estabelecê-lo entre os povos. “Entrementes ela, enquanto cresce paulatinamente, anela pelo Reino consumado e com todas as suas forças espera e suspira unir-se ao seu Rei na glória” (LG, 5). Pela ação do Espírito Santo, a Igreja é, constantemente, rejuvenescida e, pouco a pouco, consumada (LG, 4), aproximando-se de sua plena realização na consumação do Reino prometido por Cristo. Já que a natureza mais íntima da Igreja está no ser missionária: “A Igreja peregrina é por sua natureza missionária. Pois ela se origina da missão do Filho e da missão do Espírito Santo, segundo o desígnio de Deus Pai” (AG, 2).

Nesta definição de Sacramento encontra-se o cerne daquilo que a Igreja diz de si mesma no Concílio Vaticano II: ela é sinal sacramental da presença do Reino de Deus. A abordagem conciliar abandona a posição eclesiocêntrica e assume uma postura reinocêntrica,

pois a Igreja está a serviço do Reino de Deus pregado por Cristo, é seu sinal no mundo e instrumento de sua realização.

Em torno da noção de Sacramento Universal de Salvação giram as demais definições eclesiais: Povo de Deus e Corpo Místico de Cristo. Assim, para ser sinal e instrumento de Salvação, Cristo formou um povo, cuja “(...) meta é o Reino de Deus, iniciado pelo próprio Deus na terra (...)” (LG, 9). Este povo, unido à sua Cabeça, constitui o Corpo Místico de Cristo. E, por isso, deve a Igreja dar visibilidade (ser corpo) ao Cristo já não mais presente fisicamente no mundo (GS, 40).

Nestas relações entre Reino de Deus e Igreja encontra-se o cerne da presente reflexão: o Reino de Deus em perspectiva escatológica. A Igreja é já, em mistério, a presença do Reino de Deus, mas que caminha rumo à sua consumação, tendo a missão de ser a mediadora (instrumento) de sua realização terrena. Cabe agora, uma análise das mediações da realização do Reino de Deus e sua consumação futura.

3 O REINO DE DEUS E A SUA PLENIFICAÇÃO

Nos textos do Concílio Vaticano II, pode-se assim sintetizar a dialética do Reino de Deus: já presente e ainda por se consumir. O Reino já está presente em mistério pela ação da Igreja, “Cristo estabeleceu o Reino de Deus na terra (...)” (DV, 17), mas a Igreja ainda anela pela sua consumação “(...) na glória celeste, quando chegar o tempo da restauração de todas as coisas” (LG, 48). Esta consumação, no entanto, não será apenas a realização mesma da Igreja, mas será a restauração em Cristo de todo o gênero humano (LG, 48).

O tempo final do mundo, o tempo da consumação do Reino de Deus já chegou ao mundo e a Igreja é sinal do mundo futuro que está por se consumir. O Reino de Deus será plenamente consumado com a vinda do Senhor em sua majestade, enquanto isso alguns peregrinam na terra, outros, após terminada sua peregrinação terrestre, são purificados e outros glorificados, fazendo parte da Igreja celeste (LG, 49).

A Igreja celeste e a Igreja terrestre caminham juntas e sua união é significada e realizada pelo influxo da graça, em especial, na sagrada Liturgia (LG, 50), na qual Cristo se torna presente (SC, 7). Assim, formam todos uma única família em Cristo, “(...) enquanto nos comunicamos uns com os outros em mútua caridade e num mesmo louvor da Santíssima Trindade, realizamos a vocação própria da Igreja e participamos com gozo antecipado na liturgia da glória consumada (LG, 51).

Por mais que

Nós ignoramos o tempo da consumação da terra e da humanidade e desconhecemos a maneira de transformação do universo. Passa certamente a figura deste mundo deformada pelo pecado, mas aprendemos que Deus prepara morada nova e nova terra. Nela habita a justi-

ça e sua felicidade irá satisfazer e superar todos os desejos da paz que sobem nos corações dos homens. Então, vencida a morte, os filhos de Deus ressuscitarão em Cristo, e o que foi semeado na fraqueza e na corrupção revestir-se-á de incorrupção; Permanecerão o amor e sua obra e será libertada da servidão da vaidade toda aquela criação que Deus fez para o homem (GS, 39).

Este Reino futuro que está por se realizar, mas já presente em mistério, é significado pela celebração do sacramento da fé, no qual os elementos da natureza são oferecidos a Deus pelo homem e se convertem no Corpo e no Sangue do Senhor, início do banquete celeste (GS, 38). Aliás, na Sagrada Liturgia realiza-se a plena glorificação divina e a santificação humana (SC, 7), por ser o cume e a fonte de toda a ação da Igreja (SC, 10).

Se a Igreja é sinal do Reino de Deus presente em mistério, ela é também instrumento de sua realização. Para tanto, é preciso, na linguagem do próprio Concílio, superar a dicotomia entre fé e vida (GS, 43). A fé deve produzir frutos concretos de transformação das realidades verdadeiramente humanas, que são sinais reluzentes, mesmo que, muitas vezes, tímidos do Reino de Deus acontecendo em meio à humanidade, já que é a salvação do gênero humano a finalidade última do Evangelho: “(...) a Igreja acredita poder ajudar muito a tornar mais humana a família dos homens e sua história” (GS, 40).

A esperança escatológica longe de alienar e atenuar a ação humana, deve antes impulsionar o desejo de aperfeiçoamento da vida aqui na terra, para que transpareçam os sinais escatológicos do Reino prometido: “(...) também a Igreja ou o Povo de Deus que conduz a este Reino nada subtrai ao bem temporal de qualquer povo, até pelo contrário fomenta e assume, enquanto bons, as capacidades, as riquezas e os costumes dos povos. Assumindo-os, purifica-os, reforça-os e eleva-os” (LG, 13). Por mais que se deve distinguir o aumento do Reino de Cristo do progresso humano, este “(...) é de grande interesse para o Reino de Deus (...)” (GS, 39).

Para tanto, faz-se mister definir alguns elementos que configuram sinais da presença do Reino de Deus aqui na terra e estabelecer balizas para seu reconhecimento histórico. Em primeiro lugar, “a pessoa humana é e deve ser o princípio, sujeito e fim de todas as instituições sociais (...)” (GS, 25). Onde o desenvolvimento da sociedade e o aperfeiçoamento da pessoa humana estão em mútua relação; onde cresce a consciência da dignidade da pessoa humana; onde todas as coisas necessárias para o homem levar uma vida verdadeiramente humana se tornam acessíveis (GS, 26), o Reino de Deus já se manifesta presente. Tais sinais são:

(...) alimento, roupa, habitação, direito de escolher livremente o estado de vida e de constituir família, direito à educação, ao trabalho, à boa fama, ao respeito, à conveniente informação, direito de agir segundo a norma reta de sua consciência, direito à proteção da vida particular e à justa liberdade, também em matéria religiosa (GS, 26).

Todos estes elementos são sinais de que o fermento evangélico despertou no coração do ser humano sua exigência de dignidade. O crescimento do respeito pela dignidade humana é sinal evidente da presença do Reino de Deus e é sinal visível deste crescimento (GS, 27): o fim de tudo o que atenta contra a vida (homicídios, genocídio, aborto, eutanásia e o suicídio voluntário); o fim de tudo o que viola a integridade da pessoa (mutilações, torturas e dominação psicológica) e o fim de tudo o que ofende a dignidade humana (as condições infra-humanas, deportações, escravidão, prostituição, mercado de mulheres e de jovens, condições degradantes de trabalho).

É exigência eminente para a realização do Reino de Deus a igualdade essencial entre todos os seres humanos, já que todos gozam da mesma vocação e tem o mesmo destino (GS, 29). Desta forma, “(...) qualquer forma de discriminação nos direitos fundamentais da pessoa, seja ela social ou cultural, ou funde-se no sexo, raça, cor, condição social, língua ou religião deve ser superada e eliminada, porque contrário ao plano de Deus” (GS, 29). Urge, para tanto, que se lute contra qualquer servidão tanto social quanto política e assim sejam respeitados os direitos fundamentais do ser humano em todo regime político.

Para esta realização, é fundamental a superação de uma ética individualista, para que todos contribuam com a realização da sociedade, em caminho do Reino almejado. “E isto não se pode fazer sem que os indivíduos e seus grupos cultivem em si mesmos as virtudes morais e sociais e as difundam na sociedade. Assim aparecerão, com o necessário auxílio da graça divina, homens realmente novos e construtores de uma humanidade nova” (GS, 30).

Neste ínterim, a atividade humana deve possibilitar ao ser humano a educação e a realização da vocação inscrita em seu coração por Deus (GS, 35). Assim, é necessário oferecer aos trabalhadores a possibilidade de desenvolver as próprias qualidades e sua personalidade pelo trabalho, superando toda possibilidade de escravidão, seja ela imposta externamente ou construída internamente (GS, 36).

Urge a defesa da família e do matrimônio (GS, 47), a promoção da verdadeira cultura que aperfeiçoa o homem e desenvolve suas mais altas qualidades (GS, 53), o progresso e o desenvolvimento econômico e social do ser humano (GS, 64), o acesso universal a todos os bens criados por Deus e sua equitativa distribuição (GS, 69), a vida política que visa o bem comum (GS, 74), a construção da paz e a promoção da comunidade dos povos (GS, 77), o fim das guerras (GS, 79), a construção de uma comunidade internacional (GS, 83) e o diálogo entre os homens, especialmente no que diz respeito entre os cristãos separados, as religiões e os ateus (GS, 92).

Nesta ação, exercem especial tarefa os cristãos leigos, que “(...) por sua própria vocação, [devem] procurar o Reino de Deus exercendo funções temporais e ordenando-as segundo Deus. Vivem no século, isto é, em todos e em cada um dos ofícios e trabalhos do mundo” (LG, 31). Devem, no lugar em que vivem, contribuir com a santificação do mundo.

Ademais, também a educação deve promover a dilatação deste Reino: a escola “(...) educa seus alunos para que desenvolvam com eficiência o bem-estar da cidade terrestre, preparando-os igualmente para o serviço de expansão do Reino de Deus, a fim de tornarem-se como que fermento salutar da comunidade humana (...)” (GE, 8).

Por conseguinte, todos os elementos do Reino presentes ou em caminho de realização são, em primeiro lugar, sinal de esperança e confiança da proximidade do Reino preparado por Deus e, em seguida, motivação para a ação humana e para o desejo de transformação das realidades terrenas, pois

Depois que propagarmos na terra, no Espírito do Senhor e por sua ordem, os valores da dignidade humana, da comunidade fraterna e da liberdade, todos estes bons frutos da natureza e do nosso trabalho, nós os encontraremos novamente, limpos, contudo, de toda impureza, iluminados e transfigurados, quando Cristo entregar ao Pai o reino eterno e universal: ‘reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça, de amor e de paz’. O Reino já está presente em mistério aqui na terra. Chegando o Senhor, ele se consumará (GS, 39).

O Reino de Deus, portanto, em íntima conexão com a Igreja, está a caminho. Este não se impõe pela força, “(...)”, mas se firma pelo testemunho e pela audição da verdade, cresce pelo amor com que Cristo exaltado na cruz atrai a Si os homens” (DH, 11). A meta última da Igreja é a realização deste Reino, já iniciado pelo próprio Deus na terra “(...) a ser estendido mais e mais até que no fim dos tempos seja consumado por Ele próprio, quando aparecer Cristo, nossa vida (...)” (LG, 9). Não está limitado à sua realização terrena, que não é possível. Mas cresce progressivamente pela ação da Igreja e dos homens e mulheres de boa vontade, afinal o destino universal é um mesmo: Deus. Com os pés firmados na realidade, os cristãos contribuem com a edificação deste Reino e anelam esperançosamente pela sua realização no retorno do seu Senhor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda muito poderia ser desenvolvido quanto às relações entre a Igreja e o Reino de Deus e, no intento deste artigo, considerado a respeito do Reino de Deus em perspectiva escatológica. No entanto, os limites da pesquisa não tornam possível tal desenvolvimento. Caberia, ainda, assunto para ulterior desenvolvimento, as necessárias relações ecumênicas e interreligiosas da Igreja como importante veículo para a dilatação do Reino de Deus. Bem como o desenvolvimento da noção da dignidade humana veiculada aos direitos humanos como veículo de promoção humana.

Entretanto, pelos elementos apresentados, é possível perceber o forte influxo que desempenhou o conceito de Reino de Deus no Concílio Vaticano II e, em especial, em suas relações com a Igreja. A Igreja está a serviço do Reino de Deus e é sinal misterioso de sua

presença no mundo. No entanto, o Reino de Deus é maior do que a Igreja e extrapola seus limites, expandindo-se onde a pessoa humana é respeitada, onde há vida em plenitude e onde o amor entre irmãos diferentes e separados fala mais forte do que aquilo que desune. Enfim, a Igreja se sente responsável e mediação privilegiada para a construção do Reino anunciado e inaugurado por Jesus, enquanto continua a clamar o retorno do seu Senhor e, assim, a realização plena do Reino de Deus.

REFERÊNCIAS

- CALIMAN, Cleto. A eclesiologia do Concílio Vaticano II e a Igreja no Brasil. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 229-248.
- CATÃO, Francisco Augusto Carmil. O perfil distintivo do Vaticano II: recepção e interpretação. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 95-115.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação Divina (18-11-1965). In: *Compêndio Vaticano II*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 121-139.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja (21-11-1964). In: *Compêndio Vaticano II*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 37-117.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje (07-12-1965). In: *Compêndio Vaticano II*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 141-256.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia (04-12-1963). In: *Compêndio Vaticano II*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 257-306.
- CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a Liberdade Religiosa (07-12-1965). In: *Compêndio Vaticano II*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 595-616.
- CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Gravissimum Educationis* sobre a Educação Cristã (28-10-1965). In: *Compêndio Vaticano II*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 579-596.
- CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Ad Gentes* sobre a Atividade Missionária da Igreja (07-12-1965). In: *Compêndio Vaticano II*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 349-399.
- DROIT, Roger-Pol. *Filosofia em cinco lições*. Tradução: Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 317 p.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A teologia do Concílio Vaticano II e suas consequências na emergência da Teologia da Libertação. In: GONÇALVES, Paulo S. L.; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 68-94.
- LIBANIO, J. B. Da apologética à teologia fundamental: a revelação cristã. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 165-185.
- O'MALLEY, John W. *O que aconteceu no Vaticano II*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2014. 343 p.
- PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à eclesiologia*. Tradução: João Paixão Neto. São Paulo: Loyola, 1998. 110 p.
- VALENTINI, Demétrio. *Revisitar o Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2011. 61 p.

Repensar o mistério da encarnação na contemporaneidade¹

Diego Patricio Vera Vélez²

Resumo: Este trabalho oferece uma interpretação atual sobre o mistério da encarnação a partir da teologia de Karl Rahner. Nosso objetivo é descrever principalmente as implicações da encarnação do Filho Deus na contemporaneidade. O mistério da encarnação historicamente acontecido não constitui as premissas das que devemos tirar novas conclusões, mas das que somos chamados a compreender, ressignificar e atualizar com as nossas características e as da nossa história. Os seres humanos entendemos o que escutamos de maneira mais exata teoricamente e mais viva existencialmente, na medida em que o concebemos em relação com o conteúdo da nossa existência atual. As conclusões da nossa pesquisa visam os desafios de compreender o que significa dizer hoje que *o Verbo de Deus se fez carne*, que nossa história se tornou a história do Senhor, nosso tempo o tempo do Eterno, e a nossa morte a morte do Deus imortal.

Palavras-chave: Mistério. Encarnação. Carne. Logos.

INTRODUÇÃO

O mistério da encarnação nos diz que *Cristo o Filho de Deus* tornou-se humano, assumindo a nossa natureza em tudo, exceto no pecado (Hb 4,15). No entanto, que significa *tornar-se* humano e que implicações tem na atualidade? De acordo com Rahner, o ser humano em sua essência e natureza é um *mistério*, não porque seja em si mesmo a plenitude infinita do mistério inesgotável de Deus, mas porque ele em sua essência e natureza é a referência mais próxima dessa plenitude. O *mistério da encarnação* constitui o caso singular e supremo da realização essencial da condição humana. Pela encarnação, Cristo tornou-se humano e assim inseriu eternamente a humanidade no mistério de Deus com a capacidade de perscrutar e ressignificar esse mistério em cada época.

Nesta perspectiva, nossa pesquisa busca descrever principalmente as implicações da encarnação de Cristo na contemporaneidade. Para isso, esboçaremos nosso trabalho sistematicamente em três partes. Na primeira, realizaremos uma breve reflexão sobre a teologia da encarnação. Na segunda, apresentaremos as discussões teológicas atuais sobre a encarnação. E na terceira, proporemos uma breve reflexão sobre o mistério da encarnação na teologia de Karl Rahner. As conclusões da nossa pesquisa visam os desafios de compreender o que

1 O presente artigo é resultado de pesquisa de Iniciação Científica feita em 2022 na FAJE, com bolsa de PIBIC da FAPEMIG, no quadro do Projeto de Pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”, sob orientação do Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori.

2 Licenciado em Ciências da Educação e Filosofia da Universidade Politécnica Salesiana do Equador. Estudante de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Bolsista da FAPEMIG. diegocavanis2011@hotmail.com.

significa dizer hoje que o *Verbo de Deus se fez carne*, que nossa história se tornou a história do Senhor, nosso tempo o tempo do Eterno, e a nossa morte a morte do Deus imortal.

1 A TEOLOGIA DA ENCARNAÇÃO

O prólogo do evangelho de João diz que o *Verbo de Deus se fez carne e habitou entre nós* (Jo 1,14). Esta afirmação faz referência a dois enunciados fundamentais da teologia joanina: *Verbo e Filho*, enlaçados e esclarecidos pela palavra *carne*³. No Antigo Testamento, *carne* é utilizada principalmente para referir-se ao ser humano como indivíduo ou como comunidade na sua *totalidade, vitalidade e relação*. Esta palavra, em hebraico *bâsâr*, foi traduzida para o grego por *sarx* e em algumas ocorrências por *sôma* (corpo), apresentando assim uma nova diferenciação entre carne, corpo e espírito, não explícita na língua hebraica. No Novo Testamento, *carne* é um tema teológico presente principalmente na teologia paulina e nos evangelhos (MORGEN, 2004, p. 352).

