



Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica

Destques na Iniciação Científica

**Trabalhos
mais representativos
Concluídos entre 2022 e 2023**

DESTAQUES NA INICIAÇÃO CIENTÍFICA

TRABALHOS MAIS REPRESENTATIVOS CONCLUÍDOS ENTRE 2022 E 2023

ISSN: 2526-0782

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Publicações FAJE

Arte da Capa: Comunicação FAJE

Apoio e Incentivo:

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

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

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

Coeditor: Me. Felipe Magalhães Francisco

(Coordenador Adjunto da CCAEU)

Belo Horizonte - MG | BRASIL

2024

FICHA CATALOGRÁFICA

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

Annales FAJE, v. 9, n. 2, 2024

ISSN: 2526-0782

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

CDU 1+2(05)

Elaborada pela Bibliotecária Zita Mendes Rocha – CRB 6/1697

COMISSÃO INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA FAJE

REPRESENTANTE INSTITUCIONAL

Prof. Dr. Geraldo De Mori

COORDENADORA INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Profa. Dra. Marília Murta

GESTOR DO DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

Prof. Dr. Sinivaldo Tavares

GESTORA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Profs. Dra. Marília Murta

COMITÊ INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Adilson Felício Feiler

Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda

Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

Prof. Dr. César Andrade Alves

COMITÊ EXTERNO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

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

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	5
2. ARTIGOS	
Franklim Drumond de Almeida	10
<i>Ética do sutil em Demócrito e Merleau-Ponty</i>	
Vinícius Ferreira da Paixão	22
<i>Sobre o conceito de natureza humana de Pródico de Céos: uma breve genealogia</i>	
Rafaela Alves Ferreira	40
<i>Desafios para a ética futura frente às práticas de uma eugenia liberal</i>	
Luan de Amorim Moreira	50
<i>Da sociedade do sagrado para o sagrado na sociedade. Contribuições de Habermas para o papel da religião na esfera pública</i>	
Luciano Coutinho Paulino	64
<i>Niilismo e política: Uma reflexão sobre o impacto do niilismo sobre a dimensão política da ação humana</i>	
Alejandro José Castejón Gonzalez	79
<i>O significado da ideia husserliana de fenomenologia para o pensamento filosófico contemporâneo</i>	
Joana Angélica de Oliveira Farnezi	99
<i>O simbolismo presente na Dança, segundo Susanne Langer</i>	
Diego Patricio Vera Vélez	112
<i>O mistério da encarnação na teologia de Karl Rahner</i>	
Marcos Ortega Silva	128
<i>Uma aproximação à presença da utopia na pneumatologia do teólogo Victor Codina</i>	
Emanuel Messias Almeida	153
<i>Oseias e Lucas: aproximações teológicas e hermenêuticas</i>	
Felipe Cunha Azevedo	166
<i>Os presépios: uma leitura ecoteológica</i>	
Luis Ramiro Loza Márquez	181
<i>O bem com-viver à luz da ecoteologia</i>	
José Eduardo dos Santos Alves	199
<i>A mística judaica na construção de uma consciência ecológica</i>	
Renilson Carvalho Tomaz	209
<i>Ecodarma: contribuições do budismo no cuidado da casa comum em diálogo com a encíclica Laudato si'</i>	
Paulo Henrique Laurencio	227
<i>Brumadinho: uma romaria do luto à luta</i>	
Vitor Vinícius da Silva	244
<i>O Idiota: um outro Cristo</i>	

APRESENTAÇÃO

Marília Murta de Almeida

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

Apresentamos nesta edição dezesseis artigos escritos pelos estudantes do Programa de Iniciação Científica da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Dois deles são oriundos do ciclo de 2019-2020, que não tinham tido ainda a oportunidade da publicação. Os outros são frutos do último ciclo encerrado, o de 2022-2023.

Iniciamos pelos trabalhos filosóficos, com dois textos que vão buscar na filosofia antiga um caminho para pensar problemáticas atuais. Franklim Drumond de Almeida, em seu “Ética do sutil em Demócrito e Merleau-Ponty”, traz do pensamento de Demócrito algo passível de diálogo com o contemporâneo Merleau-Ponty, a noção de *vazio*, que compreende o espaço comum em que nos encontramos. O vazio, que nos permite a separação e o encontro, se assemelha à noção de mundo da vida, espaço de intersubjetividade inerente à existência humana. Franklim propõe que a compreensão de que vivemos em compartilhamento do espaço que nos contém, podemos construir uma ética baseada no desejo – ou na necessidade – de preservação desse espaço intermediário, uma ética intersubjetiva ou sutil. Podemos assim perceber que esses dois pensadores, Demócrito e Merleau-Ponty, conhecidos pelo valor que dão à materialidade (ou corporeidade) da vida, apontam também para o espaço vazio que contém e faz relacionar os corpos.

Também com o olhar voltado para a Antiguidade, Vinícius Paixão faz, em seu “Sobre o conceito de natureza humana de Pródico de Ceos”, uma genealogia do conceito de natureza humana, levando o leitor a uma navegação em que qualquer ideia fixa sobre o ser humano parece ser desmontada pela consciência dos movimentos históricos. A história da filosofia nos alerta para o movimento das ideias, para que não caiamos no engano de pensar a partir de noções enrijecidas que não sobrevivem a uma análise crítica. A natureza humana, se ainda pudermos usar essa expressão, não é única, seja porque muitas são as suas variações, seja porque o que entendemos por natureza humana muda ao longo da história e é divergente através das culturas. Vinícius busca nas letras antigas de Pródico um guia por onde pensarmos melhor os dilemas de nossa época, inclusive os mais espinhosos do campo da bioética.

Campo que foi abordado por Rafaela Ferreira em seu “Desafios para a ética futura frente às práticas de uma eugenia liberal”. Com o aporte do filósofo Habermas, Rafaela discute os perigos que cercam a própria noção de ética numa sociedade pautada pelo ideal liberal em que o que fazemos nem sempre é acompanhado de entendimento. Os avanços das ciências médicas nos colocam frente a dilemas que não poderão ser resolvidos pela própria ciência,

mas apenas pela ética construída no espaço dialogal humano. A filosofia é chamada a participar do diálogo que visa compreender para melhor agir em relação a tais dilemas.

E é sobre o diálogo, também a partir de Habermas, que se pergunta Luan Moreira em seu “Da sociedade do sagrado para o sagrado na sociedade”. Luan parte da noção de *esfera pública*, de Habermas, para colocar a questão sobre o papel das religiões neste espaço. Na sociedade secularizada, qual é o papel que as religiões ocupam e de que modo participam dos diálogos tecidos publicamente? No desenvolvimento do texto, fica patente a pergunta sobre qual a possibilidade de que as religiões realmente participem do diálogo público com seu elemento essencial que é a fé, sem que sejam silenciadas ou que, ao contrário, pretendam silenciar os que não creem.

Luciano Coutinho também lança o olhar para o mundo público, levantando a pergunta sobre as relações do *niilismo* com a política na contemporaneidade, em seu “Niilismo e política: Uma reflexão sobre o impacto do niilismo sobre a dimensão política da ação humana”. Partindo de um estudo sobre o fenômeno do niilismo, Luciano se debruça sobre o panorama político desde o século passado, marcado por este fenômeno, e identifica em Carl Schmitt um autor que enfrenta o problema e esboça uma resposta a partir da fronteira entre a política, a filosofia e a teologia.

Voltamo-nos agora para dois outros pontos da filosofia. Alejandro Castejón se dedica a elucidar a noção de *fenomenologia* de Husserl, em trabalho de grande fôlego sobre um pensador muito difícil e poucas vezes enfrentado por estudantes da graduação. O texto “O significado da ideia husserliana de fenomenologia para o pensamento filosófico contemporâneo” localiza o pensamento de Husserl na história da filosofia que, neste caso, se confunde com o panorama geral da gestação de ideias no âmbito das ciências humanas, incluindo o vasto campo da psicologia, do início do sec. XX; a partir dessa contextualização, faz a elucidação dos conceitos centrais para a compreensão da fenomenologia husserliana.