Por outro lado, o enunciado sobre o *Verbo de Deus* na teologia joanina recebeu uma significação bastante ampla. Nas Sagradas Escrituras, *Verbo* refere-se à *Palavra profética* que marca as intervenções de Deus na história (Hb 1,1). Também, remete à *Sabedoria* que assiste a Deus na criação do mundo (Eccl 24; Br 3,37; Sb 7,17; 10). No livro da Sabedoria (9,1) *Palavra* e *Sabedoria* são associadas na mesma relação com Deus e com seu *mistério* oculto desde a eternidade. Já no Evangelho de João, essas acepções bíblicas sobre o *Verbo* são assumidas pela palavra grega *Logos* que significa *razão*. No entanto, entre o grego e o hebraico continua presente uma interrelação utilizada por João para referir-se ao *Filho de Deus* (SESBOÛÉ, 2004, p. 606).

De modo que, no prólogo do quarto Evangelho, João emprega uma paradoxal relação de diferença e identidade entre Deus e seu *Logos* num mesmo enunciado: “o Verbo *estava junto a Deus*” (diferença) e “o Verbo *era Deus*” (identidade) (Jo, 1,1). Esta relação de identidade e alteridade evidencia-se no versículo 14, quando João afirma que esse *Verbo de Deus se fez carne*. A palavra *carne* conota a situação de precariedade da humanidade sujeita à morte até o momento da encarnação. Na teologia joanina, a palavra *encarnação* vai além da união do *Verbo* com a natureza humana. O título cristológico de *Filho* refere-se a Cristo como o *unigênito do Pai* para diferenciá-lo dos outros *filhos gerados de Deus* (Jo 1,12). Cristo é o Filho único que está na glória de Deus e que o revela e dá a conhecer através da história humana (SESBOÛÉ, 2004, p. 607).

Na Patrística, os Padres da Igreja privilegiaram a doutrina da salvação pelo conhecimento. O *Verbo encarnado* revela a Deus porque Ele o tinha contemplado plenamente e porque Ele mesmo era Deus. Neste sentido, o Concílio de Calcedônia (451 d.C.) enfatiza que Cristo é um, consubstancial a Deus segundo a divindade e consubstancial ao ser humano segundo a sua humanidade. Conceber a perfeição e divindade da humanidade na unidade de

3 A palavra *carne* no Antigo Testamento tem aproximadamente 270 ocorrências, seja em hebraico *Basâr*, ou em grego *Sarx* (MORGEN, 2004, p. 352.)

Cristo possibilita a salvação do ser humano pelo conhecimento verdadeiro. O trabalho começado pelos Padres da Igreja permitiu à teologia posterior reelaborar e ressignificar categorias filosóficas (que representaram um bem conceitual comum para toda a teologia ocidental) tais como *substância, relação, essência, natureza, faculdade* (SESBOÛÉ, 2004, p. 607).

Na Escolástica, a *encarnação* é um conceito elaborado pela tradição e uma releitura dos textos conciliares. Neste período, o centro de atenção estava colocado no motivo da encarnação. De fato, primava a preocupação que se não existisse nenhum pecado a resgatar, a encarnação seria necessária? Por trás dessa interrogação desenvolveram-se duas teologias. Por um lado, a teologia tomista, centrada no tema da *criação*, para a qual a encarnação não era necessária para revelar o ser mesmo de Deus, mas testemunha da sua eterna misericórdia. Por outro lado, a teologia de Boaventura, centrada na história da salvação e na Trindade, que concebia a encarnação como o momento central da manifestação de Deus no Verbo Encarnado (SESBOÛÉ, 2004, p. 608).

2 POSTERIORES DISCUSSÕES TEOLÓGICAS SOBRE A ENCARNAÇÃO

A partir do século XX, os tratados de cristologia centraram sua reflexão no mistério do Verbo encarnado a partir de alguns deslocamentos. De acordo com Pannenberg, a *encarnação* e os fatos anteriores à Páscoa deviam ser relidos e interpretados à luz do reconhecimento pascal da divindade de Jesus. Para Moltmann, a teologia sobre a cruz absorve e reduz tudo para o tema da ressurreição, alheia à reflexão *não histórica* sobre a encarnação. Schillebeeckx utiliza o método exegético e crítico para interpretar a vida de Jesus desde sua encarnação até a sua morte e compreender assim o sentido da ressurreição e a salvação definitiva. Por outro lado, Bruno Forte na sua obra *Jesus de Nazaré*, buscou conciliar os acontecimentos anteriores e posteriores da Páscoa do Senhor através de uma hermenêutica estranha à do Prólogo de São João (SESBOÛÉ, 2004, p. 608).

Do mesmo modo, Moingt na sua obra *O homem que vinha de Deus*, afirma que desde o momento que Jesus começa sua existência assume a humanidade por toda a eternidade. Deus forma no seio de Maria a pessoa de Jesus, colocando Nele sua própria identidade e comunicando-lhe seu Espírito. Cristo começou sua existência no tempo e na história como filho de Maria com a mesma existência eterna do Pai na qualidade de Filho de Deus. Para Moingt, a encarnação não deslegitima a eternidade do Deus Trinitário porque a origem eterna de Cristo e seu começo temporal se compreende como a vinda do Pai à historicidade do seu Filho guiada constantemente pela ação do Espírito. De modo que, a preexistência de Cristo não busca simplesmente prescrutar sua divindade entendida como eternidade, mas compreender a verdade do Pai que se revela no Filho por amor aos seres humanos. O Verbo Encarnado é o projeto de Deus de doar-se ao mundo dando-se para si mesmo um mundo comum a toda a humanidade (MOINGT, 2008, p. 568).

Todas essas perspectivas sobre a *encarnação* apontam para uma cristologia integral que durante muito tempo esteve parasitada pela oposição entre cristologias ascendentes e

descendentes que provocaram mais escuridão que luzes sobre o mistério da encarnação. As pesquisas atuais sobre o *mistério do Verbo encarnado* apresentam a cristologia ascendente e descendente em um diálogo recíproco, contrária a toda pretensão unidimensional. O objeto das pesquisas contemporâneas é o *Evento Cristo* através da interpretação dos rastros escritos desse acontecimento. Nesta perspectiva, o Prólogo de João ajuda a organizar a rica teologia sobre a encarnação (SESBOÛÉ, 2004, p. 610).

No entanto, neste percurso também apareceram algumas críticas ao mistério da encarnação, como a realizada por John Hick e por diversos autores anglo-saxões, que afirmavam que a encarnação não era a melhor teoria para explicar a divindade de Cristo e que o cristianismo devia repensar a divindade prescindindo dessa metáfora. De acordo com Hick, o Jesus histórico não reivindicou para si o atributo da divindade, Ele não se compreendeu como *Filho do Deus Eterno* nem teve a pretensão de ser o *Deus Encarnado*. De fato, é extremamente improvável que Jesus se tivesse concebido de maneira semelhante. Ele provavelmente teria rejeitado a ideia como blasfema tal como aparece em Mc 10,18 quando afirma: “por que me chamas bom? ninguém é bom senão um só, que é Deus”. Para Hick, esta reinvidicação foi assumida pelo pensamento cristão posterior e é bastante questionável porque se atribui o conhecimento de algo de tamanha importância que o próprio Jesus desconhecia (HICK, 2000, p. 43).

3 O MISTÉRIO DA ENCARNÇÃO NA TEOLOGIA DE KARL RAHNER

A encarnação na teologia de Karl Rahner não é unicamente um acontecimento histórico, mas uma realidade escatológica. Através da encarnação o *Filho de Deus* tornou-se *Filho de Adão* pela carne e pela fé de Maria. A maternidade de Maria não é simplesmente uma realidade biológica, mas o ato supremo da sua fé e a razão da sua bem-aventurança (Lc 1,42; 11,27). A Virgem Maria introduz o Cristo na história e por ela foi dada ao mundo a salvação, mas ela não poderia fazer isso se o próprio Cristo não a enchesse com sua graça. Ele a torna agraciada de tal modo que nela começa definitivamente a salvação. Por esta razão, Maria não é *corredentora* junto com Cristo (como se ambos tivessem redimido o mundo), mas *cooperadora* na redenção porque realiza em si o que todo ser humano ajudado pela graça deve fazer: *aceitá-la* (RAHNER, 1963, p. 241).

De acordo com Rahner, a encarnação manifesta que Cristo não simplesmente se serviu do seio da sua mãe, mas que nela e por ela foi dada ao mundo a salvação. Pelo seu sim, a Virgem Maria concebeu a Cristo da forma corpórea mais perfeita. Por esta razão, a Igreja acredita que no seio de Maria se realizou a redenção da maneira mais pura e radical. Portanto, quando professamos que Maria foi preservada do *pecado original* e que permaneceu sem pecado, não significa que ela não perdeu como todos os seres humanos a graça do *estado primitivo* de Adão, mas que nela a graça única de Cristo superou totalmente o pecado da humanidade (RAHNER, 1963, p. 242).

O mistério da encarnação é compreendido sob a luz do mistério Pascal de Cristo e aponta para o mistério do Deus Trinitário. Estes mistérios abarcam a totalidade da fé da Igreja, que, por sua vez, é a prolongação do mistério do Senhor. De acordo com Rahner, mistério é aquilo que não pode ser penetrado. Não é uma segunda realidade nem algo provisório, mas a peculiaridade que caracteriza a Deus e ao ser humano a partir dEle. Portanto, o mistério não é algo alheio à condição humana, mas a experiência radical que atinge cada ser humano na sua condição de possibilidade. No mistério do *Verbo Encarnado* se esclarece plenamente o mistério do ser humano (GS 22). De modo que, não há possibilidade de aproximar-nos do mistério do ser humano sem remeter-nos ao *Protomistério de Deus*⁴ (VORGRIMLER, 2006, p. 233).

A humanidade de Cristo não é uma mera aparência de Deus sem nenhum valor próprio e independente. Ao contrário, pelo fato de Deus existir na carne, sua existência finita adquiriu seu próprio valor, vigor e identidade da maneira mais radical, inclusive distinguindo-se do próprio Deus em sua majestade e esplendor. O que celebramos no mistério da encarnação, é que o *Verbo se fez carne*, nossa história se tornou sua própria história, nosso tempo o tempo do Eterno e a nossa morte a morte do Deus imortal. O recurso aos predicados aparentemente contraditórios que parecem não pertencer a Deus apresentam duas realidades: a *condição divina* e a *natureza humana*, como realidades ontológicas de Cristo (RAHNER, 1964, p. 149).

No *Curso fundamental da fé*, Rahner afirma que quando o *Logos de Deus se fez carne*, sua humanidade não era algo que preexistia, mas algo que surgiu na sua essência e existência. A humanidade de Cristo tornou-se a maior *autoexpressão* de Deus porque nela se manifestou o mistério eterno de Deus. Pela encarnação, o finito já não constitui nenhuma contradição para com o infinito, mas algo que Ele mesmo assumiu em liberdade e amor. O *Verbo Eterno de Deus Pai se fez carne na carne virginal de Maria*, e nessa carne, Deus aceitou a humanidade inteira. A solidariedade de Cristo ao assumir uma *carne semelhante à do pecado* e consagrada à morte (Rm 8,3) conduziu-o a expiar a culpa do mundo e vencê-la (RAHNER, 289, p. 270).

Ao assumir a natureza humana, Cristo assumiu a consumação desta natureza pela morte. E embora fosse o *Verbo de Deus Encarnado* não deixou de experimentar em si mesmo a escuridão da morte humana e a impotência pessoal no vazio frente ao fim. A morte, que na sua ordem concreta, era expressão e manifestação do pecado no mundo, pela morte de Cristo transformou-se em expressão de obediência e amor a Deus Pai. Assim, o que era o fim pelo pecado, tornou-se em princípio pela morte redentora do Senhor (RAHNER, 1965, p. 69).

CONCLUSÃO

No decorrer deste trabalho percebemos como o pensamento de Karl Rahner, apesar da sua complexidade, é apropriado para repensar o mistério da encarnação na

4 O prefixo “proto” designa início, origem, primórdio, grau elevado, genuinidade. *Protomistério* significa o Mistério que é a origem de todos os outros mistérios e por isso mesmo, o Mistério por excelência que é o mais genuíno (FERREIRA; TABORDA, 2005, p.65).

contemporaneidade. Na primeira parte do nosso trabalho percorremos a evolução histórica e sistemática da encarnação desde os Evangelhos até a época escolástica. Na segunda parte, analisamos as discussões teológicas e as críticas atuais sobre o mistério da encarnação. Percebemos como as perspectivas sobre a teologia da *encarnação* apontam para uma cristologia integral que entende a *encarnação de Deus* como um acontecimento irrepetível da realização essencial da condição humana.

Na terceira parte do nosso trabalho, vimos como a *encarnação* na teologia de Karl Rahner não é unicamente um acontecimento histórico, mas uma realidade escatológica. Para Rahner, o mistério da encarnação acontecido na história não constitui as premissas das que devemos tirar novas conclusões, mas das que somos chamados a compreender, ressignificar e atualizar com as nossas características e as da nossa história. Por último, é importante considerar que para o Concílio Vaticano II, o mistério do ser humano unicamente pode ser esclarecido no mistério do *Verbo encarnado*, porque é na pessoa de Cristo, *o homem novo*, que o ser humano encontra sua verdade mais profunda, sua identidade, vocação e missão neste mundo (GS 22).

REFERÊNCIAS

- CONCÍLIO VATICANO II. Constitución Pastoral Gaudium et Spes. In: *Concílio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones, documentos pontificios complementados*. Madrid: Editorial Católica, 1965. p. 209-356.
- FERREIRA, Pedro Rubens; TABORDA, Francisco. *Karl Rahner 100 anos: Teologia, filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005.
- HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MOINGT, Joseph. *O homem que vinha de Deus*. São Paulo: Loyola, 2008.
- MORGEN, Michèle *et al.* *Carne*. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 352-353.
- RAHNER, Karl. Sobre el sentido del dogma de la Asunción. In: RAHNER, Karl, *Escritos de Teología*. Tomo I. Madrid: Taurus, 1963. p. 239-252.
- RAHNER, Karl. Para la Teología de la Encarnación. In: RAHNER, Karl, *Escritos de Teología*. Tomo IV. Madrid: Taurus, 1964. p. 139-158.
- RAHNER, Karl. *Sentido teológico de la muerte*. Barcelona: Herder, 1965.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- SESBOÛÉ, Bernard *et al.* *Encarnação*. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 606-610.
- VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*. São Paulo: Paulinas, 2006.

Diante do fundamentalismo, o outro como resposta

José F. Castillo Tapia, SJ¹

Resumo: Uma reflexão com uma análise sistemática a fim de mergulhar nas raízes do que conhecemos hoje como fundamentalismo religioso, afastando-se dos rótulos do terrorismo e da violência que nos ajudará, por meio da digressão dialética que existe no pensamento religioso, a responder: por que achamos tão difícil o diálogo entre religiões? O fundamento da verdade de cada religião, que na fenomenologia da religião é designada “revelação”, é muito importante para responder às perguntas sobre qual práxis pode ser a mais “religiosa”, a fim de estabelecer pontes entre as diferentes religiões e parar de viver em competição para, enfim, viver a partilha da hospitalidade sagrada.

Palavras-chave: Fundamentalismo. Outro. Hospitalidade. Revelação. Pensamento

INTRODUÇÃO

A abordagem da questão do fundamentalismo é complexa, uma vez que o próprio fato apresenta uma variedade de nuances. É necessário estabelecer uma série de critérios que, a priori, nos ajudem a situar-nos na questão que estamos prestes a abordar. Antes de tudo, não acho correto falar de fundamentalismo como se fosse um fenômeno unitário e idêntico nas diferentes disciplinas. O filósofo espanhol Gustavo Bueno, em várias de suas obras, nos ajuda a esclarecer esta dificuldade, delimitando os diferentes fundamentalismos que surgiram ao longo da história, do fundamentalismo político e científico ao fundamentalismo religioso ou esportivo (ele o chama de olímpico) (cf. BUENO, 2007, p. 238-255).

Como é bem conhecido, o conceito de fundamentalismo foi cunhado em um movimento cristão evangélico contrário às tendências liberais ou modernistas da teologia no final do século XIX e início do século XX. A Igreja Presbiteriana declarou os cinco fundamentos em 1909 como princípios que não seriam questionados pela exegese moderna. Mas foi só em 1920 que o termo “fundamentalistas” apareceu em um jornal de Nova York para designar os cristãos batistas que se defendiam contra interpretações críticas e racionalistas da Bíblia (cf. BUENO, 2007, p. 238-255). Este termo evoluiu até os dias de hoje para se tornar um símbolo de intolerância, terrorismo etc., acima de tudo em grupos islâmicos. Como aponta o próprio Gustavo Bueno:

É claro que o termo «fundamentalismo» não é novo nos últimos anos, pois tem quase um século de existência. O que é novo é a transformação da avaliação do termo, que, tendo começado como

¹ José Federico Castillo Tapia, padre jesuíta. Mestre em pedagogia pela Pontifícia Universidade de Salamanca (Espanha), Mestrando em Teologia sistemática pela FAJE e Bolsista FAPEMIG. e-mail: josecastillo@jesuitas.es

um «valor positivo» por seus criadores, acabou em nossos tempos transformado em um valor negativo, um contravalor, e amplamente utilizado como um termo dogmático para correntes, seitas ou escolas que são consideradas pela maioria como perigosas ou desprezíveis (BUENO< 2007, p. 238).

1 DIGRESSÃO DIALÉTICA: TIPOS DE PENSAMENTO

Um dos ramos da filosofia por excelência é a lógica, já estabelecida por Aristóteles. É a partir da lógica que vou tentar iniciar minha reflexão sistemática. Vamos partir de uma afirmação que diz: “todas as religiões são iguais”. Esta é uma afirmação que encontramos em muitos fóruns religiosos e, infelizmente, tornou-se uma espécie de *slogan* que não consegue captar a verdade que ela contém.

Podemos dizer que esta frase, como é expressa, é uma condição de termos, porque se as “religiões” fossem “iguais”, seria plausível pensar que haveria apenas uma religião, mas se em nosso discurso falássemos de “religiões” no plural, poderiam ser estabelecidas diferenças que nos ajudassem a justificar tal pluralidade.

A partir de uma argumentação lógica, poderíamos admitir que, se houvesse diferenças substanciais, estaríamos falando de várias religiões, enquanto, se as diferenças não fossem substanciais, mas puramente acidentais, haveria uma única religião com vários aspectos diferentes, mas sempre acidentalmente. Para melhor entender isto, vamos analisar os diferentes tipos de pensamento que são estabelecidos nas religiões e, portanto, vamos indicar onde o fundamentalismo seria estabelecido:

1.1 O PENSAMENTO ESSENCIALISTA

Se voltássemos à Grécia clássica e em particular ao pensamento aristotélico e toda a reflexão que isto provocará na história da filosofia, poderíamos dizer que uma essência é, por definição, aquilo que faz algo o que é e não algo mais. Algo que permanece inalterado, enquanto o resto pode ser modificado (cf. YZERBYT; ESTRADA; OYARZÚN, 2007, p. 114)².

Se estamos conceitualizando a palavra “religião”, a partir desta argumentação, ela deve sempre significar a mesma essência. Mesmo que existam religiões diferentes, a essência não desaparece. Por exemplo, o conceito “ser humano” indica uma essência única para cada ser humano, porque nossa natureza como seres humanos é a mesma para todos. Portanto, se falamos de religião em termos essencialistas, não pode haver essências diferentes do conceito “religião”, sabendo que existem muitas religiões, assim como existem muitos seres humanos.

2 “Essencialismo é um conceito que tem interessado diferentes disciplinas ao longo do tempo. O essencialismo filosófico, desenvolvido dentro da filosofia, abrange diversos significados desde Aristóteles, Platão, Santo Agostinho até Descartes, Kant, Hegel e Husserl, entre outros (cf. JERPHAGNON, 1987). Sua principal característica é que utiliza o conceito de essência para compreender o significado da existência humana”.

A dificuldade cresce quando o essencialismo está situado em uma espécie de entrenchamento cognitivo, ou seja, em um recinto da razão. Podemos ver isto com outro exemplo: “ouro” é um conceito que estabelecemos na tabela periódica do grupo 11 dos elementos químicos. O “ouro” é um conceito concreto, tem um número atômico concreto que é 79 e peso atômico 196.967. Portanto, podemos afirmar sem dúvida que pode haver apenas um “ouro”. Portanto, “ouro” tem sua essência em ouro, e existe apenas um ouro. Quando vamos ao joalheiro, podemos ser enganados e comprar algo que se parece com ouro, mas não é. Do mesmo modo, de um ponto de vista essencial, se discutirmos religião desta forma, chegaremos à conclusão de que existe apenas uma religião, porque existe apenas um conceito essencial de religião. Todas as manifestações que podem ocorrer fora deste conceito estabelecido são falsas. A fim de esclarecer ainda mais esta forma essencialista de entender as religiões, refletiremos sobre as formas mais significativas em que ela ocorre na tradição religiosa:

1.1.1 MAXIMALISMO

A tendência maximalista afirmaria que existe apenas uma religião. Normalmente, esta verdadeira religião é a nossa, pois é somente esta religião que inclui todas as características essenciais da religião. Portanto, como vimos com o exemplo do ouro, todas as outras religiões são falsas e, portanto, não são religiões em absoluto. Estas tendências podem ter a aparência de religião, mas em essência não são, como o ouro que comprei. Esta tendência estaria próxima do que agora chamamos fundamentalismo, mas nem todos que pensam desta maneira são fundamentalistas. Por exemplo, na obra de Dante Urbina, ele constrói um argumento filosófico que o levará a afirmar que a única religião verdadeira é o cristianismo. Ele mesmo aponta no epílogo:

O cristianismo é a verdadeira religião: esta é a conclusão deste livro. E esta conclusão foi estabelecida seguindo um caminho perfeitamente racional. De fato, partindo do pressuposto de que Deus existe [...], lançamos as bases gerais para o estudo da religião (URBINA, 2018, epílogo).

1.1.2 MINIMALISMO

Esta tendência, que atualmente está muito na moda, afirma que existe apenas uma religião. Essa religião é a verdadeira essência de todas as diferentes manifestações religiosas da humanidade de hoje. Portanto, a “religião” torna-se uma entidade abstrata, mas essencial. Com nuances, encontramos, no pensamento de Raimon Panikkar, uma certa tendência a este minimalismo:

O problema pode ser formulado claramente da seguinte forma: se a religião é o que diz ser, ou seja, o caminho que leva o homem ao seu fim último, parece que pode haver - ou melhor, que deve haver - apenas uma religião perene e verdadeira, o fundamento de todas as religiões humanas (PANIKKAR, 2016, p. 41).

1.2 PENSAMENTO EXISTENCIAL

O existencialismo, como modo de pensar, está preocupado com as realidades e não tanto com a essência. Ou seja, ele atenderá às diferentes manifestações religiosas reais que ocorrem ao longo da história. Esta forma de pensar, portanto, afirma a pluralidade das religiões como um fato inegável, pois não atende à essência, mas à evidência do que podemos constatar positivamente. É por esta razão que, sem a busca da essência, a religião poderia ser um sistema de pensamento e vida, um programa, que guia o homem para Deus ou para o absoluto.

1.3 PENSAMENTO FUNCIONAL

Dentro do funcionalismo podemos considerar a religião de duas maneiras: 1) uma que se refere mais à estrutura estática da religião, como sua natureza, seus princípios, como ela existe na realidade ontologicamente, seu conteúdo de verdade na revelação e; 2) outra que enfatiza mais a função dinâmica da religião: sua razão de ser, sua ação, os efeitos que ela produz e sua intenção de verdade (cf. PANNIKAR, 2016, p. 147-158). Dentro das tradições religiosas, os setores mais identitários consideram quase exclusivamente o aspecto estático da religião, mas desde a modernidade, algumas correntes começaram a priorizar uma função mais dinâmica para as religiões. O pensamento funcional estático pergunta sobre o que é a religião, enquanto o pensamento funcional dinâmico perguntaria sobre qual é a tendência da religião. Por esta razão, às vezes é difícil estabelecer um diálogo frutífero e real, porque os pontos de vista a partir dos quais começamos ainda não foram esclarecidos. Mas se nos perguntamos sobre o que é religião ou sobre para onde ela tende, a resposta geralmente se desenvolverá em uma espécie de soteriologia, ou seja, sobre salvação.

Portanto, deve haver uma equivalência funcional entre as religiões, pois todas elas têm a mesma intenção de conduzir o homem ao seu fim e, nesta função, não podem ser substituídas por nada mais; de fato, se as religiões não aproveitassem esta característica da sua função, não haveria meio de realizar esta salvação, este cumprimento de tudo o que é criado (PANNIKAR, 2016, p. 158).

2 SALVAÇÃO

Dentro da tradição das religiões encontramos uma declaração que diz “*extra Ecclesiam nulla salus*” (não há salvação fora da Igreja). Mas o que significa esta declaração? O que podemos argumentar a partir desta afirmação é muito complexo. Fundamentalmente, o que está sendo dito é que ou você pertence a essa religião ou você não obtém salvação alguma. O que devemos nos perguntar é quem pertence a esta religião. O que está claro é que a filiação é uma condição necessária, mas não suficiente. Um indivíduo pode pertencer a essa religião, mas ele ou ela pode não ser salvo.

Já estamos começando a nos estabelecer na atmosfera do fundamentalismo. O fundamentalista, a partir de um essencialismo maximalista que se concentra na dimensão estática, estabelecerá que ao pertencer a uma religião e colocar a revelação dessa religião no centro, cria-se uma incompatibilidade com qualquer tipo de adesão a outra tradição religiosa ou revelação e, portanto, todos os membros de outras religiões não podem ser salvos. Isto equivaleria a dizer que todas as outras religiões são falsas e, portanto, não são religiões. Isto nos abre a uma dupla pergunta: se a salvação é dada na religião por revelação, o que é revelação? E se os outros não podem ser salvos, quem são os outros, ou quem é o outro?

3 A REVELAÇÃO

Revelar é um termo derivado de re-velare, que em latim significa remover o véu, manifestar o que estava escondido atrás dele. A religião nos ajuda, através de diferentes ferramentas (textos, regras, dogmas, símbolos e ritos), a desvendar o transcendente numa visão da realidade (cf. MELLONI, 2007, p. 8). O evento revelador, do ponto de vista antropológico, é apresentado em três momentos (cf. MELLONI, 2007, p. 20-65):

1. A exibição de um conteúdo, que traz algum tipo de conhecimento sobre a realidade profunda comum, na qual, muitas vezes, o Ser que se revela é, ao mesmo tempo, seu conteúdo. Isto, como vimos anteriormente, tem um caráter soteriológico. Este momento não diz respeito apenas ao transcendente, mas tem uma visão mais holística (humana e cósmica). A revelação, portanto, não nos tira da realidade, mas nos abre e nos permite ir mais fundo nela.

2. A existência de um receptor totalmente envolvido passivamente, que se transforma pela radicalidade e pela força de tal experiência: Como o mundo sagrado: por exemplo, o povo aborígene; como um ser transcendente que se manifesta: por exemplo, o cristianismo, o judaísmo ou o islamismo; como uma abertura para as últimas profundezas da realidade, um despertar interior: por exemplo, o budismo.

A comunicação desta revelação a outros, que são chamados a aderir de todo o coração ao seu conteúdo para que seja eficaz.

Aqui que é do nosso interesse nos situarmos. A revelação só terá um poder transformador se aderirmos incondicionalmente a ela. É uma rendição única, que torna muito difícil aceitar qualquer outra revelação. Quando a adoração de deuses estrangeiros é proibida ao longo da história, é a maneira de assegurar que o ser humano seja unificado em uma única direção, pois a fé não é um caminho para observadores.

As instituições são criadas para proteger esse legado que foi confiado à religião, mas existe o perigo de totalizar esse legado e de rejeitar e condenar compulsivamente qualquer coisa que nos faça questionar nossas fontes reveladoras. Uma das atitudes fundamentalistas é considerar mais importante defender o dogma do que o bem-estar do povo, dando à doutrina um caráter inquestionável e concedendo-lhe autoridade absoluta. A outra assumirá, portanto, o segundo lugar. Mas quem é o outro?

4 DIVERSIDADE

Geralmente a relação com o outro é sempre conflituosa. Há conflito com o outro porque tenho dificuldade de compreendê-lo, tenho dificuldade de aceitar a diferença do outro. Mas é muito mais complexo, porque mesmo quando entendo o outro, muitas vezes naquele ato em que eu termino de compreendê-lo, no qual eu quero compreendê-lo, também estou de alguma forma forçando-o a deixar de ser quem ele é e a me encaixar no que eu preciso que o outro seja. Isto acontece, por exemplo, no relacionamento entre pais e filhos. O pai, em geral, quer que a criança seja o que o pai assume como um modelo de realização pessoal. É muito difícil para um pai dizer a um filho para fazer o que ele ou ela quer.

Levinas diz que os números que melhor caracterizam a alteridade são os números de fraqueza. Figuras que são coletadas na Torá: a viúva, o órfão e o estrangeiro. Números que carecem de algo. À viúva falta um marido - com tudo o que o homem representa, o marido neste contexto judeu da Torá -, ao órfão falta pais e ao estrangeiro falta uma pátria, uma terra, um lar. O estrangeiro é uma palavra que excede uma nacionalidade. O estrangeiro é o estranho, aquele que não faz parte do comum, que não faz parte do que todos os outros estão fazendo. O outro é sempre um estrangeiro. Por esta razão, o outro é sempre fraco (LEVINAS, 2016, p. 43).

Quem é o outro, onde está o outro, lá fora? Pensar no outro nos apresenta uma tarefa problemática, se não impossível. Tudo o que dizemos sobre o outro é dito por mim mesmo. Tudo o que não sou eu, nem é determinado por mim, é outro. Tudo o que me excede é outro. E, no entanto, meus pais, meus amigos, meus companheiros de comunidade fazem sentido, ou seja, são o que sempre são para mim, sempre para um eu que os categoriza anteriormente.

Meu relacionamento com o outro dependerá de como eu o entendo. Em latim, há duas expressões para expressar o outro: *alius* e *alter*. Se entendemos o outro como *alius*, estamos em uma relação na qual estamos na defensiva, pensando que temos que defender algo, porque o outro se torna uma ameaça. De *alius* deriva a palavra “alienígena”. Quando você pensa neste tipo de ser, o que desperta em você? medo? estranheza? é outro que vem sem saber muito bem o que quer, estranho, ameaçador. Enquanto se o entendermos como um *alter*, o outro vem a ser reconhecido como alguém amigável, próximo a mim. O *alter* é aquele a quem diríamos: «aqui, olha, esta é a chave da minha casa, há poucas coisas na geladeira, mas você pode comer o que quiser». O *alter* é alguém familiar, porque ele é como eu, eu me reconheço nele quando ele está ao meu lado.

O essencialismo pode ajudar, no mundo das religiões, a construir pontes, porque o “outro”, entendido como igual em dignidade, em natureza etc., nos excede, não entendemos, mas se situa em uma espécie de verdade na qual, contemplando o outro, descubro parte de mim mesmo, e acima de tudo que eu também sou outro. Portanto, ao contrário do fundamentalismo que “fica na própria casa”, entendendo o outro como *alius*, a abertura ao diálogo exige que “saíamos de nossa própria casa”, de modo que, compreendendo tanto o caráter estático quanto dinâmico de nossa própria religião, não renunciemos a nossa própria revelação sem

negar as cotas de verdade oferecidas por outras manifestações religiosas. Mas que prática podemos estabelecer para tornar isso possível? A tolerância é uma ferramenta válida no mundo sagrado das religiões?

5 ENTRE TOLERÂNCIA E HOSPITALIDADE

Normalmente, entendemos o fundamentalista como alguém que é intolerante, mas acredito que esta afirmação esconde um engano, que acho que precisamos pensar. A palavra tolerância vem do latim *tolerare* e significa algo como aturar ou resistir. Tem a ver com como e de que forma eu tolero outros que são diferentes e até mesmo opostos aos meus interesses e costumes. A tolerância nos introduz, portanto, em um certo relativismo onde cada um pode ter sua própria verdade desde que não se incomode ou não seja incomodado pelo outro. Esta atitude nos fecha para a imposição do outro, não nos torna responsáveis. A tolerância não evita os guetos nem favorece o encontro com o outro, mas nos impede da tarefa de criar relações de reconciliação. Na tolerância existe uma assimetria que está relacionada ao poder. Tolerância é uma relação assimétrica que exerce poder. Como aponta Derrida:

Quem perdoa ou quem pede perdão, a quem, em que momento, e quem tem o direito ou o poder de fazê-lo? As perguntas que assombram a problemática do perdão multiplicam-se em magnitude quando confrontadas com o evento do imperdoável (DERRIDA, 1997, p. 36).

É verdade que nos últimos anos o conceito de tolerância tem sido apresentado a nós como um ato civilizador e pacífico. A pessoa tolerante é identificada com a razão, com moderação e civilidade, a pessoa tolerante é a respeitosa e a «progressista», enquanto a pessoa intolerante é irracional, agarrada à tradição e ao passado. A pessoa intolerante é aquela que gera guerras e transforma a civilização em barbarismo e caos. Mas se podemos concluir desta reflexão que devemos ser intolerantes para com aquele que se diz intolerante, não será isto uma traição à tolerância em si?

Como já vimos, *tolerare* vem a significar algo como suportar. Por esta razão, devemos nos perguntar como é minha relação com o outro. Porque, se eu tiver que aguentar, não estaremos tendo relações negativas quando toleramos? Ou seja, em vez de me envolver no outro, na sua diferença, na sua vida, de transformá-lo em ternura, eu o tolero, eu o tolero e por isso o desprezo.

A tolerância não é transformadora, nem para mim nem para o outro. É aqui que surge a pergunta: como podemos estabelecer relações com o outro? O fundamentalismo pode ser intolerante, mas não pensemos que os não-fundamentalistas que se reconhecem como tolerantes sejam menos excludentes.

Há outra palavra que poderia nos ajudar a repensar esta maneira de nos relacionarmos. A palavra hospitalidade deriva de diferentes concepções e pode, portanto, ter vários

significados. Primeiro de tudo, a palavra hospitalidade vem do latim *hospes* que significa hóspede, visitante. Portanto, entendemos a hospitalidade como abertura da minha parte às necessidades do outro. A *hospitalidade* ou hospitalidade como “um apartamento para visitantes estrangeiros”³ nos convida a abrir a porta de nossa casa para o estrangeiro. Isto implica necessariamente numa acolhida, mas não mais tolerando o outro, mas aceitando a diferença do outro, uma diferença radical que me faz responsável. O outro, portanto, não apresenta os mesmos dogmas ou tradições reveladoras.

É aqui que a religião assume o significado sagrado que a deve caracterizar. Ao tornar o outro solo sagrado um mistério, diante do qual só se pode estar descalço sem renunciar à verdade profunda que habita em nosso coração. Mas sabendo com certeza que o Mistério da vida, Deus, transcende o dogma, o rito, o sacramento, e desta forma, o outro pode ser o sacramento de nossa vida «quando você fez isto ao menor destes pequeninos, você o fez a mim» (Mt 25,40).

CONCLUSÃO

Na história das religiões tem havido muita violência, intolerância, medo, controle etc. É preciso levar a sério nosso papel no mundo para não criar totalitarismos essencialistas que nos privam de nos encontrar. Deixando nossas trincheiras cognitivas, a verdade de Deus que está no outro e, portanto, deixando o outro ser o outro, acolhendo-o e, sobretudo, reconhecendo o lugar de onde cada um de nós parte, para poder estabelecer um verdadeiro diálogo, onde o centro, o importante não é meu eu, mas o Outro com um “O” maiúsculo.

REFERÊNCIAS

BUENO, G., *La fe del Ateo*, Madri: Temas de Hoy, 2007.

DERRIDA, J., *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible*, Madri: Avarigani, 1997.

ESTRADA, C.; OYARZÚN, M.; YZERBYT, V., “Teorías Implícitas y Esencialismo Psicológico: Herramientas Conceptuales Para el Estudio de las Relaciones Entre y Dentro de los Grupos” em, *PSYKHE*, 2007, Vol.16, Nº 1, 111-121.

LEVINAS E., *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Sígueme, 2016.