Joana Farnezi, em seu “O simbolismo presente na Dança, segundo Susanne Langer”, apresenta Susanne Langer, importante pensadora do campo da estética, e explicita a compreensão da autora sobre a dança como fenômeno de expressão artística com significado e alcance próprios. Joana, que é também profissional da dança, faz ainda considerações pessoais em que avalia o valor e os limites da proposta de Langer, mostrando apropriação do material pesquisado.

Passamos agora à apresentação dos artigos teológicos. Diego Vélez se dedica à compreensão da ideia de *encarnação*, crucial para o entendimento do que é o cristianismo, a partir da teologia de Karl Rahner, em seu “O mistério da encarnação na teologia de Karl Rahner”. Diego faz uma construção bem articulada em que o entendimento sobre a encarnação se desdobra no enfrentamento do *mistério*, inerente à noção de um Deus que se faz humano; na busca do *sentido* que essa noção carrega consigo; e na identificação das *implicações* que essa noção permanentemente gera na vida de quem crê no Deus encarnado.

Marcos Ortega, em artigo também centrado na teorização de um teólogo, busca compreender a lugar da *utopia* no pensamento de Victor Codina, importante pensador no cenário da teologia latino-americana. O texto “Uma aproximação à presença da utopia na pneumatologia do teólogo Victor Codina” parte da elucidação da compreensão de *espírito* na construção de Codina e propõe a utopia como a face secular da esperança, ambas de algum modo geradas pela ação do *espírito* na vida humana. A utopia se expressa na vida pública, sem necessariamente se ligar a qualquer perspectiva espiritual, mas seria inerentemente relacionada à esperança cristã por sua orientação em direção a um futuro a ser construído.

No campo dos estudos bíblicos, Emanuel Almeida empreende uma análise de algumas parábolas do Evangelho segundo Lucas e as relaciona com trechos do livro do profeta Oseias, como o objetivo de mostrar a unidade da Bíblia e do Deus judaico-cristão, no artigo “Oseias e Lucas: aproximações teológicas e hermenêuticas”. Neste exercício, Emanuel destaca a noção de misericórdia, que seria a face do Deus da Bíblia, de modo a desfazer a noção popularizada de que o Deus do Antigo Testamento seria vingativo e punitivo, em contraposição ao Deus misericordioso do Novo Testamento.

Com a noção de misericórdia em mente, passamos a cinco artigos do campo da ecoteologia que se propõem a ecoar os gritos da terra e a diversidade de formas pelas quais esse grito é acolhido por diferentes culturas e espiritualidades. Felipe Cunha parte do interesse em estudar os presépios como representação da acolhida do Deus Menino e constrói um percurso bíblico e histórico, investigando as origens da imagem do presépio do Evangelho segundo Lucas e as primeiras representações feitas por São Francisco de Assis. Como resultado, o texto “Os presépios: uma leitura ecoteológica” apresenta a instigante proposta de que a imagem do Cristo entranhado na terra, seja logo após seu nascimento, seja após sua morte, nos ajuda a perceber os apelos desta terra e nos colocar em ação reparadora em que o cuidado com a casa comum seja também o cuidado com o lugar sagrado que acolheu o corpo de Jesus ao nascer e ao morrer. A terra aparece aí como participante dos movimentos da encarnação e da ressurreição.

Os apelos da terra podem ser escutados por todos os povos que nela vivem. Os textos de Luis Ramiro, José Eduardo Alves e Renilson Tomaz oferecem escutas culturais diversas e o texto de Paulo Henrique Laurencio mostra a escuta do sofrimento.

Luis Ramiro, no artigo “O bem-conviver à luz da ecoteologia”, apresenta a noção de *bem-conviver*, oriunda do povo aymara, da Bolívia. Tal noção é evocada como resposta aos apelos do Papa Francisco na *Laudato Si'* e de todos os teólogos voltados para a construção de uma ecoteologia que dialogue com o grave problema ambiental que enfrentamos na atualidade. O bem-conviver, elaborado na filosofia *aymara* do *Suma Qamaña*, enfatiza o aspecto da convivência entre todos os seres no solo da terra, para além da noção de bem-viver, muitas vezes elaborada a partir de perspectivas de povos originários. Essa ênfase se justifica na ideia de que enquanto não nos compreendermos como seres que coabitam um planeta com

milhares de outros, não seremos capazes de uma mudança significativa no sentido do cuidado e do fim da atitude destrutiva.

José Eduardo Alves, por sua vez, vai buscar na espiritualidade judaica a inspiração para pensar a nossa casa comum, no artigo “A mística judaica na construção de uma consciência ecológica”. José Eduardo mostra, por meio da elucidação de conceitos e de sua articulação interna, que, segundo a mística judaica expressa na *Cabala*, Deus pode se mostrar a nós através da natureza. O cuidado com a natureza é, portanto, percebido como cuidado com um lugar sagrado para a nossa possível relação com Deus.

Ainda nesse âmbito do diálogo com culturas diversas que nos ajudam a aguçar a escuta dos clamores da terra, Renilson Tomaz, em seu “Ecodarma: contribuições do budismo no cuidado da casa comum em diálogo com a encíclica *Laudato si'*”, apresenta a elaboração budista sobre o tema, a partir da noção de *ecodarma*. Essa noção surgiu da relação entre o princípio do *Darma*, lei cósmica que rege o que existe, segundo a filosofia budista, e as necessidades ecológicas do nosso tempo. Renilson também parte dos apelos do Papa Francisco na *Laudato Si'* e recorre ao *ecodarma* como possível resposta a esses apelos. A milenar filosofia budista está sendo confrontada com um problema completamente novo, jamais prevista em suas bases, o que explicita algo que atinge a todos nós como humanidade: como enfrentar esse problema novo, criado por nós mesmos e que põe em risco toda a vida na terra? Estes três últimos trabalhos apresentados propõem a mesma ideia: recorrer a sabedorias ancestrais para a construção de uma saída.

Paulo Henrique Laurencio, em seu “Brumadinho: uma romaria do luto à luta”, nos coloca em face do clamor das pessoas diretamente atingidas pelo desastre do rompimento da barragem da Vale em 2019. Com o aporte teológico da reflexão de Carlos Mendonza-Álvarez sobre as vítimas, Paulo Henrique conduz seu texto em direção à percepção dos atingidos pelo desastre de Brumadinho como vítimas em sentido teológico: aqueles que foram deixados de fora da luz redentora e que clamam por justiça, instaurando a luta como dever teológico.

Finalizar esta apresentação, temos o artigo de Vitor Vinícius da Silva, “O Idiota: um outro Cristo”, que faz uma pesquisa teopoética do livro *O Idiota*, de Dostoiévski. Seguindo uma linha interpretativa já clássica nos estudos sobre esse grande romance da literatura mundial, Vitor defende a compreensão do personagem principal da obra, o príncipe Mishkin, o idiota, como uma figuração do próprio Cristo. Homem caracterizado como ingênuo e incapaz de penetrar na lógica mundana movida por interesses pessoais econômicos ou de poder, o príncipe sofre ainda de um distúrbio mental que para muitos é a justificativa de sua conduta estranha que frequentemente se desdobra em atitudes que só podem ser compreendidas à luz do amor.

Desejo que, após a leitura destes textos repletos de inquietação filosófico-teológica, possamos esperar que este *outro* Cristo, incapaz da esperteza dos que se veem como opostos aos *idiotas*, possa nos conduzir no exercício de escuta das vozes que sofrem e que nos pedem entendimento, sensibilidade e ação ética no mundo.

Agradecemos ao Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares, gestor acadêmico do PIBIC no Departamento de Teologia e ao Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori, representante institucional do PIBIC FAJE, pelo permanente apoio ao programa. Agradecemos também às agências de fomento à pesquisa CNPq e FAPEMIG, além da própria FAJE, que auxiliaram financeiramente os estudantes no percurso das pesquisas.

Ética do sutil em Demócrito e Merleau-Ponty

Franklim Drumond de Almeida¹

Resumo: Neste texto, argumentamos sobre o comportamento ético como elaboração intersubjetiva em um horizonte de sentido que se apresenta como mundo vivido. É no mundo vivido que identificamos, como universalmente manifestos, os princípios de: preservação, elaboração e liberdade. A condição para a constituição de tal *mundo vivido*, diferente do *mundo*, é um interstício que permite o aparecimento das relações com sentido. Valemo-nos do conceito de vazio em Demócrito e do conceito de mundo da vida em Merleau-Ponty para expor a configuração do mundo vivido. Por conseguinte, correlacionamos o pensamento de ambos para assinalar princípios éticos no amálgama de relações intersubjetivas e justificar uma ética do sutil ou da intersubjetividade.

Palavras-chave: Ética. Intersubjetividade. Mundo da vida. Demócrito. Merleau-Ponty.

Résumé: Dans ce texte, nous défendons l'idée que le comportement éthique est une élaboration intersubjective dans un horizon de sens qui se présente comme le monde vécu. C'est dans le monde vécu que nous identifions les principes de préservation, d'élaboration et de liberté comme universellement manifestes. La condition de la constitution d'un tel *monde vécu*, différent du *monde*, est un interstice qui permet l'émergence de relations significatives. Nous avons utilisé le concept de vide de Démocrite et le concept de monde de la vie de Merleau-Ponty pour expliquer la configuration du monde vécu. En conséquence, nous mettons en corrélation la pensée de l'un et de l'autre afin de souligner des principes éthiques dans l'amalgame des relations intersubjectives et de justifier une éthique du subtil ou de l'intersubjectivité.

Mots-clés: Éthique. Intersubjectivité. Le monde de la vie. Démocrite. Merleau-Ponty.

INTRODUÇÃO

O pensamento fenomenológico de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) considera o aspecto sutil na significação das percepções e inter-relações pessoais. Com uma abordagem abrangente ele postula uma teoria sobre o *mundo da vida*, o lugar da *situação* existencial humana. Ao tratar sobre o modo propriamente humano de se relacionar como fruto de uma situação espaço-temporal, o filósofo abriu perspectivas para uma investigação dos sistemas de regulação do relacionamento humano. Proceder a esta investigação inclui considerar a elaboração do conhecimento como resultado da experiência perceptiva, que no relacionamento

1 Bacharel em Comunicação Social – Publicidade e Propaganda pelo Centro Universitário do Leste de Minas Gerais (UNILESTE/MG), licenciado e mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), bolsista CAPES/BRASIL, franklimdrumond@gmail.com. A presente pesquisa, realizada no PIBIC voluntário 2019-2020, insere-se no projeto “Problemas relativos à constituição de um ethos universal”, sob orientação do prof. Dr. Delmar Cardoso, no Programa de Iniciação Científica – PIBIC da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

com o mundo descobre um espaço entre o *eu* e o mundo vivido. O mundo vivido resulta da experiência simultânea da autopoisição da consciência e do estar consciente de algo.

Esta experiência é possível em razão da *conaturalidade* da consciência ao mundo. Esta *conaturalidade* é apresentada originariamente por Demócrito (c. 460 a.C. – 370 a.C.) que trata do modo de conhecer humano como capaz de distinguir as experiências perceptivas em átomos (como último indivisível de todo o *existente*) e vazio (como *interstício* entre as coisas existentes).

Este texto considera a teoria democritiana sobre a natureza, amparada por uma leitura da *Fenomenologia da percepção* (1945) de Merleau-Ponty. Nesta abordagem, discorreremos sobre princípios éticos como uma regulação dos relacionamentos entre as pessoas que resulta da reflexão sobre as melhores condições para que cada um assuma sua melhor *posição* relativa a todos os outros.

Procurar a justeza de cada ação para preservar um arranjo harmônico será o desafio de uma ética da intersubjetividade ou do sutil, por fundar-se na suposição de que o amálgama das inter-relações, na sua sutil presença, é o substrato em que a consciência reflexiva decide. Portanto, abordar a opinião originária no fundo das decisões éticas que direciona a intencionalidade leva a identificar como a estrutura geral do mundo da vida, na particularidade de uma situação pessoal, interfere nas próprias decisões éticas. Assim como delineou Olafson a respeito do pensamento de Merleau-Ponty, “o mundo em que vivemos – ele o descreveu como um “nó de relações” – está repleto de intersubjetividade e das implicações éticas associadas” (2012, p. 251), de modo que para haurir princípios éticos no *mundo da vida* vamos aproximar as considerações sobre conhecimento perceptivo em Demócrito e Merleau-Ponty.

1 MUNDO VIVIDO

Para distinguir as noções de *mundo* e *mundo vivido* que examinaremos adiante, vamos iniciar pela apresentação breve de princípios da teoria do conhecimento postulada por Demócrito e alguns de seus desenvolvimentos. Segundo a teoria de Demócrito, ao tratar da natureza o pensamento não pode ignorar o campo (vazio) em que a matéria (átomos) se relaciona formando as coisas que existem e se dão às sensações. Realizar a investigação destes dois princípios e alcançar um conhecimento autêntico é possível por um caminho mais sutil que o das sensações.

Investigação que pressupõe a semelhança entre o homem e a natureza, pois, para Demócrito, “o homem é um microcosmo” (DK 68, A 105; B 34)² e por esta similitude recebe as sensações causadas pelas impressões do mundo. Do mesmo modo, no ambiente social o ser humano forma sua natureza, já que a educação é semelhante à natureza, porque “conforma o homem e, ao conformá-lo, cria sua natureza” (DK 68, B 33).

2 Os fragmentos de Demócrito serão citados neste texto segundo a organização de Diels-Kranz, Demócrito (DK 68) e traduzidos para o francês por DUMONT, 1988, e vertido para o português por nós. Em alguns casos se assinalará a tradução tomada de SALEM, 2002 ou outros.

Para o Abderita as coisas emitem eflúvios que causam impressões no intelecto e podem agitá-lo mesmo após a cessação do contato³. Grabar, citando as *Enéadas* de Plotino, argumenta que o conhecimento é um encontro e não uma alteração na alma, pois, “é evidente que a alma não teria que olhar fora dela se tivesse em si mesmo a forma do objeto que vê” (TOMMASO, 2017, p. 113). Já os estoicos afirmam que a imagem ou representação resulta da afecção de um objeto na alma. A própria representação torna-se um “primeiro juízo”, “ao qual a alma pode dar ou negar voluntariamente seu consentimento (συγκατάθεσις – *synkatathesis*)” (BRÉHIER, 1942, p. 308), mas o intelecto pode se equivocar e cometer erros, como na indistinção de uma imagem distante, mesmo assim, “se acerta, tem, então, a compreensão ou percepção (χατάληψις – *katalepsis*) do objeto” (BRÉHIER, 1942, p. 308), pois a alma não “capta as imagens, mas as coisas” e as elabora em pensamento. A formulação de uma percepção, deste modo, está ligada à capacidade humana de poder acolher mais do que as coisas que se apresentam de modo empírico, pois o sujeito é, também ele, um “fenômeno existencial”. Wrathall explica explicita a origem dessa capacidade, para ele “assim é porque <o ser humano> tem sua existência no estar em um mundo, ou seja, em agir e experimentar e reagir às coisas dotadas de sentido, às pessoas e às situações com que se depara no mundo” (2012, p. 50).

Para Merleau-Ponty a percepção é o “ato humano que de um só golpe atravessa todas as dúvidas possíveis para instalar-se em plena verdade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 71). Esse ato fundado sobre uma “comunidade de essência” (HUSSERL, 2006, p. 94) entre o ser humano e a natureza, permite o acolhimento das imagens produzidas pelas coisas exteriores, numa espécie de entrechoque de átomos como diria Demócrito. A percepção torna-se encontro com as coisas em sua unidade, já imersa em relações, e por isso, a percepção é a fonte que direciona as ações⁴. Ao conteúdo da percepção aplica-se o conceito de fenômeno.