MELLONI, J., *Vislumbres de lo real. religiones y revelación*, Barcelona: Helder, 2007.

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

URBINA, D., *Qual é a verdadeira religião? Demonstração racional da qual Deus se revelou*, Charleston SC: Ed. CreateSpace, 2018.

Diccionario de etimologías: <http://etimologias.dechile.net/?hospital>. Acesso 18 de julho de 2023.

3 Dicionário de etimologias em: <http://etimologias.dechile.net/?hospital>. Acesso 18 de julho de 2023.

Trevas e luzes na transmissão da fé no ensino superior

Leila Maria Orlandi Ribeiro¹

Resumo: Hoje em dia, qualquer tipo de transmissão, seja de valores ou conteúdos, se encontra em crise. Também a transmissão da fé encontra dificuldades, em especial no ensino superior. Diante da realidade, surge a questão: existem caminhos que se apresentam como luzes para a transmissão da fé no mundo em crise, em especial no ensino superior? A hipótese é que muitos cristãos, conduzidos pela graça de Cristo, transmitem a fé e produzem frutos de salvação nas comunidades educativas que se deixam guiar pela força do Espírito Santo. Considerando o contexto de crise, o objetivo do trabalho é o de identificar quais são os desafios que se apresentam na transmissão da fé no ensino superior, bem como as luzes que iluminam as questões prementes da sociedade nos dias de hoje. A metodologia é a da pesquisa bibliográfica, fundamentalmente em documentos do Papa Francisco e em obras do teólogo João Batista Libanio. Conclui-se que, em meio à crise de fé, muitas portas se abrem para iluminar o mundo acadêmico, possibilitando o encontro com o Absoluto em meio às questões de um mundo em crise.

Palavras-chave: Luzes. Trevas. Fé. Ensino. Superior.

INTRODUÇÃO

As situações de crise afetam qualquer tipo de transmissão, o que inclui a transmissão da fé, em particular, no espaço acadêmico. Porém, em meio às trevas, surgem luzes no cenário atual do ensino superior.

Quanto às trevas, o teólogo brasileiro, professor João Batista Libanio, destaca situações que afastam muitos crentes da fé, como a crise da caridade, que, por tentar suprir as necessidades dos pobres, muitas vezes contribui para que se tornem alienados em relação à sua realidade. Concorde com Libanio o Papa Francisco, ao dizer: “não se trata apenas de garantir a comida ou um decoroso ‘sustento’ para todos, mas ‘prosperidade e civilização em seus múltiplos aspectos’” (EG 192). Isso engloba a educação, o acesso aos cuidados de saúde e especialmente o trabalho, porque, no trabalho livre, criativo, participativo e solidário, o ser humano exprime e engrandece a dignidade da sua vida.

Em meio aos desafios, apresentam-se também luzes que iluminam os caminhos para o encontro com o Absoluto no mundo acadêmico. Diante da realidade de trevas e luzes, pergunta-se: quais são os caminhos que se apresentam ao ensino superior como luzes para a transmissão da fé cristã que iluminem as questões de um mundo em crise? A hipótese é que muitos cristãos, conduzidos pela graça de Cristo, produzem frutos de salvação nas

¹ Mestra em Teologia e Mestra em Educação. Doutoranda de Teologia da FAJE. Membro do Grupo de Pesquisa da FAJE: Fé cristã e contemporaneidade. Bolsista da CAPES. E-mail: leilaor2608@gmail.com

comunidades educativas que se deixam guiar pela força do Espírito Santo. Pretende-se, então, investigar tais caminhos.

As experiências positivas de evangelização, em meio às situações de crise, são expressões da passagem do Evangelho que diz: “A minha graça te basta, porque o meu poder se aperfeiçoa na fraqueza. De boa vontade, pois, me gloriarei nas minhas fraquezas, para que em mim habite o poder de Cristo” (2 Cor 12,9). Diante das trevas, o objetivo do trabalho é identificar quais são os caminhos que possibilitam a transmissão da fé no ensino superior, diante do mundo em crise. Nesse sentido, buscam-se as portas que se abrem à entrada da fé, apontadas pelo teólogo jesuíta João Batista Libanio. Tais portas encontram paralelo na Constituição Apostólica *Veritatis gaudium* (VG) do Papa Francisco, destinada às universidades e faculdades eclesásticas.

1 TREVAS PARA A TRANSMISSÃO DA FÉ NO MUNDO ATUAL.

O mundo atual tem apresentado desafios à transmissão da fé, extensivos ao mundo acadêmico. Como alerta o Papa Francisco, os cristãos e toda a humanidade estão seduzidos por propostas enganadoras, decorrentes principalmente de duas heresias antigas que reaparecem com novas formas: o gnosticismo e o pelagianismo (GE 35).

1. O gnosticismo (surgido nos séculos I e II) é seguido por aqueles que acreditam que poucas pessoas são capazes de conhecer a realidade, e os que conseguem a conhecem de forma absoluta. O Papa Francisco alerta: “o gnosticismo supõe uma fé fechada no subjetivismo, onde apenas interessa [...] uma série de conhecimentos em que [...], em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos” (GE 36). Os gnósticos julgam os outros “segundo conseguem, ou não, compreender a profundidade de certas doutrinas. ... Preferem um Deus sem Cristo, um Cristo sem Igreja, uma Igreja sem povo” (GE 37). Na tendência ao gnosticismo, a soberba humana e a arrogância intelectual anulam a grandeza de Deus.

2. O pelagianismo (proveniente do século V) é a crença de que o homem é totalmente responsável por sua própria salvação, sem considerar a graça divina. Segundo o Papa Francisco, a humanidade “confia nas suas próprias forças e sente-se superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser irredutivelmente fiel a um certo estilo católico” (GE 47 e 49). Porém, como afirmava São João Crisóstomo, Deus derrama em nós a própria fonte de todos os dons, “antes de termos entrado no combate” (apud FRANCISCO, GE 52). E São Basílio Magno observava que o fiel se gloria apenas em Deus, porque “reconhece estar privado da verdadeira justiça e que é justificado somente por meio da fé em Cristo” (apud FRANCISCO, GE 52)).

As duas correntes heréticas, o gnosticismo e o pelagianismo, levam ainda hoje muitos ao erro, por ocultarem ou anularem a necessidade da graça de Deus em suas vidas. Dessa forma, acarretam a recusa da fé em Deus. O Papa Francisco cita ainda outros desafios à fé, como: a economia da exclusão, a idolatria do dinheiro, a desigualdade social com o decorrente

estado de violência, as diferentes culturais a se considerar, as culturas urbanas e a autorreferencialidade (EG, cap. II).

Outra tentação a se vencer é a do mundanismo espiritual, que “se esconde por detrás de aparências de religiosidade e até mesmo de amor à Igreja, buscando, em vez da glória do Senhor, a glória humana e o bem-estar pessoal” (EG 93). Tal maneira de agir, alerta o Papa, é uma forma de procurar os próprios interesses e não os interesses de Jesus.

2 LUZES PARA A TRANSMISSÃO DA FÉ NO ENSINO SUPERIOR SEGUNDO LIBANIO E O PAPA FRANCISCO.

Da mesma forma como muitas portas se fecham à transmissão da fé, outras se abrem, deixando transparecer luzes para a abertura a Deus no caminho de conversão. A imagem da porta que se abre à entrada da fé, utilizada por Libanio, é extensiva ao ensino superior, por promover oportunidades às pessoas de encontro consigo, com o próximo e com Deus.

O Papa Francisco aponta a cultura do encontro como alternativa de solução à crise atual. Pois é pelo encontro com o outro e com Deus que vencemos a autorreferencialidade e nos tornamos plenamente humanos.

Somente graças ao encontro - ou reencontro - com o amor de Deus, que se converte em amizade feliz, é que somos resgatados da nossa consciência isolada e da autorreferencialidade. Chegamos a ser plenamente humanos, quando somos mais do que humanos, quando permitimos a Deus que nos conduza para além de nós mesmos a fim de alcançarmos o nosso ser mais verdadeiro. Aqui está a fonte da ação evangelizadora (EG 8).

O encontro com o amor de Deus é a fonte da evangelização, pois conduz o ser humano ao seu verdadeiro ser, quando deposita sua confiança em Deus e não somente em si mesmo. Seguem-se então as portas que se abrem à transmissão da fé, em particular no ensino superior.

2.1 A PORTA DE DEUS

A iniciativa de abrir as portas da fé parte sempre de Deus. Segundo Libanio, “nenhuma porta nos franquiria, se Deus não estivesse lá primeiro” (LIBANIO, 2014, p. 125). Se as portas adversas nos fazem cair em muitas controvérsias, Deus faz muito mais para abrir as que levam a Ele. Pois “o ato criativo de Deus Trindade [...] a chamar-nos à comunhão com Ele está na origem de toda fé” (LIBANIO, 2014, 2014, p. 125). Deus Trindade chama suas criaturas a Ele e essa é a origem da nossa fé, mas nossa resposta pode ser sim ou não.

As portas de Deus se abrem, por primeiro, por livre iniciativa divina; mas, também, pelas ações dos homens e mulheres, para que as pessoas entrem na comunidade de fé. Ao

nos criar, “Deus quis necessitar também de nós para atrair as pessoas à Igreja” (LIBANIO, 2014, p. 125). Deus age através das ações dos homens e mulheres de fé para despertar outras pessoas à fé.

A porta de Deus se abre especialmente no ensino superior, já que a identidade da universidade decorre da missão evangelizadora da Igreja. Segundo Francisco, a universidade se torna “inteiramente voltada a promover o crescimento autêntico e integral da família humana até sua plenitude definitiva em Deus” (VG, 1). Pois ela floresce, “ao longo dos séculos, pela sabedoria do Povo de Deus, sob a guia do Espírito Santo, no diálogo e discernimento dos sinais dos tempos e das diferentes expressões culturais” (VG, 1).

2.2 A PORTA DA ESCRITURA

Deus agiu e age na Igreja salvadoramente e o faz nas pessoas da história por meio de gestos grandiosos. Porém, diz Libanio, “tudo isso nos escaparia ao conhecimento se, por inspiração do Espírito Santo, pessoas e comunidades não nos tivessem escrito” (LIBANIO, 2014, p. 125). Por isso, é importante basear-se na Revelação Divina registrada na Sagrada Escritura para responder às questões de todas as épocas. Nesse sentido, o empenho em torno da leitura, meditação e oração bíblica tem-se tornado excelente via de entrada na comunidade de fé. Bons exemplos são as oportunidades de reflexão sobre a Bíblia, que se abrem às comunidades para o conhecimento da Palavra de Deus e possibilitam às pessoas sentirem-se atraídas a aprofundar os conhecimentos doutrinários.

Para o Papa Francisco, a Palavra de Deus se abre à educação superior, ao iluminar a investigação por meio do diálogo entre os vários saberes, para esclarecer as perguntas que partem da comunidade. Daí a função da teologia no ensino superior, quando as questões levantadas ajudam a “aprofundar o mistério da Palavra de Deus, que pede que se dialogue, que se entre em comunhão” (VG, 4, d). A transdisciplinaridade, guiada pela Sagrada Escritura, é o caminho em que os vários saberes são orientados “dentro do espaço de Luz e Vida oferecido pela Sabedoria que dimana da Revelação de Deus” (VG, 4, c). Dessa forma, “não há dúvida que a teologia, enraizada e fundada na Sagrada Escritura e na Tradição viva, “acompanha os processos culturais e sociais” (VG, 4, d).

2.3 A EXPERIÊNCIA EXISTENCIAL

Santo Agostinho professa: “nos criastes para Vós, Senhor, e nosso coração permanece inquieto enquanto não repousa em Vós” (apud LIBANIO, 2014, p. 126). Toda criação tem seu começo em Deus, que não abandona as criaturas. Nesse processo, “nossas experiências pessoais nos agitam, até o oásis da conversão” (LIBANIO, 2014, p. 129). As vivências pessoais de experiência de Deus, desencadeadas pelo testemunho dos irmãos, conduzem ao aumento ou à descoberta da fé em Deus, que se revela no testemunho de amor ao próximo.

Perante o desafio da experiência existencial, o *Instrumentum Laboris* (IL) “Educar hoje e amanhã, uma paixão que se renova” alerta à construção de alianças que proporcionem a competência profissional e o desenvolvimento de responsabilidades para a vida em sociedade.

A educação católica se coloca num momento da história pessoal e é muito mais eficaz quanto mais sabe unir-se a esta história, sabe construir alianças, partilhar responsabilidades, construir comunidades educadoras. Dentro de uma dimensão de colaboração educativa, o ensino ... é um guia para a descoberta dos próprios talentos, para o desenvolvimento da competência profissional e a assunção de importantes responsabilidades intelectuais, sociais ou políticas na comunidade (IL, Conclusão).

2.4 A PORTA DA INTELIGÊNCIA

Alguns ingressam na Igreja pelo coração, outros, pela busca da verdade. Nas palavras de Libanio, “a luz (da verdade) os fascina e os põe a trilhar os caminhos da inteligência” (LIBANIO, 2014, p. 130). Hoje, muitas oportunidades são oferecidas pelas universidades para o conhecimento da fé, com cursos, formações, retiros e catequeses. Daí a importância da inteligência como uma das portas de entrada da fé, pelo conhecimento da riqueza que a Igreja detém e transmite sobre Deus. A fé e a razão se associam para a busca da verdade, em vista do bem de todos.

Segundo o Papa Francisco, a Teologia faz permear nas universidades “uma atmosfera espiritual de investigação e certeza fundamentada nas verdades da razão e da fé” (VG, 3). Nesse sentido, a teologia nas universidades “tem como finalidade aprofundar e explicar [...] a doutrina sagrada, haurida [...] da Divina Revelação e ainda, buscar as soluções para os problemas humanos, à luz da mesma Revelação” (VG, 1ª parte, art. 69). Com base na Sagrada Escritura, as universidades conduzem os estudantes ao “diálogo entre fé e razão, fé e cultura, [...] capazes do compromisso solidário com a dignidade humana” (DA, p. 342).

2.5 A PORTA DAS CIÊNCIAS

Segundo Libanio, “muitos deixam a Igreja pela porta das ciências, do convencimento e da inteligência, mas outros adentram por ela no interior da fé cristã” (LIBANIO, 2014, p. 130). Tocados pelo rico patrimônio intelectual da Igreja Católica, muitos se aproximam, conduzidos à verdade dos saberes e por encontrar a verdade em Deus.

Para o Papa Francisco, na educação superior, “o essencial é devolver a unidade de conteúdo, perspectiva e objetivo à ciência, que é comunicada a partir da Palavra de Deus e do seu ponto culminante em Cristo Jesus, Verbo de Deus feito carne”. Só assim, sob a condução da Palavra de Deus, a ciência supera a separação entre teoria e prática, “porque é na unidade

entre ciência e santidade que consiste a índole genuína da doutrina destinada a salvar o mundo” (VG, 4, c).

2.6 A PORTA DA COMUNIDADE

A comunidade é a realidade para a qual a fé se abre, na medida em que é transmitida pelo testemunho de vida, de forma atraente e vivencial. Especialmente na realidade da América Latina, Libanio destaca que se “procuram manter vivas as comunidades, como oportunidade de abertura da Igreja aos pobres” (LIBANIO, 2014, p. 132). Na realidade latino-americana, as comunidades cristãs agem contra o vírus do individualismo e acolhem novos cristãos, em especial os pobres e atraem as pessoas à participação.

Quanto ao valor da vida em comunidade, o Papa Francisco declara:

O isolamento, não; a proximidade, sim. Cultura do confronto, não; cultura do encontro, sim”. ... “O isolamento e o fechamento em nós mesmos ou nos próprios interesses nunca serão o caminho para voltar a dar esperança e realizar uma renovação, mas é a proximidade, a cultura do encontro, a solidariedade, que, como virtude moral e comportamento social, fruto da conversão pessoal, exige empenho por parte de uma multiplicidade de sujeitos, que detêm responsabilidades de carácter educativo e formativo (FT 30).

2.7 A PORTA DA ESPIRITUALIDADE

A década de 1960 anunciava que a era da religiosidade agonizava. Porém, nota-se hoje uma realidade paradoxal. Segundo Libanio, “explodem mundo afora surtos espiritualistas. [...] Na Igreja Católica, a maioria das pessoas veio por meio dos novos movimentos eclesiais que primam pela espiritualidade” (LIBANIO, 2014, p. 135). A nova postura das experiências religiosas, de afetividade e consolo, atrai, ao invés do autoritarismo e das imposições de práticas religiosas estereotipadas, como aconteceu no passado.

Segundo o Papa Francisco, uma educação que valoriza a alegre e acolhedora espiritualidade demonstra que o conhecimento só será fecundo se for construído “com a mente aberta e de joelhos [...] com um pensamento aberto, ou seja, incompleto, sempre aberto ao *maius* de Deus e da Verdade, sempre em fase de desenvolvimento” (VG 3). Os estudos superiores, baseados na espiritualidade, mergulham as raízes na Trindade e têm a sua concretização histórica na comunidade peregrina e evangelizadora.

2.8 A PORTA DO TESTEMUNHO, ATÉ O EXTREMO DO MARTÍRIO

Inúmeros são os exemplos e testemunhos cristãos, ainda nos dias de hoje, de que muitos chegam ao martírio pela fé. A vida dos santos desperta imitação a partir dos seus exemplos e de suas obras. Segundo Libanio, “esta exigência do testemunho se estende de maneira

específica aos cristãos em geral, pedindo para eles serem testemunhas do amor de Deus e profetas da esperança, na ... solidariedade para com os irmãos” (LIBANIO, 2014, p. 137).

Nesse sentido, para o Papa Francisco, as vias do testemunho na educação superior são as que promovem a “alegria resultante do encontro com Jesus e do anúncio do seu Evangelho” (VG 1). São também as que proporcionam aos alunos serem “homens verdadeiramente eminentes pela doutrina e preparados, tanto para se desempenharem os mais exigentes cargos na sociedade, como para darem testemunho da própria fé perante o mundo” (*Sapiência Christiana*, Proêmio, II).

2.9 A PORTA DA PRÁXIS

Conforme Libanio, a Teologia da Libertação tanto pode ter sido porta de saída para alguns, como, também, de entrada da fé para outros. Pois, “ao defrontarem-se com a correspondente teologia, muitos se reconheceram como cristãos (LIBANIO, 2014, p. 146).