Segundo Salem, para Demócrito o fenômeno é uma:

aparição, certamente fantástica e, conseqüentemente, deformada em relação ao real, mas também, ao mesmo tempo, com a ajuda da qual tomamos conhecimento do tamanho, da forma, da solidez, da resistência e de outras propriedades que estão conectadas com o ser verdadeiramente real dos átomos. (2002, p. 149)

Entretanto, no fragmento B 9 o mesmo Demócrito, segundo Sexto Empírico, nega que os fenômenos sensíveis apareçam conforme a realidade. Esta dupla abordagem dos fenômenos deve-se à divisão democritiana do conhecimento em autêntico e inautêntico. Com ela é

3 “Com efeito, os sensíveis correspondentes a cada órgão sensorial produzem em nós uma sensação e a afecção que eles provocam permanece nos órgãos sensoriais, não somente no momento no qual a sensação se efetua, mas ainda depois que elas passaram” (MOREL, 2012, p. 256).

4 “Como para Merleau-Ponty nossas percepções, e assim nosso mundo, são determinadas pelas capacidades de ação de nosso corpo, isso significa que o comportamento simbólico é um reconhecimento de alternativas para a ação. Mas, inversamente, como nossas capacidades de ação moldam a percepção, que é como experimentamos o ser-no-mundo, nossas capacidades de ação simbólica nos possibilitam, em certa medida, mudar nosso mundo e o que nós somos nesse mundo” (DELANCEY, 2012, p. 340).

possível abordar um fenômeno ora objetivamente ora não objetivamente, “porque o sensível não é redutível nem a uma afecção arbitrária daquele que sente, nem à pura e simples adequação do sujeito ao objeto” (SALEM, 2002, p. 174), pois, a percepção possui um caráter intermediário entre verdadeiro e falso, que é acolhido numa significação e pode, posteriormente, ser descrita pela reflexão.

A relação entre o percebido (fenômeno) e a percepção é contemporânea em tempo e espaço e na situação particular recebe um sentido, ou seja, torna-se significativa. Isto é possível porque o fenômeno é a aparição de *algo* para a consciência, e então nós nos aproximamos diretamente deste algo e só secundariamente “percebemos os limites de nosso conhecimento e de nós mesmos enquanto cognoscentes” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 434). Essa abordagem do conhecimento como experiência resulta da fenomenologia existencial praticada por Heidegger e Merleau-Ponty⁵.

O fenômeno funda a percepção que é um acontecimento esboçado nos sentidos e simultâneo à consciência. Segundo Teofrasto é esta a compreensão de Demócrito, ao afirmar que “há consciência quando a alma conhece uma disposição congruente com a mistura” (DK 68, B135) de átomos e vazio. No acontecimento perceptivo dá-se conta de que o mundo é tido e não é um em-si completamente separado da consciência. O mundo⁶ torna-se mundo da vida⁷ à medida que é compreendido como horizonte em que as coisas se dão ao conhecimento e que permite à consciência dirigir-se intencionalmente a objetos ou regiões por meio de uma tematização⁸. Neste sentido as sensações se expressam como um encontro entre uma consciência e os fenômenos do mundo.

Aprofundando esta análise, Merleau-Ponty postula que não é possível separar a sensação de um estar consciente dela. A consciência não assume uma sensação e a trata

5 Uma abordagem desta temática pode ser encontrada no artigo “O mundo da vida e a experiência vivida” de Martin Jay e no artigo “Fenomenologia existencial” de Mark A. Wrathall, no livro *Fenomenologia e existencialismo*, Edições Loyola, 2012.

6 Para Husserl o “mundo “é naturalmente pré-dado a todos nós, como pessoas no horizonte da nossa co-humanidade, ou seja, em cada conexão real com o outro, pré-dado como “o” mundo, o universal-comum” (2012, p. 99). Já em *Ideias I*, Husserl escreveu sobre *mundo*, afirmando: “pois é fácil ficar convencido de que o mundo material não é uma parte qualquer, mas a camada fundamental do mundo natural, à qual todo outro ser real está essencialmente referido. O que ainda falta a ele, são as almas dos homens e dos animais; e o que estas trazem de novo é, antes de tudo, o seu “vivenciamento”, junto com a referência, na forma de consciência ao mundo que os circunda” (2006, p. 94).

7 “Em termos do mundo da vida, somos nele objetos entre objetos, como estando aqui e ali, na certeza simples da experiência, antes de quaisquer verificações científicas, sejam elas fisiológicas, psicológicas, sociológicas etc. Somos, por outro lado, sujeitos para este mundo, a saber, como os eus-sujeitos a ele referidos de modo teleologicamente ativo, que o experienciam, consideram, valorizam, para quem este mundo circundante tem somente o sentido de ser que as nossas experiências, os nossos pensamentos, as nossas valorizações etc., em cada caso lhe conferiram” (HUSSERL, 2006, p. 84).

8 “No mundo da vida, vivemos sempre conscientemente; não há, normalmente, motivo para o tornarmos explicitamente temático de modo universal, como mundo. Vivemos, conscientes dele como horizonte dos nossos fins particulares, sejam momentâneos e mutáveis, sejam uma meta que duravelmente nos orienta” (HUSSERL, 2012, p. 380).

intencionalmente, mas é acompanhada de consciência, as duas, simultaneamente, constituem uma percepção.

A percepção é, portanto, uma experiência particular de acolhimento consciente do mundo, que se sabe no mundo, ou seja, situado em um lugar espacial e em um momento temporal. É uma experiência de *mundo vivido*, muito distinta dos postulados das filosofias reflexivas de Descartes e Kant que acreditam “que o sujeito meditante possa absorver em sua meditação, ou apreender sem sobras, o objeto sobre o qual medita, nosso ser se reduzir a nosso saber” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 97).

O conhecimento funda-se primeiramente numa sensação que resulta da opinião originária de que há mundo e que neste mundo o relacionamento de um eu com as coisas provoca percepções. O *vivenciamento* do mundo deságua ou transcende numa reflexão na consciência. O conteúdo inseparável da consciência é doado pela situação num mundo⁹ gerando uma opinião originária, não “destinada a ser substituída por um saber absoluto, mas que ao contrário é a forma ao mesmo tempo mais antiga ou mais rudimentar e mais consciente ou mais madura do saber” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 531).

Em segundo lugar, da percepção se formam as representações. Para Aristóteles (*De Anima*, III, 3, 428b 2), as representações são fenômenos na alma sem correspondência com uma sensação, portanto, falsas por não ter fundamento numa crença. Diferente de Demócrito que “assegura claramente a identidade da verdade e da representação fenomenal” (DK 68, A 113, com. DUMONT, 1988, p. 801s), ou seja, para o Abderita a representação na alma é verdadeira porque sustentada pela percepção do fenômeno. Demócrito afirma ainda não haver diferença entre a verdade e o fenômeno representado pela sensação. No fragmento B 123, Demócrito diz que as representações designam “os eflúvios, semelhantes em forma aos objetos” (DUMONT, 1988, p. 875). Já para Husserl as representações são as intuições da consciência “cujos objetos já não são coisas sensíveis” (2006, p. 259).

Assim, a percepção não é um dado do campo sensível apenas, mas está simultaneamente informada pela consciência (num nível pré-dado) e pelos sentidos. A percepção está, portanto, inserida em um processo individual em que o sujeito realiza certas condições previamente dadas de sua sensibilidade e acolhe o mundo no horizonte de sentido em que está inserido, assim, apesar de sentir o mundo individualmente, a pessoa o sente já envolvida pelas condições de sua consciência formada socialmente. De tal maneira, demonstramos que perceber não é apenas sentir fisicamente, mas é acolher e relacionar-se com o mundo conforme uma historicidade.

Ao mesmo tempo, a percepção humana tem como condição o espaço entre as coisas. Na relação com o mundo, o vazio/espaço é princípio de distinção entre as coisas.

9 “A realidade da alma funda-se sobre a matéria corporal, e não esta sobre aquela. (...) Pelo contrário, a existência de realidades espirituais, de um mundo real do espírito, está vinculada à existência de uma natureza em sentido primeiro, o da natureza material, e não por razões contingentes, mas por razões de princípio” (HUSSERL apud MERLEAU-PONTY, 1984, p. 245).

Merleau-Ponty, em sua *Fenomenologia da Percepção*, aponta que o espaço fundamenta a noção de passagem do tempo, porque torna possível identificar o espaço entre um antes e um depois: um período de tempo é um interstício.

Pela redução fenomenológica, Merleau-Ponty une a noção de espaço à noção de tempo como condições para o acontecimento perceptivo. A universalidade desta condição permite apontar estruturas fundamentais das relações interpessoais e delimitar fundamentos para uma ética universal baseada na intersubjetividade. Tal fundamentação exige uma passagem das noções físicas para a vida cultural. A seguir trataremos da expressão da dupla pertença humana ao mundo físico e ao mundo da consciência, qual seja o âmbito da intersubjetividade.

2 INTERSUBJETIVIDADE

A vida humana como *situação* fundamenta o conhecimento como inerente ao estar no mundo e permite dissertar sobre a condição intersubjetiva desta presença, como afirma Merleau-Ponty “se experimento esta inerência de minha consciência ao seu corpo e ao seu mundo, a percepção de outrem e a pluralidade das consciências não oferecem mais dificuldades” (2011, p. 470). A Consciência é “consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 470) porque está associada ao ser no mundo, a consciência é inerente a uma “localização” que é o corpo próprio. Se considero a consciência como existência localizada num corpo inerentemente consciente, então a antinomia do pensamento objetivo desaparece: a consciência é um ser-em: si e no mundo, se a “minha consciência” é assim, todas são. Some a desconfiança sobre a existência de outrem¹⁰.

A consciência particular torna-se inseparável da percepção de *outros*, igualmente situados. Para Merleau-Ponty a *vida consciente* dá-se em um *arco intencional*¹¹ gerador de nexos para a situação espaço temporal da consciência. Este arco reúne, na situação existencial, as muitas situações das quais a pessoa participa e pertence.

A pessoa na sua particularidade está inserida no *campo/horizonte* mundo e acessa muitos *mundos*, por tematização, aos quais atribui sentido. Este campo *mundo*, como afirmado acima, é pré-dado e pressuposto por todos os cognoscentes e, portanto, acessível a todos. Nele os fenômenos realizam seu aparecimento e tornam-se conhecidos, pois “o que é cognoscível

10 Ratcliffe esclarece que as teorias sobre os neurônios-espelho fornecem comprovações sobre a capacidade de aprendizagem de condutas como relacionamento intersubjetivo com os outros, pois eles “facilitam a criação de uma ponte intermodal entre percepção e ação, mostram como um entendimento dos outros pode se apoiar em uma proximidade compartilhada, prática, corporal e afetiva. Apontam, assim, para um tipo de conexão interpessoal que boa parte dos trabalhos recentes sobre intersubjetividade ignora ou pressupõe tacitamente” (RATCLIFFE, 2012, p. 308).

11 “Então digamos, tomando de empréstimo este termo a outros trabalhos, que a vida da consciência – vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva – é sustentada por um “arco intencional” que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, antes que faz com que estejamos sob todos esses aspectos. É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 190).

para *um* eu, tem de ser *por princípio* cognoscível para *todo e qualquer* eu” (HUSSERL, 2006, p. 113).

O ser-no-mundo inerente a todas as pessoas está fundamentado no acolhimento dos fenômenos como algo intersubjetividade, como descoberta de acordos sobre as percepções. Embora a experiência perceptiva seja particular, ele funda-se sobre a concretude do *noema/fenômeno*¹², enquanto predicado que constitui o “núcleo do sentido” (FILHO, 2004, p. 88), ou seja, o sentido de um fenômeno é dado efetivamente por um ambiente, um mundo da vida.

Este momento é partilhado pelas consciências e desvela a presença reflexiva da pessoa, em quem a consciência emerge como fruto de uma reflexão da própria situação no mundo, remetida à subjetividade, que é “idêntica à minha presença ao mundo e a outrem, tal como eu a realizo agora: sou tudo aquilo que vejo, sou um campo intersubjetivo, não a despeito de meu corpo e de minha situação histórica” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 606), torno-me correlativo à apreensão do mundo pelos outros.

Na linguagem, convencionou-se esta apreensão e são conceituadas as definições sobre as percepções intersubjetivas. Para Merleau-Ponty através da fala retomamos o pensamento do outro. A fala confere “um poder de pensar *segundo* o outro, que enriquece nossos pensamentos próprios” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 243) e é uma expressão privilegiada por “sedimentar e constituir o saber intersubjetivo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 258).

O gesto fonético realiza uma modulação da existência, é uma estrutura da experiência humana que ocorre na relação eu-outro. A fala como gesto pode indicar a mesma estrutura para a ação ética: uma atribuição de sentido pessoal por meio da ação correspondente a um sentido comunitário. Como afirmou Demócrito, a educação conforma a natureza humana, enquanto ocorre na sutileza das inter-relações desde o nascimento. Cria-se assim o horizonte de sentidos em que os fenômenos são interpretados pelo pensamento.

Então descobre-se o mundo social como o *campo* de ocorrência da existência pessoal. Interpretando os postulados de Demócrito com a *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty, podemos analisar as relações pessoais dentro do ambiente social. Procurar aí alguns princípios que regulam os espaços constituídos pela consciência intersubjetiva.

3 UMA ÉTICA DA INTERSUBJETIVIDADE

A partir das ideias destes autores podemos propor uma ética fundada na intersubjetividade como ambiente sutil das relações. Tal ética não poderá ser finalista se as inter-relações humanas interferem no sentido das ações. Isso significa que o sujeito por si mesmo não pode

12 “Existem também os fenômenos no sentido “ôntico” da palavra, fenômenos que não são “partes reais” da consciência. Afinal, quando digo que o objeto que percebo me é dado segundo tal ou tal perspectiva, com essa luz e sombra, quer dizer, me é dado segundo um “modo subjetivo de doação” que é por princípio variável, tenho consciência desse “fenômeno” como algo que está diante de mim, não “em mim”. Esse novo conceito de fenômeno, que receberá o nome de noema” (MOURA in: HUSSERL, 2006, p. 20).

gerar um sentido final de suas ações, sem considerar o mundo da vida e as inter-relações sutis que forjam sua percepção e intencionalidade.

Também não pode se basear no dever porque a obrigação nem é dada de fora nem é uma elaboração solipsista do sujeito, pois é preciso estar inserido numa comunidade de sentido que regule e provoque os sentimentos no fundo da decisão de obrigar-se em relação à comunidade. Só há dever ético em relação a si e aos outros se houver uma comunidade de sentido.

Então será preciso elaborar uma ética da intersubjetividade. Esta, considera a inter-relação eu/outro com igual “peso” para definir as ações. Considera a intenção que é aprendida, ou seja, tem como princípio o horizonte de sentido gerado pela comunidade que dá parâmetros para a tomada de decisão pessoal; e considera a sutil “presença” das relações comunitárias que garantem o sentido de conhecer e agir.

4 PRINCÍPIOS DE UMA ÉTICA DA INTERSUBJETIVIDADE

É preciso assinalar que, embora o *mundo da vida* seja uma experiência particular é, ao mesmo tempo, uma estrutura universal. Por isto, embora seja considerado como doador de princípios particulares, ele é uma estrutura geral que ocorre como campo das inter-relações para toda consciência. Sem esgotar a análise, apontamos três princípios que constituem a subjetividade no espaço do mundo da vida. São estes princípios, na nossa interpretação, que qualificam a *ação ética*.

Inicialmente, distinguimos que uma mera ação, segundo Merleau-Ponty, é uma realização “sem referência à sua forma” (DELANCEY, 2012, p. 339), ou seja, sem referência à pertença humana na totalidade do ser-no-mundo e as motivações daí decorrentes. Já a ação ética, torna-se aquela que, compreendendo o sentido comunitário, respeita as condições do sujeito e tem como fim o equilíbrio entre todos, porque tal equilíbrio permite a experiência dialógica. Essa experiência constitui-se como “um terreno comum em que meu pensamento e o do outro formam um tecido comum, um *être à deux*” (FILHO, 2004, p. 339).