Na educação superior, de acordo com o Papa Francisco, do rosto de Deus revelado em Jesus Cristo deriva a “experiência libertadora [...] de viver [...] a mística do nós, que se torna fermento da fraternidade universal [...] para procurar a felicidade dos outros” (VG 4, a).

2.10 A PORTA ESCATOLÓGICA E DA UTOPIA

Destaca Libanio que a utopia é totalmente terrena, enquanto a escatologia, “trata de um bem que já está presente na história, mas não totalmente; e só se realiza para além a história, embora já tenha começado nela” (LIBANIO, 2014, p. 148). E “nenhuma situação terrena cala definitivamente a dimensão de transcendência do ser humano. ... Aí se tem excelente chave de leitura da existência humana, que responde ao profundo do coração humano” (LIBANIO, 2014, p. 150).

Nos estudos superiores, como diz o Papa Francisco, diante da oferta de uma pluralidade de saberes para as respostas às questões do homem e da mulher, a unidade da sua fonte transcendente, junto com sua intencionalidade histórica, garante coesão ao “panorama atual fragmentado e muitas vezes desintegrado dos estudos universitários, e ao pluralismo das convicções e opções culturais” (VG 4, c).

2.11 A BELEZA DA LITURGIA

Para Libanio, os atos litúrgicos contam com o envolvimento e a participação dos fiéis, em especial “na Missa e em outras devoções, o que aproximou da Igreja setores que andavam por outros rincões religiosos” (LIBANIO, 2014, p. 150).

É real a pluralidade religiosa do ambiente universitário. Considerando a realidade, o Papa Francisco destaca a liturgia ecumênica como oportunidade que convida a “favorecer o diálogo com os cristãos pertencentes às outras Igrejas e convicções religiosas ou humanistas,

[...] procurando entender e saber interpretar as suas afirmações, bem como ajuizar sobre elas à luz da verdade revelada” (VG 4 b).

Dentre as portas que se abrem à entrada da fé no mundo em crise, destacaram-se a porta de Deus, da Escritura, da experiência existencial, da inteligência, das ciências, da comunidade, da espiritualidade, do testemunho, da práxis, da escatologia, da utopia e da liturgia. Essas portas projetam a luz de Deus às questões da humanidade a serem estudadas no ensino superior. A luz da fé une os saberes, para iluminar as questões da comunidade, em vista do bem de todos.

CONCLUSÃO

Em situações de crise, muitos se veem seduzidos por orientações enganadoras, inclusive, no que diz respeito à fé. Em meio aos desafios, há portas que se abrem e projetam luzes sobre as situações de crise, em particular para o ingresso na fé no ensino superior.

Por vezes tais portas são mais largas, outras vezes, mais estreitas. Porém, todas são oportunidades a serem aproveitadas para iluminar com a luz da fé as questões da sociedade no ensino superior.

REFERÊNCIAS

CELAM. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e caribenho*. Documento de Aparecida, 2007. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf. Acesso em: 03 jul. 2023.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Educar hoje e amanhã*. Uma paixão que se renova. *Instrumentum laboris*. 2014. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20140407_educare-oggi-e-domani_po.html. Acesso em: 03 jul. 2023.

FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica *Fratelli Tutti* (FT). 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 03 jul. 2023.

FRANCISCO Papa. Constituição Apostólica *Veritatis Gaudium* (VG). Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html. Acesso em: 03 jul. 2023.

FRANCISCO Papa. Exortação Apostólica *Gaudete et exsultate* (GE) 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html. Acesso em: 03 jul. 2023.

FRANCISCO Papa Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) 2013. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.pdf. Acesso em: 03 jul. 2023.

LIBANIO, J. B. *Introdução à teologia fundamental*. São Paulo: Paulus, 2014.

LIBANIO, J. B. *Em busca da lucidez*. São Paulo: Loyola, 2008.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. *Constituição Apostólica Sapientia Christiana* (SCh). 1979. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana.html. Acesso em: 03 jul. 2023.

O luto de comunidades vitimadas a partir das mulheres: Um olhar sobre Brumadinho

Paulo Henrique Laurencio dos Santos¹

Resumo: A violência sistêmica faz vítimas inocentes e impactam a comunidade profundamente. O processo de libertação e superação do sofrimento gerado passa muitas vezes pelo emudecimento, pelas lágrimas, até mesmo pelo desespero e a falta de esperança. O luto experimentado por comunidades vitimadas pela injustiça é vivido de modo muito peculiar pelas mulheres que, com muita fidelidade, tornam-se fortes mesmo quando estão fragilizadas e vulneradas. A partir, principalmente, do pensamento de Carlos Mendoza-Álvarez sobre o tema, por meio de pesquisa bibliográfica, busca-se aqui ler o processo de luto vivido pelas vítimas da tragédia-crime de Brumadinho fundamentalmente na perspectiva das mulheres daquela comunidade e, à luz da comunidade cristã primitiva, perceber como é possível passar desse luto à luta. Ao final, faz-se ver que de fato as mulheres da comunidade, assim como o foi na comunidade cristã primitiva, desde seu modo profundo de processar os acontecimentos aos gestos de cuidado de corpos de vítimas mortas e de seus sobreviventes, encontram forças a partir da causa que permanece viva. A partir do grito que denuncia, o luto cheio de pranto vai se convertendo em luta que gera engajamento comunitário, traduzido em poesia e celebração, refazendo a esperança perdida no meio da comunidade.

Palavras-chave: Luto. Mulheres. Brumadinho. Luta. Carlos Mendoza-Álvarez.

INTRODUÇÃO

O presente artigo faz parte de uma pesquisa mais ampla que busca compreender o processo de superação vivido pela comunidade vitimada de Brumadinho. Trata-se da dinâmica “compreender e valorizar”, evidenciando aquilo que é sinal de esperança para aquela comunidade e que pode ser também para outras que sofrem de modo semelhante. É nesse sentido, tratando-se de uma reflexão com referências na antropologia cristã, que o modo de superação vivido na comunidade cristã primitiva se faz paradigmático e, de modo especial, o papel fundamental das mulheres, fiéis testemunhas diante da cruz e primeiras testemunhas da ressurreição. Desejamos fazer ver que tal processo vivenciado na comunidade primitiva ilumina e confirma o vivido hoje, especificamente em Brumadinho, por comunidades vitimadas, impulsionadas pela força de suas mulheres, embora tão impactadas.

De tal modo, seguimos uma pesquisa bibliográfica que tem como referência básica a obra de Carlos Mendoza-Álvarez, *A ressurreição com antecipação messiânica: luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes*, dada sua seriedade e pertinência com nosso tema trabalhado. E, para trazer presente as vozes das vítimas de Brumadinho, de modo especial,

¹ Formado em direito, pela Faculdade Dom Helder; em filosofia, pelo ISTA; graduando em teologia pela FAJE. Bolsista do PIBIC (CNPq), no projeto “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”, sob orientação do Prof. Geraldo Luiz De Mori. E-mail: paulolaurencio@yahoo.com.br

a realidade de suas mulheres, serão considerados os artigos e testemunhos autênticos produzidos pelos próprios grupos de atingidos, diretamente ou por meio de alguma organização.

E para se chegar ao que se objetiva neste trabalho, num primeiro momento se buscará ver um pouco da experiência vivida pela comunidade de Brumadinho, em especial, o testemunho das mulheres. Depois, um olhar ao modo de viver o luto das mulheres da comunidade cristã primitiva, que passou fundamentalmente pelo cuidado com o corpo da vítima aniquilada e a continuidade de sua causa, apesar do medo e da dor. E em um último momento perceber como que se verifica na comunidade de Brumadinho, impulsionada pelo testemunho das mulheres e seu modo de ser fiel mesmo na dor, sinais de esperança e ressurreição, servindo de testemunho para outras comunidades que também são vulneradas nos dias de hoje.

1 ALGUMAS VOZES DE BRUMADINHO

Na segunda metade de maio de 2023, o Corpo de Bombeiros Militar de Minas Gerais fez uma exposição sobre os resgates na tragédia criminoso de Brumadinho (EMERGÊNCIA, 2023). Ao mirar o painel com as fotos das vítimas fatais, o número de mulheres era significativamente menor. Mas ao exibirem os áudios das primeiras ligações pedindo socorro, algumas vozes femininas chamava atenção e despertava o interesse de observar como as mulheres de Brumadinho viveram e ainda vivem o drama que lhes foi imposto. Uma intuição, na verdade, de certo modo já resguardada por tantas entrevistas e imagens de encontros, celebrações e protestos.

Se dentre as 272 vítimas fatais, 212 eram homens, ao olhar parte do perfil desses homens, já se pode perceber também o perfil de seus sobreviventes: muitas mães, esposas e filhas (AEDAS, 2021a). Realidade que fez ser muito bem-vindo o monitoramento de gênero dentre as vítimas, ajudando a constatar algumas importantes realidades. Em um primeiro momento, pode-se verificar uma excessiva demanda por medicamentos psicoterápicos entre as mulheres (enquanto, entre os homens, isso se deu em relação a álcool e drogas) (FERREIRA, 2022, p. 4). E no primeiro semestre de 2019, meses imediatos ao crime da Vale, o número de tentativas de suicídios cresceu, especialmente entre as mulheres (GOULART, 2020, p. 16).

Além do sofrimento psíquico em si, como sintoma das múltiplas perdas simbólicas e concretas, o sofrimento das mulheres se conecta àqueles de cunho social. Embora todos tenham sido impactados pelas consequências, segundo a Aedas (Associação Estadual de Defesa Ambiental e Social), “o ocorrido aprofundou as desigualdades sociais e econômicas, de modo a colocar as mulheres atingidas em situação de maior e extrema vulnerabilidade” (AEDAS, 2021b). Em um ciclo vicioso e violento, as mulheres sobreviventes, além de terem que dar conta de toda dinâmica familiar, comprometida emocional e economicamente, ainda se tornam vítimas de alguns familiares que transformam a ferida causada pela Vale em violência doméstica.

Mas se são as mulheres que se veem diante da cruz até o fim, uma cruz que vai se perpetuando seja por conta dos males que a empresa continua causando ainda hoje ou pelas consequências presentes nas relações familiares, são as mulheres as primeiras a testemunharem e resistirem ante os primeiros e menores sinais de ressurreição. O primeiro passo: tomando consciência do abandono vivido enquanto vítimas, começam a se reunir e a partilhar a vida e também a promover debates e iniciativas de recomeço. As mulheres não agem sozinhas assim como também não foram impactadas sozinhas, mas elas são essa semente de esperança que anima e impulsiona, apesar de muitas vezes serem injustamente interrompidas em seu marchar.

A título de exemplo, numericamente, sobre o protagonismos político das mulheres, apontado pela equipe de monitoramento de gênero, elas representam 68,91% das participações nos Grupos de Atingidas e Atingidos, 56% nas reuniões de Agentes Multiplicadores, 66,03% nas comissões e 74% nos intercâmbios (AEDAS, 2023b). As Rodas de Diálogos, por exemplo, onde as mulheres representam 70,6% dos participantes, “são espaços muito importante, onde as mulheres se sentiram à vontade para trazer um pouco da realidade em que vivem e perceber que os danos causados pelo rompimento da barragem não são só individuais, mas também coletivos”, afirma Rayssa Neves, da equipe de mobilização. E completa: “São problemas que acontecem nas suas casas, nas casas das suas vizinhas, amigas e familiares” (AEDAS, 2021b).

Então, é vencendo todos aqueles sentimentos de dor e morte de um trauma inicial que, reunindo-se enquanto comunidade, as mulheres parecem ir transformando destruição em recomeço. E sabendo que a luta não é linear, mas cheia de curvas e retrocessos, que acabam por tornar o luto um trabalho constante e impossível em um mundo que não para de gerar vítimas. No entanto, as lágrimas, o lamento e a dor podem ser transformados, exatamente quando o luto vai se convertendo na causa das vítimas, assim como aconteceu na comunidade cristã primitiva, quando os gestos singelos e corajosos das mulheres foram essenciais nos primeiros raios de esperança que fizeram os discípulos se reencontrarem em memória.

2 O LUTO DAS MULHERES NA COMUNIDADE DE JESUS

Carlos Mendoza-Álvarez, por meio de seu livro *A ressurreição como antecipação messiânica*, ajuda-nos a refletir sobre o que se passa com as vítimas de hoje a partir do que se passou com a comunidade cristã primitiva. A partir de uma antropologia cristã, que é a nossa perspectiva, essa chave de leitura se faz muito adequada.

A comunidade cristã do sec. I viveu a traumatizante experiência de ter seu líder tão próximo ser assassinado de um modo terrível, seja pela truculência física seja pelo seu caráter simbólico. Então, diante do impacto que esse evento teve na vida do grupo, foi preciso aprender a desenvolver uma estratégia de memória, que tinha em consideração relatos da ausência marcante do crucificado. “Essa ausência tornava-se presença durante a simbolização

e ritualização da palavra e das obras do rabi Jesus a cargo de algumas mulheres e seus discípulos mais próximos” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p.145).

Nessa perspectiva, um possível recorte é o de analisar o luto vivido pelas mulheres da comunidade jesuânica principalmente a partir do evangelho de Marcos, conforme faz Carlos Mendoza-Álvarez. Quer dizer, a experiência da comunidade cristã primitiva nos ilumina para reler a experiência de passagem “do luto à luta” hoje, de modo amplo; e isso também é possível se olharmos um dos modos como as mulheres viveram seu luto naquela comunidade e que nos ajuda a perceber o que se passa nas comunidades de mulheres vulneradas hoje, de modo muito especial, no que se passa na comunidade de Brumadinho. Isso é possível, na perspectiva assumida neste trabalho, porque assim como se passou na comunidade cristã primitiva, algo análogo se passa hoje quando os sobreviventes da violência recordam seus mortos (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 145).

Mendoza-Álvarez trabalha o luto das mulheres como parte do Kerygma. E, recorrendo ao trabalho de algumas pesquisadoras feministas, destaca que várias mulheres “vão ao túmulo para viver o luto e têm uma experiência pela qual sabem que Jesus crucificado não está ali, que ressuscitou”. E também afirma que “um aprofundamento nos ritos de luto e, sobretudo, na lamentação que forma parte deles, pode nos ajudar a aprofundar no tema e compreender melhor como estão as mulheres na origem da tradição kerigmática” (BERNABÉ UBIETA, 2010, *apud* MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 265). Edward Schillebeeckx também afirma que do “ponto de vista bíblico-antropológico, existe íntima relação entre o estatuto da mulher e a morte: a lamentação, o choro, a unção do falecido, o cuidar do local onde o falecido foi sepultado, tudo isso era confiado a mulheres” (SCHILLEBEECKX, 2018, p. 342).

As pesquisas arqueológicas também confirmam rituais de luto, a cargo das mulheres, em túmulos do século I, em particular onde se venerou desde cedo o túmulo de Jesus. E, as pesquisas aprofundam ainda na linha da antropologia social o papel do luto na rememoração dos defuntos na cultura hebraica e grega da época, acentuando o papel das mulheres nesse âmbito também na comunidade de Jesus. Assim, o autor conclui que todos esses elementos “permitem afirmar com toda plausibilidade o papel decisivo das mulheres da comunidade de Jesus – através de rituais de luto, lágrimas, memória e tradição oral – na conformação da fé na ressurreição que se condensou no kerygma” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 266).

No entanto, não deixa de chamar a atenção o modo como o relato original, de Marcos, termina, como se o medo e a desobediência das mulheres se opusesse ou sobrepusesse à mensagem da boa notícia da ressurreição. Entre outras possíveis interpretações, interessamos destacar que tal novidade requeria uma nova linguagem que nem as mulheres nem os demais discípulos estavam em condições de articular com palavras num primeiro momento.

De tal modo, foi preciso que se vivesse “de modo comunitário – em meio a tensões e conflitos de interpretação – um processo de assimilação da ausência-presença de Jesus assassinado para compreender o que tinha acontecido”. Foi a partir daí, desse processo, que “esse grupo de pessoas em luto pode começar a compreender também o que lhes estava acontecendo

como comunidade em dispersão” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 270). Segundo os relatos dos evangelistas, esse processo de luto foi progredindo durante a fuga para a Galileia, quando a chave de interpretação passou a ser a releitura das escrituras (de sua história, que é de fé) e o partir o pão (gesto de profunda memória).

Ao destacarmos da obra de Carlos Mendoza-Álvarez esse estudo, principalmente do evangelho de Marcos, buscamos, como o autor, “recuperar o significado antropológico e messiânico do testemunho das mulheres” no contexto da ressurreição “que sejam significativos para qualquer outra comunidade em luto pelo aniquilamento dos inocentes” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 264). As mulheres, preocupadas com os cuidados com o cadáver, que faz parte da vivência do luto, fazem uma experiência que as deixa assombradas.

A morte de Jesus se deu às vésperas do Shabbat, o que esclarece o rápido sepultamento sem os tradicionais cuidados com o corpo que, como vimos, ficava a cargo das mulheres. “A impossibilidade de cumprir com as prescrições judaicas para enterrar os mortos, faz com que as mulheres aguardassem que passasse o dia do ritual de descanso para iniciar a cerimônia funerária de Jesus, começando primeiro na mesma noite do dia sagrado”. É nesse ponto que “os relatos dão conta de uma experiência assombrosa, descrita por aquelas três mulheres que foram ao sepulcro: o túmulo está vazio, o cadáver não está aí” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 272).

3 AS MULHERES DE BRUMADINHO TAMBÉM TESTEMUNHAM A RESSUREIÇÃO

Do evangelho de Marcos se pode concluir que a partir do mais básico dentro da vivência do luto, geralmente a cargo das mulheres, que é o cuidado de corpos vulnerados e aniquilados, uma experiência profunda foi vivida. Inicialmente sem palavras, foi preciso a vivência comunitária que permite fazer memória dos gestos e palavras, relendo o texto da escritura e partindo o pão. Nesse processo, seja no sentido antropológico seja no sentido bíblico da encarnação, a passagem do luto à ressurreição (o lampejo de esperança) passa pelo corpo, do justo morto, vítima da ganância. E as mulheres, seja do tempo de Jesus seja de nosso tempo, ou ainda mais especificamente de Brumadinho, nos ajudam a vivenciar essa realidade com profundidade.

Na busca pelo corpo, assim como fizeram as mulheres da comunidade cristã, Mendoza-Álvarez recorda a busca travada por “mães centro-americanas e mexicanas ‘procurando tesouros’, destacando a fala de uma mãe que deixa claro: “nós não buscamos cadáveres, buscamos tesouros” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p.68). Em Brumadinho, fala-se de “272 joias”, deixando transparecer a dor que se converte em algo muito valioso e sinal de transformação. Há, no acompanhamento de mães de pessoas desaparecidas, no enfrentamento de fossas clandestinas com corpos, o claro desejo de poder enterrar seus filhos e se viver o luto de modo justo. O desejo de dar sepultura, como parte do luto e desejo de dignidade (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 62-65).

Se tomamos relatos das vítimas de Brumadinho, em especial os de tantas mulheres, ainda no tempo das buscas iniciais e mesmo depois, no sofrimento daqueles corpos que demoraram mais tempo para serem encontrados, vimos um processo de luto iniciado com o fato do aniquilamento de seus entes e depois, quando a esperança já estava perdida, o sofrimento na busca pelos corpos sob a lama que formava uma grande vala comum (GOULART, 2020, p. 44 e 151).

E nesse meio, ainda precisavam lidar com tantas outras situações desrespeitosas: “Roberta não conseguia se conter na reunião. O corpo do seu marido, irmão de Ana Paula, não tinha sido encontrado, Ana Paula tinha acabado de enterrar o marido e eles estavam colocando preço para aquelas vidas” (GOULART, 2020, p. 50). E mais:

Roberta se revoltava vendo algumas postagens nas redes sociais, tinha vontade de escrever para os defensores da empresa que eles deveriam vir até a casa dela e tentar explicar para seus filhos o que a empresa tinha feito com o pai deles. E nada, nenhuma notícia de encontrar o corpo de Luciano. Mas Roberta não iria desistir” (GOULART, 2020, p. 51).

Somado a isso, além da preocupação com seus mortos, as mulheres geralmente são as mais impactadas no cuidado por aquilo e aqueles que permanecem. Sofrendo poli traumatismo (existencial, físico, afetivo...), ainda assim são as primeiras a se levantarem para recordar, partilhar, exigir justiça e celebrar a vida.

É possível perceber que algo do que se passou com as mulheres, na busca pelo corpo de Jesus e o assombro, precedido por lágrimas e desespero, também pode ser verificado entre as mulheres de Brumadinho, quando vivem a ressurreição a partir da transformação do luto aniquilador em militância na causa de seus mortos. Os números apontados anteriormente, a partir dos monitoramentos de gênero, ajudam a perceber que no meio de toda morte algo começou a florescer; a partir da memória que as mães fazem e ensinam seus órfãos a fazerem, a vida começa a ter poesia. A partir da memória, da celebração comunitária, da luta por justiça, uma experiência de ressurreição é vivida; algo especial acontece, mesmo em meio a tantas tentativas de suicídio, que gera vida cada vez que as vítimas da violência recordam seus mortos (REPÓRTER RECORD INVESTIGAÇÃO, 2021).

Não é por acaso, como fez muitas vezes a comunidade cristã que ficava em Jerusalém indo à vala ou túmulo onde seu mestre fora posto (SOBRINO, 2000, p. 95-96), que todos os anos a comunidade de Brumadinho segue em romaria (AEDAS, 2023a). Embora feito em comunidade, não é difícil perceber o protagonismo das mulheres na tomada de consciência de que, no meio da lama, há vida brotando a partir da memória e atualização da luta. Ainda que como um grão de mostarda, a ressurreição já pode ser percebida e, então, anunciada. Mas sem esquecer que a luta continua.

CONCLUSÃO

Assim, conforme se pode verificar pelos testemunhos, números e fatos, somadas às reflexões de Carlos Mendoza-Álvarez, as mulheres possuem papel fundamental no seio da comunidade vulnerada. Elementos culturais e históricos corroboram para isso, além da sensibilidade e modo de se ver o mundo, como o é, por exemplo, o das mães de filhos desaparecidos e violentados por um sistema injusto.

Se por um lado as mulheres se mostram as mais atingidas pelas consequências e efeitos de eventos traumatizantes, são elas as que conseguem dar passos de resistência e iniciativas de esperança, de modo comunitário. Os próprios testemunhos da ressurreição na comunidade cristã primitiva permitem observar esse papel impulsionador das mulheres a partir de sua coragem e iniciativa, e que não é diferente nos dias de hoje, considerando as mudanças histórico-culturais.

Apesar da importância das mulheres no meio da comunidade de sobreviventes, muitas vezes elas são vítimas de seus próprios pares que, ao invés de reconhecimento, reproduzem a violência sofrida por parte do grande sistema nas relações familiares. De tal modo que, é preciso ampliar o reconhecimento das mulheres como geradoras de transformação e ressurreição nos dias de hoje, inclusive em Brumadinho, e fortalecer iniciativas como aquelas já evidenciadas pela AEDAS, evitando que as mulheres sejam duplamente crucificadas em realidades vitimadas pelo necropoder.

REFERÊNCIAS

AEDAS. *60 Jóias Mulheres foram vítimas fatais do rompimento da Vale em Brumadinho*. 09 mar. 2021a. Disponível em: <https://aedasmg.org/60-joias-mulheres-foram-vitimas-fatais-do-rompimento-da-vale-em-brumadinho/>. Acesso em: 04 set. 2023.

AEDAS. *2 anos do desastre | Rompimento agrava desigualdades entre homens e mulheres na região*. 05 NOV. 2021b. Disponível em: <https://aedasmg.org/2-anos-do-desastre-rompimento-agrava-desigualdades-entre-homens-e-mulheres-na-regiao/>. Acesso em: 04 set. 2023.

AEDAS. *Memória, Justiça e Esperança: confira programação de atividades para o dia 25 de janeiro*. 19 jan. 2023a. Disponível em: <https://aedasmg.org/programacao-4-anos-rompimento-brumadinho/>. Acesso em: 30 ago. 2023.

AEDAS. Capítulo 3: Dossiê Temático aborda o protagonismo político e social das mulheres atingidas no processo de Reparação Integral na Região 2. 04 ago. 2023b. Disponível em: <https://aedasmg.org/dossies-perfil-das-mulheres-atingidas-cap3-r2/>. Acesso em 25 ago. 2023.

EMERGÊNCIA. *Semana de Museus: Exposição fotográfica revela as faces da maior operação de busca e resgate do CBMMG*. 12 mai. 2023. Disponível em: <https://www.revistaemergencia.com.br/destaque/semana-de-museus-exposicao-fotografica-revela-as-faces-da-maior-operacao-de-busca-e-resgate-do-cbmmg/>. Acesso em: 04 set. 2023.

FERREIRA, Dom Vicente. Brumadinho, passar “do luto de cada um à luta comum”. *IHU*, 26 jul. 2022. Acesso em 26/08/2023: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/620670-dom-vicente-ferreira-brumadinho-passar-do-luto-de-cada-um-a-luta-comum>

GOULART, Julia Castello. *Memórias de Brumadinho*: vidas que não se apagam. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

MENDOZA-ÁLVAREZ, C. *A ressurreição como antecipação messiânica*: luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes. Petrópolis: Vozes, 2020.

REPÓRTER RECORD INVESTIGAÇÃO. Viúvas, mãe e filha têm sonhos e lembranças soterrados na lama da Vale. Youtube, 05 de fevereiro de 2021. Acesso em 26/08/2023: <https://www.youtube.com/watch?v=plSF5s0Ezz8>

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus*: A história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2018.

SOBRINO, J. *A Fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas. Petrópolis-RJ: Vozes, 2000. Tradução de Ephraim F. Alves. 1º cap.

O papel dos religiosos e religiosas no mundo em crise na perspectiva do Papa Francisco

Renato Correia Santo¹

Resumo: O presente estudo visa apresentar as inspirações do Papa Francisco no que tange ao papel dos religiosos e religiosas consagrados no mundo em crise. Neste sentido, contextualizar os aspectos sociais, políticos, econômicos e religiosos que abarcam as demandas da atualidade ressalta a relevância das concepções do Papa Francisco para estimular evangelicamente as pessoas no contexto das crises do nosso tempo. Dessa forma, seu intuito versa sobre a) a consciência e a reconstrução da Igreja perante o mundo e suas problemáticas; b) evidenciar, segundo Francisco, como a forma da vida religiosa consagrada pode se tornar uma voz profética e produzir transformação; c) demonstrar como a mensagem do evangelho, seu modo de transmissão sábio e humilde por Francisco e enquanto Igreja, é primordial como meio de ensinar e conduzir pessoas em tempos de crise. Nossa pesquisa é bibliográfica, recorrendo primeiramente às imagens e mensagens de Francisco sobre a vida religiosa consagrada e dialogando com a situação da Igreja e dos homens e mulheres do nosso tempo.

Palavras-chave: Papa Francisco. Vida Religiosa Consagrada. Mundo. Crise.

Abstract: This study aims to present Pope Francis' inspirations regarding the role of consecrated men and women religious in a world in crisis. In this sense, contextualizing the social, political, economic and religious aspects that encompass today's demands makes Pope Francis' conceptions relevant for evangelically stimulating people in the context of the crises of our time. In this way, it aims to address a) the Church's awareness and reconstruction in the face of the world and its problems; b) show, according to Francis, how the form of consecrated religious life can become a prophetic voice and produce transformation; c) demonstrate how the message of the Gospel, its wise and humble way of transmission by Francis and as the Church, is essential as a means of teaching and leading people in times of crisis. Our research is bibliographical, drawing primarily on Francis' images and messages on consecrated religious life and dialoguing with the situation of the Church and the men and women of our time.

Keywords: Pope Francis. Consecrated Religious Life. World. Crisis.

INTRODUÇÃO

Vivemos o tempo do dia a dia em que as preocupações com o imediato dominam os nossos interesses possibilitando a tendência das pessoas se tornarem intolerantes e sem responsabilidade com questões éticas, sociais e, especialmente, religiosas. A pertinência desse estudo deve-se ao fato de que os produtos da chamada “indústria cultural” têm generalizado demasiadamente a lógica dos fatores que determinam a existência dos seres humanos. É neste contexto que se encontram as novas gerações e, conseqüentemente, as dificuldades do

1 Renato Correia Santos é jesuíta, graduado em Direito, graduando de Filosofia e pós-graduando em Juventudes e o Mundo Contemporâneo na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia em Belo Horizonte. É colaborador do MAGIS Brasil – Rede Inaciana de Juventude da Companhia de Jesus.

processo de evangelização. O processo de evangelizar está amplamente propagado na Bíblia e na tradição da Igreja, o que leva a crer que para essa missão se faz necessária a prática da Educação Cristã, permanente renovação da Igreja e a imensurável contribuição do Papa Francisco.

Deste modo, este estudo pretende analisar o papel dos religiosos e religiosas consagrados em geral diante a crise espiritual apresentada na atualidade na ótica do Papa Francisco. Para corroborar a temática temos como ponto de partida os contextos sociais, políticos e religiosos no mundo atual, refletindo, deste modo, como o Papa Francisco se mostra como voz profética no mundo, bem como do papel de religiosos e religiosas como sujeitos de transformação.

No primeiro discurso do Papa eleito, no *ângelus*, costumeiramente aos domingos, no dia 17/03/2013, Francisco já delineou a sua trajetória com a Misericórdia, enquanto chefe da Igreja. Foi nessa ocasião que ele citou o livro do Cardeal Walter Kasper, conhecido como o teólogo da Misericórdia. Ele dizia:

O cardeal Kasper dizia que a melhor sensação que podemos ter e sentir é misericórdia: esta palavra muda tudo, muda o mundo. Um pouco de misericórdia torna o mundo menos frio e mais justo. Precisamos compreender esta misericórdia de Deus, este Pai misericordioso que tem tanta paciência (FRANCISCO, 2016).

O Papa Francisco retratou que:

Sim, acredito que este é o tempo da misericórdia. A Igreja mostra o seu rosto materno, o seu rosto de mãe à humanidade ferida. Não espera que os feridos batam à sua porta, vai à procura deles pela rua, acolhe, abraça, cuida, e faz com que se sintam amados. Disse naquela época e estou cada vez mais convencido de que isto é um *Kairós* a nossa época é um *Kairós* de misericórdia, um tempo oportuno (FRANCISCO, 2016, p. 35).

O missionário scalabriniano e vice-presidente do Serviço Pastoral dos Migrantes (SPM), padre Alfredo Gonçalves o denominou como um Papa que fala como quem tem autoridade parafraseando o Evangelho de Mc 1,22, como relata Rosinha Martins:

Poucas vozes têm a mesma ressonância como a do Papa Francisco, uma voz que não é ouvida só pelos católicos, mas pelos cristãos em geral e por outras pessoas que professam outras religiões, ouvida pela ONU, pelas organizações internacionais e inclusive pela sociedade civil, uma voz que tem um poder profético muito grande (MARTINS, 2023, p. 01).

Portanto, o Papa Francisco explana a mensagem de Deus para o mundo, ensinando e conduzindo pessoas através da mensagem do Senhor. No entanto, ao analisar a trajetória percorrida até o momento pelo Papa Francisco, nos deparamos com um exemplo de liderança profética e servidora que transcende as fronteiras da Igreja Católica e dialoga com a sociedade global. Desse modo, assenta-se tanto os limites como a abrangência de sua proposta de um desenvolvimento pautado na integralidade, um desafio para religiosos e religiosas visto que tal humildade e simplicidade ressaltada pelo Papa é algo que requer bastante complexidade, uma vez que demanda expansão da consciência e recondução da Igreja perante o mundo e de suas problemáticas.

1 MUNDO EM CRISE: ASPECTO SOCIAL, POLÍTICO E RELIGIOSO

Percebe-se que o mundo atual vive um impasse: a busca por compreender qual o sentido da vida em sociedade e qual será o futuro da humanidade. A postura concernente à relativização de conceitos e princípios conduzida por um latente egocentrismo é característica dos tempos atuais. A evangelização nos dias de hoje, além da dificuldade de interpretação bíblica, ainda encontra problemas com a sociedade deste tempo, que é, de muitas maneiras, resistente à pregação do Evangelho de Cristo gerando, conseqüentemente, dificuldades para o processo de evangelização. Diante disso, as dificuldades para evangelizar as pessoas e famílias e torná-las parte da Igreja torna-se bastante desafiante. O autor Alderi Souza de Matos entende que:

[...] essa é uma área muito importante, mas muito negligenciada por um grande número de cristãos. A história da igreja é valiosa sob muitos aspectos. Em primeiro lugar, é a narrativa e a interpretação da caminhada da comunidade cristã no mundo ao longo dos séculos. Conhecer a história da igreja dá aos cristãos um senso das suas origens, das suas raízes, da sua identidade, do fato de que são herdeiros de muitas gerações de irmãos que os precederam na fé. Além disso, essa história é valiosa por mostrar como a igreja tem se comportado, positiva ou negativamente, diante das oportunidades e desafios com que tem se defrontado, o que pode servir de inspiração ou advertência para os cristãos atuais em suas próprias experiências. Adicionalmente, a história cristã é uma rica fonte de informações sobre os mais variados aspectos da vida, convicções, práticas e atividades da igreja (MATOS, 2005, p. 8).

A partir do pensamento do autor, evidencia-se que a evangelização contemporânea tem de enfrentar sérios desafios e obstáculos, tanto externos quanto internos. A incumbência de crer nessa complexa e diversificada sociedade que vivemos tem sido motivo de muitas reflexões e pesquisas por teólogos e estudiosos do assunto e perdura como um desafio mais do que atual para a teologia.

“Se o direito dos povos é reconhecido, certas nações se julgam superiores e se dão por missão guiar ou dominar toda a humanidade” (MORIN, 2002, p. 26). Quando Morin se refere a direitos reconhecidos, são em todos os âmbitos e esferas de vida do indivíduo, mas o que presenciamos é a perda de consciência do homem diante da produção mundial. Neste cenário, questionam-se: qual o sentido da vida? Qual será o futuro da humanidade? É certo que não existem respostas para esses questionamentos, no entanto, a religião apresenta caminhos que auxiliam a formulação de uma compreensão para tal. Por meio da religião é possível superar os confrontos que as diferentes crenças religiosas possam gerar quando o indivíduo faz escolhas por se tratar de uma igualdade acessível pela escolha de uma crença a seguir.

Em outra oportunidade, o mesmo autor do presente estudo enfatizou que pelo fato de vivermos na atualidade rodeados por relevantes e constantes mudanças nos âmbitos sociais, políticos e tecnológicos faz com que a Igreja não deva ficar absorta nessas mudanças, assim como a vida religiosa, visto que ela se encontra incluída nesta circunstância. Desse modo, o autor declarou que:

Desde o Concílio Vaticano II, a Igreja está empenhada em tratar de responder ao chamado a uma evangelização sempre antiga e ao mesmo tempo nova, que dialogue com o mundo moderno. É uma constante dialética entre tradição e modernidade (SANTOS, 2023, p. 81).

No entendimento de Prezzi (2017) o que existe atualmente refere-se às “novas formas de vida consagrada”, novas comunidades, experiências de vida em comum dentro dos movimentos eclesiais e assim por diante. Todavia, estão mudando o panorama da vida religiosa tradicional e já fazem parte da consciência eclesial. Assim, fica evidente a importância da Educação Cristã, em especial para as novas gerações da sociedade. Ela consiste em levar as pessoas ao conhecimento do evangelho, à salvação em Cristo Jesus e a uma vida crescente, perseverante, dinâmica, fidedigna à sua família e com fidelidade a Deus e a sua Palavra. Deste modo, a Igreja desempenha papel primordial na relação com a comunidade, como meio de atrair as pessoas e, posteriormente, resgatar o processo de evangelização, renovando-se constantemente e atraindo os fiéis, acompanhando o curso da história dos homens e mulheres. Devido a isso, questões vigentes na modernidade que causam preocupação e interesse dos indivíduos devem ser abordadas nas Igrejas, como o meio ambiente e a sustentabilidade, como ressalta Stott ao expor que o pensamento moderno aponta para a ideia de que a natureza deve servir ao bem-estar do ser humano, não como meio para melhorar a qualidade de vida, mas como seu fim maior (cf. STOTT, 2019).