O primeiro princípio a qualificar essas ações denominamos como *preservação*. Refere-se ao assumir pessoal das regras e instituições de conduta de uma comunidade em vista do sentido de pertencimento a ela. Compreende também o momento da consciência que reconhece que o campo das inter-relações depende das ações pessoais, que devem adequar-se ao ambiente, conformando-se às modulações aprendidas, porque a reflexão consciente permite “a explicitação das intenções ou do sentido das condutas” (MERLEAU-PONTY, 1973, p. 40), não apenas pessoais, mas dos outros. Resulta, portanto, do envolvimento pessoal num mundo social, que conforma as ações do sujeito “porque a situação histórica, os camaradas, o mundo ao seu redor lhe parecem esperar dele aquela conduta” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 609).

A correspondência à expectativa do mundo social leva à manutenção das condutas assumindo-as como representação consciente, e, portanto, razoável para o agir. Para Husserl, a razão “diz precisamente isso que o homem busca, enquanto homem, no seu mais íntimo, que unicamente o pode satisfazer e tornar “feliz” (2012, p. 219), de modo que a preservação do horizonte de interpretações é uma exigência fundamental para uma ética da intersubjetividade.

Pode-se argumentar que esta estrutura está na base dos preconceitos, por exemplo, que revelam a potência transmissora da comunidade. Esta crítica é desfeita primeiro pela reflexão que busca o conhecimento autêntico. Demócrito (DK 68, B 11) e Merleau-Ponty (2011, p. 408) insistem que a verdade dos fenômenos não reside na frequência de seu aparecimento, mas na abertura do intelecto capaz de perceber a constância das coisas e conhecer seus princípios, assim a consciência é capaz de elaborar comportamentos adequados ao equilíbrio de todos mesmo em condições de violência. A mesma crítica é desfeita por um segundo princípio.

O segundo princípio é o de *elaboração*, entendido como exercício individual de colaboração para que os sentidos recebidos, sendo experimentados na reflexão pessoal, se ampliem qualitativamente em novas interpretações e na extensão dos casos de aplicação. Este princípio está de acordo com a natureza racional humana que tende para a razoabilidade da vida a fim de caracterizá-la como autenticamente humana.

No artigo *Renovação como problema ético-individual*, Husserl argumentou que a principal tarefa ética é sua renovação, como alargamento dos princípios herdados e reinterpretação racional. Para ele, a vida ética é “uma vida que está conscientemente sob a ideia de renovação, uma vida voluntariamente guiada e enformada por esta ideia” (2014, p. 24) porque resulta de contínua atividade da “subjetividade racional”.

Uma subjetividade que procura conformar-se ao sentido que apreendeu pela relação com uma comunidade assume uma forma de vida autenticamente humana e tende à felicidade, porque a felicidade é encontrada na realização, com sucesso, deste sentido vocacional.

É na comunidade que o sujeito pode reinterpretar as condutas e avaliá-las pelo crivo da razão, pois a comunidade é uma subjetividade pluricéfala (HUSSERL, 2014, p. 26) conectada através de atos sociais que unem pessoa com pessoa e todas entre si. Estas comunidades são o mundo da vida, enquanto entrelaçamento humano.

Neste entrelaçamento nasce a consciência ética que busca o contentamento. Não apenas justificado pela contingência, mas pela “ponderação racional intelectual” (HUSSERL, 2014, p. 38), sendo consciência ética para evitar o descontentamento futuro, que pode ser previsto pelo ser humano, capaz de abordar sinoticamente o tempo.

Como a percepção é uma situação espaço-temporal que reúne, contemporaneamente, o que percebe e o que é percebido, ela leva à consciência da coexistência de outros que podem decidir. No entanto, é importante considerar que a ação ética não visa um mero fim, mas possui um *motivo*. Segundo Merleau-Ponty, o motivo é “um antecedente que só age por seu

sentido” (2011, p. 348), isto significa que a ‘causa’ de uma decisão ética sobre determinada conduta é *motivada* pela correspondência a um sentido, elaborado no amálgama das relações, que oferece “razões” para a ação.

Aqui podemos recuperar o pensamento de Demócrito, para quem o conceito central da ética é a *euthimia* (εὐθυμία). Segundo Salem, a palavra é

formada pelo advérbio εὖ <eu> (“bem”, “felicidade”) e pelo substantivo θυμός <thimós> (“alma, coração”, considerado, ao menos metaforicamente, como a sede da inteligência e das paixões), que designa a “tranquilidade” da alma, como foi entendida por Sêneca, bem como os tradutores franceses de Plutarco. (2002, p. 307)

Esta tranquilidade ou equilíbrio da alma é fruto de uma síntese pessoal entre a prática e seu sentido esperado pela comunidade. Torna-se assim, um elemento confirmador para as decisões eticamente motivadas em vista da ampliação do sentido dos comportamentos numa comunidade. E isto nos leva a um terceiro princípio para uma ética da intersubjetividade: a liberdade.

O princípio da *liberdade*, neste caso, diz respeito à possibilidade de que todos possam manifestar seu modo particular de elaboração do sentido comunitário. Reunindo o pensamento de Husserl (2014, p. 26) sobre a finalidade da vida autenticamente humana ser a condução de ações conscientes e os postulados de Demócrito¹³ sobre a firmeza de alma, enquanto equilíbrio diante das sensações e pensamentos, afirma-se a liberdade como princípio fundamental que permite decidir por ações e relações éticas.

O dever ético, portanto, está em garantir que todos as pessoas possam colaborar na preservação de seu ambiente de sentido, com a ampliação do sentido por meio da renovação e, por fim, pela livre manifestação de sua perspectiva situacional.

Certamente isto é possível quando cada pessoa conforma sua natureza e chega ao equilíbrio ou firmeza de alma, como postulou Demócrito.

CONCLUSÃO

Os conceitos de mundo da vida e vazio podem ser aproximados como estruturas do modo de conhecer. O ambiente (campo/topos) das relações humanas pode ser nomeado como o sutil amálgama das inter-relações que regulam o relacionamento interpessoal e que configuram a estrutura universal sobre a qual é possível fundar uma ética, não finalista ou do dever, mas intersubjetiva ou sutil.

Esta ética se constitui dos princípios de preservação, elaboração e liberdade como garantidores do sentido intencionado nas ações razoáveis da pessoa. No princípio de

13 DK 67, A 37. DK 68, A 1; A 167; A 169; B 2c à B 4; B 6.

preservação porque garante o horizonte de sentidos possíveis à pessoa; no princípio de elaboração porque a tarefa ética exige, em cada situação, uma renovação das opções em vista do sentido motivante, e no princípio de liberdade porque garante que todas as subjetividades se manifestem ampliando e preservando o campo intersubjetivo.

Ao aproximar o pensamento de Demócrito e Merleau-Ponty acolhemos uma análise de outro princípio no campo da certeza, inclusive das ações éticas: o vazio/espaco das relações. Embora seja menos objetivo é igualmente efetivo e permite uma interpretação da ética como fenômeno natural e intersubjetivo, portanto, passível de aplicação universal.

Um exame como este permite postular o diálogo como realização originária da consciência, porque esta resulta de um autêntico encontro de subjetividades, afastando o soerguimento de pretensas barreiras que não encontram fundamento na natureza humana, sempre *co-situada*.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- BRÉHIER, Émile. *Historia de la Filosofía*. Tradução de Demetrio Náñez. Buenos Aires: Sudamericana, v. II: Filosofia Moderna y Contemporánea, 1942.
- DELANCEY, Craig. Ação, a visão do mundo científica e o Ser-no-mundo. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Batalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012. p. 325-342.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die fragmente der vorsokratiker*. 2ª. ed. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, v. II, 1952.
- DUMONT, Jean-Paul. *Les Présocratiques*. Paris: Éditions Gallimard, 1988.
- FILHO, Ciro Marcondes. *O escavador de silêncios: formas de construir e de desconstruir sentidos na comunicação*. São Paulo: Paulus, v. Nova teoria da comunicação II, 2004.
- HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.
- _____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. *Europa: crise e renovação: artigos para a revista Kaizo*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Ciências do homem e fenomenologia*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.
- _____. O filósofo e sua sombra. In: OS PENSADORES. *Textos escolhidos*. Tradução de Marilena de Souza Chauí; Nelson Alfredo Aguilar e Pedro de Souza Moraes. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 239-260.