Atualmente, especialmente para as novas gerações, é preciso que o processo de ensino-aprendizagem esteja em constante contato com os fatos que aconteceram no passado para que se possa aprender a viver melhor. Com isso, as dificuldades e embates que impedem muitos indivíduos, assim como sua família, de integrarem o processo de evangelização fazem com que este se torne mais estimulante e interessante para que haja motivação para a prática religiosa. Neste cenário, pontua-se o Papa Francisco pela sua insistência em indicar a ação da

misericórdia divina e sua relação com a conduta humana e com a importância da doutrina social da Igreja.

A discussão sobre o estudo das sociedades humanas é uma forma de alertar para a complexidade das relações sociais na atualidade. Não é tarefa simples compreender as condições em que o homem atual tem produzido sua vida e seus principais problemas. Por isso, a necessidade da presença da religião é anterior ao que a sociedade está vivendo. Contudo, mais do que nunca, a religiosidade se faz necessária para haver uma visão mais consciente dos fatores que determinam a existência dos seres humanos.

Atenta-se para o fato de que a religião está presente em todas as sociedades e é uma prática muito antiga, por meio dela o ser humano busca explicações e conforto para fenômenos que não consegue entender por meio da razão. Sendo assim, cada religião desenvolveu uma forma particular de interpretar o mundo. Em nível de delimitação do tema, apresentado através do problema da presente pesquisa o questionamento do estudo remonta neste viés, ou seja, perante a pluralidade religiosa presente na contemporaneidade o Papa Francisco parte para a inspiração evangélica e seu entendimento através das Igrejas, em permanente reformulação, por meio dos religiosos e religiosas consagrados proporcionando a compreensão e serenidade para os fiéis.

Convém destacar que muitas religiões disputam entre si a detenção da verdade absoluta, algumas, inclusive, questionam a ciência. É importante registrar que as relações entre religião e ciência são complexas e que ambas são construções humanas e históricas, isto é, variam de acordo com o tempo e com a sociedade das quais fazem parte. Entretanto, esse debate torna-se irrelevante, pois o importante é compreender como as religiões agem na sociedade e nas formas das pessoas pensarem e viverem. Atualmente, além do aumento da diversidade religiosa, cresce também o número de ateus e agnósticos. Porém, é inegável que a religião ainda ocupa espaço importante nas sociedades e na vida das pessoas.

Mas alguma coisa aconteceu, como expõe o autor:

Quebrou-se o encanto [...] A ciência e a tecnologia avançaram triunfalmente, construindo um mundo em que Deus não era necessário [...]. Desapareceu a religião? De forma alguma. Ela permanece e frequentemente exibe uma vitalidade que parecia extinta [...]. É necessário reconhecê-la como presença invisível, sutil, disfarçada que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano. A religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos (ALVES, 1986, p. 12).

Constata-se que em estudo baseado na fenomenologia existencial para descrever a experiência religiosa, Pereira (2006) aponta para a importância da religião como doadora de

sentido e segurança para o homem. O autor descreve que há períodos de crise em que o homem perde algum tipo de significado da vida humana e: (...) no afã de ressignificar sua vida, este mesmo homem encontra na experiência religiosa um lugar que pode lhe proporcionar ou propiciar uma possível reestruturação dos significados, valores e sentidos perdidos e/ou abalados pela situação de crise (PEREIRA, 2006, p.121).

2 RELIGIOSOS E RELIGIOSAS CONSAGRADOS NO MUNDO EM CRISE: SUJEITOS NA TRANSFORMAÇÃO

A questão que se demonstra aqui diz respeito ao desafio da missão da vida religiosa consagrada em plena sociedade hodierna e as possibilidades de inserção nesse contexto com vista à revitalização interior e comunitária. Nesse sentido, o Papa Francisco equipara a vida religiosa consagrada à profecia, característica que lhe é própria. Embora extensivas às demais pessoas, aos/às religiosos/as é pedida uma postura profética, haja vista a exigência radical do Evangelho de Jesus Cristo (FRANCISCO, Carta Apostólica às Pessoas Consagradas para Proclamação do Ano da Vida Consagrada, II, nº 2).

Neste contexto, o Papa Francisco parte para a inspiração evangélica e seu entendimento através das Igrejas, em permanente reformulação, por meio dos religiosos e religiosas consagrados proporcionando a compreensão e serenidade para os fiéis. Para isso, Francisco ressalta o papel dos consagrados num mundo em crise e como diante dessa realidade devem ser voz profética no mundo.

Desse modo, o papel desempenhado pelos religiosos consagrados no mundo em crise impulsionados pelos ensinamentos de Francisco remete aos apontamentos da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e as Sociedades de Vida Apostólica, em que as indicações provindas pelo magistério de Francisco tornam-se a chave atual de uma releitura da configuração da Vida Religiosa Consagrada na direção de sua renovação:

Acolher tal magistério significa renovar a vida segundo o Evangelho, não no sentido de radicalidade entendida como modelo de perfeição e, muitas vezes, de separação, mas no sentido de adesão *toto corde* ao encontro de salvação que transforma a vida: “Trata-se de deixar tudo para seguir o Senhor. Não, não quero dizer radical. A radicalidade evangélica não é só para os religiosos: a todos se exige. Mas os religiosos seguem o Senhor de modo especial, de modo profético. Espero de vós esse testemunho. Os religiosos devem ser homens e mulheres capazes de despertar o mundo (ALEGRAI-VOS. Carta Circular aos Consagrados e às Consagradas do Magistério do Papa Francisco. Brasília: CNBB, 2014. n. 1).

O teólogo Prates reitera que o Papa Francisco pertence às fileiras de um grande número de pessoas que escolheu o modo da Vida Religiosa Consagrada para fazer o caminho do seguimento de Jesus Cristo. Essa opção de Francisco ocorreu na Companhia de Jesus, uma

congregação religiosa fundada em 1540 por Santo Inácio de Loyola, com um grande acento missionário a serviço da Igreja. Francisco é o primeiro papa jesuíta que ocupa a Cátedra de Pedro na Igreja. A origem do Papa Francisco como religioso jesuíta é um dado que pode indicar sua sensibilidade pela Vida Religiosa Consagrada, demonstrada em alguns dos seus primeiros gestos ao ser eleito papa (cf. PRATES, 2019).

Mattos considera que “com a chegada do Papa Francisco ressurge a esperança de que uma vida religiosa inserida “caiba” na Igreja” (MATTO, 2015, p. 36). Para tanto, tem em vista uma das cinco expectativas particulares do Sumo Pontífice:

Espero ainda de vós o mesmo que peço a todos os membros da Igreja: sair de si mesmo para ir às periferias existenciais. “Ide pelo mundo inteiro” foi a última palavra que Jesus dirigiu aos seus e que continua hoje a dirigir a todos nós (cf. Mc 16,15). A humanidade inteira aguarda: pessoas que perderam toda a esperança, famílias em dificuldade, crianças abandonadas, jovens a quem está vedado qualquer futuro, doentes e idosos abandonados, ricos saciados de bens, mas com o vazio no coração, homens e mulheres à procura do sentido da vida, sedentos do divino... Não vos fecheis em vós mesmos, não vos deixeis asfixiar por pequenas brigas de casa, não fiquéis prisioneiros dos vossos problemas. Estes resolver-se-ão se saídes para ajudar os outros a resolverem os seus problemas, anunciando-lhes a Boa Nova. Encontrareis a vida dando a vida, a esperança dando esperança, o amor amando. De vós espero gestos concretos de acolhimento dos refugiados, de solidariedade com os pobres, de criatividade na catequese, no anúncio do Evangelho, na iniciação à vida de oração (FRANCISCO, Carta Apostólica às Pessoas Consagradas para Proclamação do Ano da Vida Consagrada, II, nº 4).

O Papa Francisco, por sua vez, pontua que o outro, qualquer que seja ele e indiferente da situação de vida, deve ser reconhecido como irmão. Indicando que para esse a visão e o agir deve ser misericordioso, ou seja, assistindo, orientando, perdoando e executando alguma obra de misericórdia. Nesse cenário, se devem encontrar os religiosos e religiosas como agentes ativos de transformação procurando instigar a vivência religiosa:

Outro lugar do enlevo – o segundo – onde, se olharmos com fé, sentimos precisamente o enlevo é a história. (...). No entanto, o Deus do Natal é um Deus que “mistura as cartas”. Ele gosta de agir assim! Como canta Maria no Magnificat, é o Senhor que derruba os poderosos dos tronos e exalta os humildes, sacia de bens os famintos e despede de mãos vazias os ricos (cf. Lc 1, 52-53). Eis o segundo enlevo, a surpresa da história! (FRANCISCO, 2016).

Desse modo, para estreitarmos a relação entre o sagrado, a Palavra e os indivíduos, se faz primordial que tratemos esse vínculo como construção humana. Os indivíduos não são independentes do meio social, são produtores de suas condições sociais e por elas são conduzidos, os papéis desenvolvidos em cada sociedade não são padrões externos de conduta, são elementos interiorizados pela consciência humana, nesse processo de interiorização e exteriorização do indivíduo. Assim, os religiosos e religiosas como sujeitos de transformação são partes cruciais para a construção do equilíbrio da identidade das pessoas na modernidade propiciando uma conexão dentro e fora da Igreja: trata-se de uma grande corrente guiada pelo Grande Pai e como tal não deve ser fragmentada.

Ressalta-se que a Igreja não deve valorizar a vida consagrada apenas por sua funcionalidade; ela não se restringe em “mão-de-obra”, mas é acima de qualquer coisa alerta e profecia de demais realidades mais complexas. Sendo assim, os consagrados, como o povo representante de Deus, não podem sentenciar a vida consagrada somente pelo que ratifica por meio de suas construções. É constatado, perante o que se percebe na atualidade, que muitas dessas obras construídas deverão ser reavaliadas para apurar se correspondem ou não a influência de sua percepção e seu encargo. A vida consagrada deve ser estimada e reconhecida por aquilo que é: uma forma profética de viver o Evangelho. Em contrapartida, os consagrados devem prosseguir a distinguir sobre a própria identidade e missão na concepção do Evangelho, da própria influência e indícios do discorrer dos tempos, sempre geridos pelo magistério da Igreja e assim se conscientizar das próprias crises e buscar superá-las.

Toda a Vida Consagrada é impelida a acreditar que a missionariedade parte da natureza da Igreja que é capaz de transformar tudo e a si própria e, assim, toda a estrutura eclesial se torna um canal viável para aproximação das pessoas e à evangelização, não simplesmente voltada para autopreservação ou autorreferência. Isso cabe, de forma muito particular, a cada Instituto, Ordem e Congregação Religiosa a fazer este movimento: esvaziar-se de si, para dar lugar àquilo que nos é essencial: o anúncio de Jesus (SANTOS, 2023, p. 82).

Os sujeitos consagrados devem estar bem conscientes de que sua vivência, como diz o Papa Francisco, é como a água: “se não fluir, apodrecerá”. Se a vida consagrada não pretender ser somente idolatrada, e sim se demonstrar diante dos indivíduos como uma forma de vida maravilhosa e plausível também para os outros, deverá indagar-se permanentemente o que Deus e os seguidores de Deus querem dela neste ensejo e nessas conjunturas. Os religiosos e religiosas consagradas estão incessantemente no caminho em busca do que Deus delibera para elas e do que os fiéis lhes solicitam.

O religioso/religiosa consagrado pode não ser fiel a tudo o que essa mesma fé exige dele e, no entanto, sentir-se perto de Deus e julgar-se com mais dignidade do que os outros. Mas há maneiras de viver a fé que facilitam a abertura do coração aos irmãos, e esta será a garantia duma autêntica abertura a Deus.

O Papa Francisco pontua a vivência consagrada como “louvor que dá alegria ao povo de Deus, visão profética que revela aquilo que conta”. Entretanto, como isso pode ser

interpretado, compreendido e vivenciado no dia a dia? “Despertem o mundo! Sejam testemunhas de um jeito diferente de fazer, agir e viver!”. Ou ainda: “Na Igreja, os religiosos são chamados a ser profetas, a dar testemunho de como Jesus viveu nesta terra e a anunciar como o Reino de Deus será na sua perfeição”. Para responder a essa vocação, terá que buscar apaixonadamente a vontade do Senhor, anunciando a Boa Nova a todos, de preferência nas periferias existenciais; buscar novos caminhos para o anúncio do Evangelho, denunciando tudo o que é contrário à vontade de Deus. Como diz o livro de Deuteronômio ao falar de Moisés, o profeta deverá guiar o povo à escuta obediente da Palavra e se conformar aos planos de Deus na história (CF. 18, 15-24).

Nesse cenário, religiosos e religiosas não são apenas pessoas que praticam a fé, mas pessoas consagradas que pertencem a alguma ordem religiosa e possuam como missão ser homens e mulheres de reconciliação diante de um mundo em crise e fragmentado. Deste modo, pretende-se destacar que o papel desses sujeitos, especificamente, numa Igreja que se encontra em crise na contemporaneidade, necessita ser impulsionado pelo protótipo de Igreja almejada pelo Papa Francisco evidenciando que a forma da vida religiosa consagrada pode se tornar, também, uma voz profética e produzir transformação. Esse é o intuito do Papa Francisco.

CONCLUSÃO

O Papa Francisco é um líder religioso que se destaca por suas características e contribuições, que são proveitosas para profissionais de diversos campos do conhecimento. Em um mundo em constante mudança, a religiosidade também se transforma, e o processo de Evangelização passou a ser realizado de forma diferente, com novas ênfases e alcance.

Sendo assim, apesar dessas mudanças, o Papa Francisco continua a transmitir a mensagem de Deus através da palavra e do evangelho, e sobretudo do seu testemunho. Esse é seu legado: explicar a mensagem de Deus para o mundo, ensinando e conduzindo pessoas com humildade e sabedoria.

Por fim, os religiosos e religiosas são pessoas consagradas que pertencem a alguma ordem religiosa. Isso supõe que estejam realmente em contato com a realidade, e não imersos em uma estrutura complicada, distante das pessoas, ou muito menos seja um grupo de pessoas que se julgam eleitos que somente olham para si mesmos. O papel desses sujeitos, numa Igreja em crise, necessita ser impulsionado pelo protótipo de Igreja almejada pelo Papa Francisco. A forma da vida religiosa consagrada pode se tornar uma voz profética e produzir transformação.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA ONLINE. João 18. 15-24. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/jo/18>. 2022. Acesso em: julho/2023.

FRANCISCO, Papa. *O nome de Deus é misericórdia*. São Paulo: Planeta, 2016.

MARTINS, Rosinha. *Francisco: uma voz profética enraizada na Teologia Latino-Americana*. Disponível em: <https://www.rosinhamartins.com.br/post/francisco-uma-voz-prof%C3%A9tica>. 2023. Acesso em: julho/2023.

MATOS, Alderi Souza de. Erasmo Braga. *O protestantismo e a sociedade brasileira: perspectivas sobre a missão da igreja*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

MATTOS, Luiz Augusto de. Do porto seguro a um tempo de provação, da incerteza à esperança pascal: a Vida Religiosa Consagrada e os seus atuais desafios. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Vida Religiosa Consagrada em processo de transformação: "Vejam que estou fazendo uma coisa nova."* (Isaías 43, 19). São Paulo: Paulinas, 2015.

MORIN, Edgar. *Terra Pátria*. Tradução de Paulo Azevedo da Silva. Ed. Sulina, Porto Alegre, 2002.

OBSERVATORE ROMANE. *Vida consagrada: sinal e profecia*. Vatican News. Disponível em: <https://www.vatican-news.va/pt/vaticano/news/2020-01/vida-consagrada-sinal-profecia-jose-rodriguez-carballo.html>. 2020. Acesso em: Julho/2023.

PRATES, Lisaneos F. *Renovação da Vida Religiosa Consagrada: indicações do Papa Francisco*. Disponível em: [file:///C:/Users/Casa/Downloads/42655-Texto%20do%20artigo-125052-1-10-20190707%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Casa/Downloads/42655-Texto%20do%20artigo-125052-1-10-20190707%20(1).pdf). 2019. Acesso em: julho/2023.

PREZZI, Lorenzo. Novas comunidades, números e desafios. *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/566507-novas-comunidades-numeros-e-desafios>. 2017. Acesso em: julho/2023.

SANTOS, Renato Correia. Novo vigor apostólico para a vida religiosa: sentir com a Igreja hoje. *Itaici – Revista de Espiritualidade Inaciana*, n. 132, 2023.

SOUZA, Isadora M. O. *A misericórdia divina nas palavras do Papa Francisco nas mensagens do Ângelus durante o jubileu extraordinário da misericórdia de 2015*. Disponível em: <https://repositorio.uninter.com/bitstream/handle/1/702/ISADORA%20MARIA%20OLIVEIRA%20SOUZA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. 2021. Acesso em: julho/2023.

STOTT, J. *O cristão em uma sociedade não cristã*. 1. ed. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2019.

Teologia da libertação e diversidade reconciliada: *ave crux, spes única* – reino e utopia

Martinho Rennecke¹

Resumo: Este texto versa sobre um possível eclipse na Teologia da Libertação, uma erosão de um paradigma teológico na América Latina. A partir de uma diversidade reconciliada propõe algumas possibilidades de igrejas históricas trazerem novamente à luz aspectos deste paradigma. A proposta tem como objetivo analisar brevemente algumas bases desta teologia a partir da visão de José Míguez Bonino, influências teológicas, algumas dificuldades que possam ter surgido nesta caminhada e algumas possibilidades de recuperação. A metodologia utilizada se ancora na pesquisa bibliográfica. Os resultados apontam que ao se buscar um diálogo ecumênico, a partir da perspectiva de uma diversidade reconciliada, com autocorreção, aprendizagem recíproca e ensaios concretos de comunhão, é possível enxergar o ‘ordinário’ e o ‘pequeno’, notar o pequeno, persistir no comum, apreciar o obscuro. Um trabalho conjunto a ser feito ‘entre domingos’, uma tarefa a se concretizar em meio à cotidianidade da vida, “[...] na direção do reino, em termos de justiça, solidariedade, libertação dos homens para assumir comunitariamente sua responsabilidade, [...]”. (BONINO, 1987, p. 118).

Palavras-chave: Libertação. Diálogo. Diversidade. Cotidiano. Reino.