_____. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Aurélio Morujão e Pedro M. S. Alves. 4ª. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2014.

MOREL, Pierre-Marie. Imagens e projéteis: Aristóteles vs Demócrito no tratado da adivinhação do sono. In: MARQUES, M. P. (). *Teorias da imagem na antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 247-267.

OLAFSON, Frederick A. Liberdade e responsabilidade. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Batalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012. p. 245-251.

RATCLIFFE, Mathew. Fenomenologia, neurociência e intersubjetividade. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Batalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012. p. 303-316.

SALEM, Jean. *Démocrate: Grains de poussière dans un rayon de soleil*. 2ª. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

TOMMASO, Wilma Steagall De. *O Cristo Pantocrator: da origem às igrejas no Brasil, na obra de Cláudio Pastro*. São Paulo: Paulus, 2017.

WRATHALL, Mark A. Fenomenologia existencial. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Batalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012. p. 43-56.

Sobre o conceito de natureza humana de Pródico de Céos: Uma breve genealogia

Vinícius Ferreira da Paixão¹

Resumo: Este estudo traça a evolução do conceito de natureza humana, desde o corpo homérico até Galeno de Pérgamo. Na *Ilíada* e *Odisseia*, a natureza humana era vista como essencialista e unitária, com características imutáveis presentes em todos os seres humanos. Filósofos como Pródico e Antífote discutiram a moldagem da natureza humana pela educação e a igualdade entre os homens. Já Galeno considerava a descendência como fator determinante da natureza humana. O presente artigo demonstra a polissemia e a complexa história do conceito, com implicações para diversas áreas do conhecimento, como biologia, medicina, direito e filosofia. Conceitos atuais como o início da vida, a eugenia e a estética em cirurgias plásticas são conceitos tributários da ideia de natureza humana. A natureza da humanidade é complexa e multifacetada, abrangendo aspectos físicos e intangíveis. Para demonstrar o potencial dessa reflexão são propostos dois experimentos mentais um sobre o Navio de Teseu e o outro sobre um Zigoto Sintético, que desafiam as noções tradicionais de identidade humana ao destacar a natureza dinâmica e contextual da existência humana que convidam a reconsiderar os critérios que definem a natureza humana e a abrir caminhos para compreensão mais inclusiva do que significa ser humano.

Palavras-chave: Homero. Início da vida. Cirurgia plástica. Navio de Teseu. Zigoto Sintético.

Abstract: This study traces the evolution of the concept of human nature from the Homeric body to Galen of Pergamon. In the *Iliad* and *Odyssey*, human nature was viewed as essentialist and unitary, with immutable characteristics present in all human beings. Philosophers such as Prodicus and Antiphon discussed the molding of human nature by education and the equality of men. Galen, on the other hand, considered descent to be the determining factor of human nature. This article demonstrates the polysemy and complex history of the concept, with implications for various fields of knowledge, such as biology, medicine, law, and philosophy. Current concepts such as the beginning of life, eugenics, and aesthetics in plastic surgery are concepts that owe their origin to the idea of human nature. The nature of humanity is complex and multifaceted, encompassing both physical and intangible aspects. To demonstrate the potential of this reflection, two thought experiments are proposed: one on the Ship of Theseus and the other on a Synthetic Zygote. These experiments challenge traditional notions of human identity by highlighting the dynamic and contextual nature of human existence, inviting us to reconsider the criteria that define human nature and to open paths to a more inclusive understanding of what it means to be human.

Keywords: Homer. Beginning of life. Plastic surgery. Ship of Theseus. Synthetic Zygote.

¹ Graduando em filosofia na FAJE. Doutor em bioquímica pela USP, Mestre em biologia celular e estrutural e graduado em bioquímica pela UFV. Pesquisa realizada como bolsista no Programa de Iniciação Científica da FAJE, no período de 1/9/22 a 31/8/23, sob orientação do professor Bruno Batista Petersen, inserida no projeto de pesquisa Ceticismo e os Limites da Razão: um debate da história do ceticismo a luz dos desenvolvimentos da ciência.

Introdução

Recrutar o conceito de *natureza humana* é uma característica comum dos discursos políticos, morais, filosóficos e está cristalizado nas proposições mais fundamentais de diversas ciências. Isto deve-se em grande parte à suposição generalizada de que as verdadeiras afirmações descritivas, ou explicativas, que fazem uso do conceito de natureza humana têm, ou teriam, um significado normativo considerável. Ou seja, faz-se um uso quase que axiomático do conceito de natureza humana.

O próprio Aristóteles vai afirmar, por exemplo, na *Ética a Nicômaco*, que “é próprio da *natureza humana* não enjeitar a ajuda de um filho” livro VIII, 12 (ARISTÓTELES, 1991, p.195). Ou ainda que “é próprio do homem culto buscar a precisão”, livro I, 3 (ARISTÓTELES, 1991, p.7). Ele o faz com objetivo de estabelecer que tais atitudes e comportamentos são universais e por isso não estariam submetidas ou seriam dependentes de algum condicionamento.

O conceito de natureza humana tenta responder uma das perguntas mais fundamentais elaboradas pela humanidade. Tal pergunta é anterior à passagem do mito ao logos, na filosofia, possivelmente anterior à escrita. Trata-se de uma dúvida de origem tão remota que alguns autores não temem afirmar que ela é feita “desde os primórdios da humanidade” (OLIVEIRA; RIBEIRO *in* Vaz, 2020, p.11): *o que é o ser humano?*

Na tentativa de responder sobre o que seria o ser humano o pensamento ocidental tentou encontrar aquilo que seria próprio, imutável do ser humano. A pergunta sofrera então um *aggiornamento* ao longo da antiguidade para: *que é a natureza humana?*

A pergunta sobre a natureza humana passaria então por um grande percurso. Ela percorreria desde sua formulação no ocidente, nos primórdios da filosofia naturalista, um caminho fértil interrogando o pensamento de praticamente todas as escolas filosóficas. Ela obteria várias respostas, mas sem esgotá-la e chegaria à sua fragmentação e, quiçá, ocaso.

Hannah Arendt, em seu livro *A condição humana*, criticando Agostinho, será enfática ao afirmar tal ocaso do conceito de *natureza humana*. A filósofa contemporânea será categórica ao afirmar que a questão “parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico como em seu sentido filosófico geral” (ARENDT, 1995, p.18). Além disso, a questão, segundo Arendt, não só provisoriamente, tem interdita qualquer tentativa de respondê-la: “seria como pular sobre nossa própria sombra” e “tentativas de definir a natureza humana levam quase invariavelmente à construção de alguma deidade” marcada por ser “uma espécie de ideia platônica do homem” (ARENDT, 1995, p.19).

Antes de Hannah Arendt, David Hume afirma que, partindo de um materialismo ontológico, existe um conceito de natureza humana. Porém ele o faz com ressalvas. Hume defende que pensamentos anteriores depositaram diversos equívocos no conceito de natureza humana, que ele chamou de *falácia naturalista*. Falácia essa que permitiu Hume perceber que o conceito de natureza humana que o alcançou era uma “demonstração, por redução, ao

absurdo da pretensão de concluir juízos de valor a partir de juízos fácticos”, com isso foi-se sedimentando no conceito a essência desses diversos juízos (BRITO, 2010, p. 216).

Como perceberam Hume e outros filósofos, as sucessivas tentativas de estabelecer um conceito de natureza humana ao longo da história da filosofia gerou uma robusta polissemia. Paralelamente, com o estabelecimento das diversas ciências, para cada recorte próprio de cada uma dessas ciências foram sendo recrutados e recuperados *momentos* do conceito de natureza humana. Ou seja, conceitos de natureza humana foram cristalizados como basilares de diversos conceitos tributários nessas ciências. Sob a perspectiva da evolução do conceito, esses saberes foram desenvolvidos sobre um *momento do conceito* e desvinculando-se da evolução dele. Esses foram e são a origem de uma gama de questões na vida humana, raiz de várias oposições declaradas na atualidade entre proposições nas ciências duras.