INTRODUÇÃO

José Míguez Bonino, teólogo metodista, nasceu em 5 de março de 1924, em Santa Fé, Argentina. Por um tempo viveu em Rosário, onde frequentou a Igreja Batista. Teve uma vivência ecumênica no seio familiar. Foi batizado aos 12 anos. Estudou na Faculdade Evangélica de Teologia, em Buenos Aires, de 1943 a 1947, onde depois lecionou Teologia. Fez um ano de Prática em Cochabamba, Bolívia, onde conheceu a realidade indígena e a pobreza. Casou-se com Noemí em 1947. Teve influência da teologia de Barth, Tillich, dos irmãos Niebuhr e Bonhoeffer. Fez doutorado em Nova York, em 1960. Em sua obra *A fé em busca de eficácia*, fica evidente que o autor, um dos mais importantes protestantes da teologia da libertação, apresenta a atualidade e o contínuo valor, como também a problemática da luta pela libertação e da reflexão teológica que ela traz. Na primeira parte desta obra, Bonino analisa a história do cristianismo na América Latina, na relação que tanto o catolicismo como o protestantismo mantiveram com a sociedade. Faz um resumo da análise da realidade e o projeto de libertação que dão orientação para o engajamento de um crescente número de pessoas cristãs latino-americanas visando a construção de uma sociedade socialista e democrática. Na segunda parte, reflete, de uma maneira comprometida e crítica, ao mesmo tempo, sobre os assuntos centrais que estão em disputa nesta reflexão: a relação, entre a práxis sócio-histórica e a busca da verdade que se dispõe a hermenêutica teológica, a possibilidade de conciliar o amor cristão e os conflitos existentes na sociedade, bem como os que são contingentes na

1 Mestrado, Faculdades EST, CAPES. E-mail> mrenneck@hotmail.com

luta pela libertação, a relação entre o reino de Deus e a práxis histórica e, finalmente, a missão da Igreja em relação ao papel do povo das minorias comprometidos e em relação ao testemunho da fé e da práxis de libertação. Neste texto, se dará atenção especial ao capítulo 7, Reino de Deus, Utopia e Compromisso histórico.

Este texto versa sobre a possibilidade da Teologia da Libertação (TL) ter sofrido um eclipse, uma erosão do paradigma teológico originário na América Latina. Infelizmente, se pode constatar que as igrejas protestantes que podiam cimentar a TL no Brasil, se eclipsaram, ficando presas às suas Igrejas de origem. Como participar verdadeiramente a favor dos pobres e oprimidos sem poder dizer como se está a favor deles, junto com eles em sua situação histórica concreta? A partir de uma diversidade reconciliada, preconizada pelo teólogo luterano Harding Meyer, o presente texto propõe possibilidades de as igrejas trazerem novamente à luz aspectos deste paradigma. Os resultados mostram que se buscando um diálogo ecumênico, a partir desta diversidade, com autocorreção, aprendizagem recíproca, é possível enxergar o “ordinário” e “pequeno”, notar o pequeno, persistir no comum.

1 O PROBLEMA DAS “DUAS HISTÓRIAS”

A história do cristianismo primitivo tem alguns importantes pontos de semelhança com o movimento da classe operária. Ambas surgiram originalmente como uma manifestação de gente oprimida; ambas apregoam a salvação eminente da escravidão e da miséria; as duas histórias têm perseguição, discriminação e desprezo; e, por fim, ambas seguem em frente de forma vitoriosa e irresistível. Porém, destaca Bonino, que logo cedo a ardente expectativa da transformação do mundo e a vinda do reino de Deus foi “substituída no cristianismo primitivo por uma esperança espiritualizada e individualista de uma vida celestial e imortal” (BONINO, 1987, p. 105). Surgem, assim, duas histórias. A história sagrada, de cunho espiritual, e a história secular, de cunho mundano. O problema de “duas histórias” é desconhecido no Antigo Testamento, pois, lá, a ação de Deus acontece na história e como história. Toda tentativa de separar, no Antigo Testamento, os espaços político e religioso é uma manobra artificial. “Deus polemiza com os povos e através deles; o pacto é selado no marco deste conflito” (BONINO, 1987, p. 106).

Várias explicações tradicionais têm origem no intelectualismo grego e trazem sinais de heresia gnóstica, que misturava pressupostos filosóficos do neoplatonismo e de filosofia helenística com a tradição cristã, e a marcionista, estabelecida por Marcião de Sinope (110-160), filho de um bispo que se expandiu na Ásia Menor e na antiga Roma, em comunidades que se constituíram numa vasta rede na bacia do Mediterrâneo. Propunha dois deuses distintos, um no AT e outro no NT. A linha de solução da problemática se tornou dualista. Isto já pode ser encontrado na *Cidade de Deus*, de Agostinho, que reduz a história secular a fatos de episódios gerais sem quaisquer significados escatológicos, apenas um mero cenário, apenas um espetáculo de ser apreciado.

Bonino procura reverter esta perspectiva e afirma que:

Deus edifica seu reino a partir e dentro da história humana em sua totalidade. Sua ação é um desafio e um constante chamado aos homens. A resposta humana tem lugar na arena da história com suas opções econômicas, políticas, ideológicas. A fé não nos transporta a uma história diferente, mas opera como dinâmica, motivação e – no horizonte escatológico – como um convite transformador (BONINO, 1987, p. 108).

Os relatos bíblicos não seriam compatíveis com uma redução religiosa que condenaria a história comum das pessoas e dos povos a uma completa irrelevância.

2 REINO E UTOPIA

Como estabelecer esta relação entre as duas referências históricas da fé, religiosa e secular, sem esvaziar nenhuma delas? Como dar um significado escatológico para a história humana comum, secular, integral e como trazer de volta para a fé escatológica cristã a dinâmica diária de sua historicidade que parece ter se perdido ao longo da história? Bonino propõe um paralelo com os conceitos escatológicos de “corpo” e “ressurreição”. O primeiro destes conceitos, o corpo, faz com que Paulo enfatize a continuidade, a materialidade, a valorização da ação. O segundo conceito, a ressurreição, aponta para a transformação do material, do corporal, para a descontinuidade, não como uma desfiguração ou desnaturalização da vida corporal, da materialidade, mas, longe de perder-se, a vida corporal só encontra sua verdadeira forma, seu pleno significado na ressurreição. “Parece-me que, para Paulo, as obras realizadas ‘no corpo’, na vida histórica cotidiana, têm um futuro escatológico, na medida em que correspondam à nova ordem, ao novo mundo da ressurreição, à ordem do amor” (BONINO, 1987, p. 110).

Desta forma, uma vez superado este estreitamento de polarizar as duas histórias, é bastante racional e importante frisar tanto a continuidade como a descontinuidade entre a história humana secular e a realização cotidiana do reino de Deus, assim como a continuidade/descontinuidade entre corpo terreno/corpo espiritual: “O reino de Deus não é a negação da história, e sim a eliminação de sua corruptibilidade, suas frustrações, sua debilidade, sua ambiguidade – mais profundamente, seu pecado – a fim de conduzir à sua plenitude o verdadeiro significado da vida comunitária do homem” (BONINO, 1987, p. 111). Assim, não só se estaria autorizado, mas também de certa forma obrigado a fazer uso da forte linguagem do crescimento, da realização, dos avanços, da humanidade e da criação nesta perspectiva entre reino e utopia, ou seja, aquilo que se quer alcançar. Outrossim, é esta a linguagem dos profetas e apóstolos.

3 PARADIGMA ECLIPSADO - AVE CRUX, SPES UNICA!

Bonino passa a refletir sobre um desafio para a atualidade: se teria havido uma erosão deste paradigma teológico, ou seja, uma teologia eclipsada do protestantismo de libertação.

Como se poderia participar? Atuar? Produzir? O reino seria um chamado, uma convocação, uma pressão que teria a sua urgência. Como seriam as mediações históricas da participação de cada pessoa na construção do reino? Moltmann teria sido o teólogo com quem a teologia da libertação teria a maior dívida e com quem mostraria uma significativa afinidade (BONINO, 1987, p. 112).

A esperança cristã escatológica, a utopia, estaria distante de trazer as pessoas para uma fácil acomodação ao *status quo*. Seria, antes de tudo, uma constante perturbadora da realidade e uma pro-vocação para mover-se em direção ao futuro. O Deus da promessa futura não estaria sacralizando o presente, no sentido de torná-lo permanente, sem uma perspectiva escatológica. Bonino destacando uma das obras de Moltmann explicita que existe uma dupla referência histórica da fé no sentido de uma relação dialética entre “relevância” e “identidade”: “Busca uma identidade que por si mesma leve à relevância e uma relevância que se arraigue na identidade” (BONINO, 1987, p. 113). Este ponto de apoio de equilíbrio estaria na cruz. Ela seria ao mesmo tempo a prova da identidade cristã e o ponto de um grande compromisso de Deus – com a humanidade:

Aqui encontramos o homem sem poder, vitimado, abandonado por Deus como a realidade do próprio Deus. Por conseguinte, é aniquilada definitivamente toda esperança utópica, todo falso otimismo. Ao mesmo tempo, porém, somos chamados a esta mesma identidade numa dupla identificação com Cristo crucificado e, portanto, com aqueles com quem ele se identificou: os párias, os oprimidos, os pobres, os abandonados, os pecadores, os perdidos. Este é o berço da identidade e relevância cristãs (BONINO, 1987, p. 113).

Se está de fato a favor dos pobres e oprimidos, se não pode ser dito como se está a favor deles? Se está realmente com eles em sua situação histórica concreta? É possível estabelecer uma solidariedade que não tem nada a falar sobre as maneiras históricas bem específicas através das quais se tenta superar a situação descrita? Bonino propõe algumas teses neste sentido. 1) Se poderia na história, empenhar-se junto com outros seres humanos numa ação significativa em termos do propósito redentor de Deus; 2) O juízo de Deus não haveria de inibir a participação das pessoas, mas haveria de dar liberdade para tal participação. Deus resgataria o que é positivo e destruiria o negativo. Consistiria em submeter a juízo a situação humana e assumir seus conflitos; 3) O Espírito Santo manifestaria, a cada pessoa, Jesus Cristo quando houvesse comprometimento num testemunho concreto de seu amor libertador. Mas também esse amor que corresponderia ao reino de Deus sugerindo horizontes novos para a vida humana; 4) A fé cristã estimularia a cada pessoa a buscar e trabalhar pelas realizações históricas na direção do reino, em termos de justiça, solidariedade, libertação dos homens para assumir comunitariamente sua responsabilidade, acesso de todos os homens à criação que Deus deu à humanidade, bem como a liberdade para criar uma nova comunidade mediante o trabalho e o amor; 5) A ousada afirmação da ressurreição dos mortos e da vida eterna não seria um apego egoísta à própria vida, nem uma compensação pelos sofrimentos

desta vida, nem uma projeção de sonhos não realizados. Seria uma confiada afirmação do triunfo do amor de Deus, a justificação final de toda luta contra o mal, a destruição e a morte (BONINO, 1987, p. 117-118).

4 DIVERSIDADE RECONCILIADA

Permanece uma pergunta para a situação da atualidade: Não se estaria considerando de forma muito superficial a dura realidade histórica da cruz, quando há um satisfazer-se apenas com uma descrição impressionista da alienação e da miséria humana? Caso se proponha levar a sério a história humana como lugar de ação de Deus, a teologia deveria incorporar um método coerente e compreensivo de análise sociopolítica, não apenas de maneira individual, mas no conjunto das igrejas cristãs, especialmente. Neste sentido, se faz importante levar em consideração, brevemente, o conceito de diversidade reconciliada entre as diversas denominações cristãs proposta pelo teólogo luterano alemão Harding Meyer.

Harding Meyer, nasceu em 19 de janeiro de 1928 na Alemanha. Doutorado em Teologia em 1958 em Hamburgo, foi pastor em Hannover e professor de Teologia Sistemática na EST da IECLB (Década 1960-4 anos). Em 1967 foi para a Federação Luterana Mundial, FLM. Em 1971 se tornou professor de pesquisa em Estrasburgo, França, onde foi diretor até 1988. Se aposentou em 1993 e faleceu em 2018. Segundo seu conceito, as igrejas cristãs, apesar de estarem separadas, estão unidas no aspecto fundamental da fé. Citando o Papa João Paulo II, em sua alocução pelos 450 anos da Confissão de Augsburg, em 1980, onde dissera que: “‘Importantes pilares da ponte se conservaram em meio à tormenta dos tempos’ e que redescobrimos ‘quão ampla e firmemente estão assentados os fundamentos comuns de nossa fé cristã’” (MEYER, 2003, p. 63). Neste sentido, segundo Meyer:

A lealdade confessional e o compromisso ecumênico não constituem uma contradição, e sim uma unidade - por mais paradoxal que isso pareça. Quando as diferenças existentes entre as igrejas perderem seu caráter divisor, surgirá a visão de *unidade que possui o caráter de ‘diversidade reconciliada’* (MEYER, 2003, p. 22).

As confissões de uma Igreja estariam compartilhando as convicções de fé fundamentais de toda a cristandade, no fato de terem mantido entre si o Credo cristão geral e se fundamentarem nele. Sendo assim, as afirmações confessionais de nenhuma maneira pretendem se restringir ao círculo dos seus seguidores ou correligionários e enclausurar-se dentro da cristandade, mas quer testemunhar algo, faz parte de uma intencionalidade universal. Ela é ecumênica! (MEYER, 2003, p. 14). É preciso lembrar que, a partir de uma perspectiva histórica, configurações particulares da fé cristã sempre estão caracterizadas inicialmente pelo contexto histórico da época de sua feitura, como o entorno cultural e étnico, a situação da história do pensamento, as circunstâncias sociais e políticas, a postura intelectual e humana etc., podendo ser perspectivas diferenciadas de um objeto comum. Nesta direção, o diálogo ecumênico teria como objetivo não a fusão das igrejas nem a unificação de suas doutrinas

e confissões, e sim comunhão eclesial, ou seja, uma comunhão de igrejas de confissão diferente. Apreender as intenções doutrinárias a elas subjacentes, ou seja, suas preocupações teológicas, e analisar até que ponto existe uma coesão neste nível (MEYER, 2003, p. 66).

A unidade da igreja não significaria uniformidade. Não se poderia intencionalizar a eliminação forçada de todas as diferenças: “Ou seja: há necessidade de distinguir entre aquilo em que é necessário o consenso e aquilo em que não o é, entre o que exige concordância e aquilo em que é lícito, faz sentido ou até pode ser imperativo que haja diversidade” (MEYER, 2003, p. 60). Ou seja, entre o que exige concordância e o que exige diversidade. Meyer alerta para o fato de que o desprezo às peculiaridades confessionais antes obstaculiza a caminhada ecumênica mais do que a favorece. Confessionalidade e ecumenicidade não conflitam de modo algum. Reconciliação na diversidade exige autocorreção, aprendizagem mútua e ensaios concretos de comunhão eclesial (MEYER, 2003, p. 5-6).

Respondendo à pergunta inicial deste tópico, para se levar a sério a história humana como lugar de ação de Deus, as igrejas a partir de uma diversidade reconciliada, podem e devem incorporar um paradigma coerente e compreensivo de análise sociopolítica, não apenas de maneira individual, mas no conjunto das igrejas cristãs, especialmente. As parcerias das diversas igrejas no mundo, não podem permanecer uma afirmação vazia e uma ideia imaterial. Deve-se trabalhar e batalhar por ela. Ela precisa ser cultivada e protegida. Ela precisa encontrar uma forma de manifestação e talvez também um local, onde se possa de modo especial trabalhar por ela. As atividades não deveriam se restringir apenas aos domingos. No domingo as Igrejas são diferentes e as pessoas são iguais; porém, na semana as pessoas são diferentes e as Igrejas precisam ser iguais.

Está se perdendo a capacidade de enxergar o ‘ordinário’ e ‘pequeno’, notar o pequeno, persistir no comum, apreciar o obscuro. O trabalho feito ‘entre domingos’. Tal tarefa se dá em meio à cotidianidade da vida, e que não ocorrem em dias especiais (domingos), em lugares ditos especiais (templos), conduzidos por pessoas consideradas especiais (clero); em que não se está vivendo experiências de êxtase com o sagrado (RENNECKE, 2018, p. 229).

Ultrapassar os templos e chegar às praças, vilas e aldeias. Sentir o peso da carga dos menos favorecidos e interceder por eles e com eles. Ouvir as minorias e dar voz aos marginalizados. Identificar os explorados e os exploradores, e corajosamente denunciá-los. A Igreja vai aonde o povo está!

CONCLUSÃO

Está se perdendo a capacidade de enxergar o ‘ordinário’ e ‘pequeno’, notar o pequeno, persistir no comum, apreciar o obscuro, o trabalho feito ‘entre domingos’. Tal tarefa se dá em meio à cotidianidade da vida, e que não ocorre em dias especiais (domingos), em lugares ditos especiais (templos), conduzidos por pessoas consideradas especiais (clero). Pode ser um

espaço e uma multiplicidade em participar a favor dos pobres e oprimidos e dizer como se está **e se faz** a favor deles, junto com eles em sua situação histórica concreta. É possível ser solidário e olhar para as formas históricas através das quais se pode superar esta realidade e que possibilite uma participação na construção do **reino**. Juntos, numa diversidade reconciliada pode haver autocorreção, aprendizagem **recíproca** e ensaios concretos de comunhão entre igrejas e talvez seja possível reverter a erosão do paradigma eclipsado do protestantismo de libertação.

Rompendo o dualismo de histórias, na arena da história comum com suas opções econômicas, políticas, ideológicas, com a tarefa de eliminar a corruptibilidade, suas frustrações, a ambiguidade presentes na história, num horizonte escatológico, como uma utopia. A expectativa presente no cristianismo primitivo, da transformação do mundo e da vinda do **reino** de Deus pode ser uma constante perturbadora da realidade e uma pro-vocação para mover-se em direção ao futuro. Um desafio que fica é estudar e pesquisar o papel profético que as igrejas, em conjunto, poderiam exercer frente as situações **sociopolítico**-econômicas de seu contexto.

REFERÊNCIAS

MEYER, Harding. *Diversidade reconciliada* – o projeto ecumênico. Tradução do alemão: Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2003.

MÍGUEZ BONINO, José. *A fé em busca de eficácia*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

RENNECKE, Martinho. *A Igreja vai onde o povo está!* Belo Horizonte: Koinonia, 2018.