A hipótese deste trabalho é justamente entender e procurar reconstituir a história do conceito de natureza humana, podendo ser um caminho para compreender a sua polissemia atual e compreender querelas entre os conceitos tributários. A partir dessa compreensão será possível mapear regiões de sobreposições, contraposições e contradições entre ciências distintas e conflitantes e estabelecer interfaces que permitam ampliar o diálogo entre a filosofia e várias ciências. Por isso, decidi fazer uma “arqueologia”, ou pode-se chamar também de “genealogia”, desse conceito: natureza humana. Acompanhando-o cronologicamente, por um período determinado, mais especificamente do seu primeiro registro na antiguidade clássica grega até o início da era cristã.

No percurso desse trabalho proponho remontar ao surgimento da questão sobre o que é a *natureza humana* e as respostas que a ela foram elaboradas, bem como a conceituação em algumas obras, passando por alguns elementos presentes na literatura clássica e na filosofia até a elaboração do conceito de natureza humana e sua cristalização em algumas outras áreas do conhecimento humano como as ciências médicas. Em especial, interessa o quanto esse conceito está ligado aos conceitos tributários e elementos de controvérsias como os conceitos de vida, morte e reprodução humana. E por fim proponho dois experimentos mentais que podem despertar novas perguntas ou novas perspectivas para se perguntar sobre o conceito de natureza humana.

Como ponto de partida deste trabalho é importante eliminar a possível ambiguidade do marco inicial adotado. Não parto da origem etimológica do conceito de *natureza* (tradução do latim para o português de *natura*, que por sua vez foi uma tradução do termo amplamente utilizado pela filosofia clássica como *physis*) como uma oposição ao conceito de arte e artesanato (KESSELRING; VEIGA-NETO, 2000, p.153). Parto do que fora inicialmente tido como a primeira formulação da questão filosófica naturalista do *anthropinê physis* ou *perí physeos anthrópou* atribuído a Pródico de Céos (c460 – 360 a.C.). Partindo daí sigo as citações sobre Pródico até o uso indireto dele por Galeno de Pérgamo (129 - c216 d.C.) e o *corpus hipocraticum*. Assim poder-se-á delimitar quais foram os elementos que foram sendo

atribuídos ao pensamento de Pródico e identificar a “pedra de toque” do conceito de natureza humana para melhor compreender seu desenvolvimento.

1 O CONCEITO DE NATUREZA HUMANA NO CORPO HOMÉRICO

Para entender os possíveis elementos antecessores do conceito de natureza humana que habitava o espírito grego antigo podemos recorrer às fontes mais primárias da literatura grega. As grandes obras *Ilíada* e *Odisseia*, foram compostas na segunda metade do século VIII a.C. e narram, em versos, episódios decorridos durante as batalhas de Tróia e seus eventos associados; ambas “constituem os mais antigos documentos literários gregos (e ocidentais) existentes hoje, datados entre o final do século VIII a.C. e início do século VII a.C.” (CASTRO; LANDEIRA-FERNANDEZ, 2011, p.799).

Nelas são encontrados elementos difusos que ajudam remontar as ideias que ajudam a explicar e a remontar uma possível compreensão de uma natureza humana essencialista. Como pode-se constatar na afirmação sobre a *areté* em Homero feita por Adriana Tabosa: segundo ela, o “ideal de areté *reside*” no ser humano mortal, “ela é o próprio homem mortal” (TABOSA, 2011, p. 163). Notam-se elementos que apontam para uma natureza humana imamente e monolítica. Essa natureza não distingue o corpo daquilo que viria ser denominado como *características da personalidade*, sentimentos e emoções.

Na *Ilíada* e *Odisseia* existe uma especificidade de conter e fazer de um órgão, ou região específica do corpo, associada a determinada característica, ideia ou modo de agir (e correspondente hoje ao que chamamos de processo psíquico). Seria então o corpo humano mortal dotado de uma natureza única que contém alguns polos mapeáveis: *kradie*, *ker* e *etor*, sinônimos de coração, seria a sede de órgão físico e sentimentos e afetos; *thymos*, como motor do movimento e da ação corpórea e órgão das emoções e ímpeto; *phren*, que pode ser descrito como presente na região do diafragma, estaria associado ao intelecto e ao pensamento em ação; *noos*, que também estaria localizada no peito humano e onde estaria o ato de pensar de maneira mais abstrata (CRIVELLATO; RIBATTI, 2007; IVANOVIC-ZUVIC, 2004; REALE, 2002; PORTO *et al.*, 2001; SNELL, 2001).

No corpo homérico encontramos elementos correlacionados, neles observam-se que estruturas fisiológicas do corpo estão em continuidade com o que atualmente chamamos de atividade psíquica, emoções e sentimentos. Nota-se uma pretensão universalista, na qual as características advindas dessa natureza são manifestas, em maior ou menor grau, em todos os seres humanos independente de cultura, lugar ou outros atravessamentos históricos. Podendo-se assim delimitar alguma percepção do que seria formulado como sendo uma natureza humana composta por diversas características, mas essencialista e unitária. Com isso podemos pressupor que essas percepções seriam então reunidas sob um potencial conceito de natureza humana, às vezes dito como corpo humano, que permeará o espírito grego na antiguidade.

2 AS CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA HUMANA A PARTIR DE PRÓDICO DE CÉOS ATÉ GALENO

Pródico de Céos (c470 – c360 a.C.) e Antifonte (480 - 411 a.C.) são os mais antigos filósofos citados como tendo a primazia de afirmarem algo sobre a natureza humana. As citações que levam a eles, com certa margem de segurança, permitem estabelecer o século IV a.C. como o momento do marco da elaboração filosófica de um conceito de natureza humana. Existe conservado um *fragmento de Antifonte*² que afirma que, pela natureza (*physei*), gregos e bárbaros são iguais (Gagarin, 2002, p. 86.). Porém tal afirmação, presente no fragmento 44 de *Acerca da Verdade*, não foi mais identificada como sendo citada e retomada em escritos posteriores.

Por outro lado, citações que se referem a um *tratado* escrito por Pródico de Céos foram feitas ao longo de toda a antiguidade clássica e chegando nominalmente ao século II d. C. com Galeno de Pérgamo (DK, 84, B, 4). Será o próprio Galeno que atribuirá a Pródico a primazia de formular um “tratado sobre a natureza humana” (*De virt. phys.* II, 9). Porém, o texto de tal tratado jamais chegou a ser identificado ou minimamente reconstituído, mesmo que por fragmentos, apenas seu conteúdo.

Pesquisas sobre a obra de Pródico chegaram a construir três possibilidades: uma lista reconstituída de *três possíveis textos*. Apesar de tais nomes não aparecem completos em nenhum relato posterior, seriam eles: “sobre a natureza do homem” (*perì physeôs anthropou*), “sobre a natureza” (*perì physeôs*) e “as estações” (*Hórai*), sendo que os dois primeiros foram ditos por Galeno e o último tem como fonte o apólogo de Hércules na encruzilhada citado por Aristófanes (AGUILAR, 1965, p.12).

Foi possível identificar três correntes que acessam as ideias de Pródico, uma que parte de uma certa perspectiva sobre o grupo dos sofistas, outra ligada ao veio Socrático-Platônico da filosofia e uma outra via literária.

A tradição de estudiosos sobre os sofistas (como Dupréel, Untersteiner, Catudella, Nestle e Schmid) concordam que o tratado sobre a natureza humana existiu, porém não tem consenso sobre se tal obra estava num texto único, ou conjunto com os outros dois textos (*apud* AGUILAR, 1965, p.14). Nesse texto, daqui por diante, chamaremos esse conjunto teórico dos três textos de *tratados de Pródico*.

Uma outra corrente filosófica situará Pródico não tão ligado ao grupo dos sofistas, mas relacionado a Sócrates. Segundo os textos da juventude de Platão (c428 – c348 a.C.), Pródico era interessado pelo uso correto das palavras, a sinonímia (*orthoepeia* e *orthotes onomaton*), e defendia que empregá-las corretamente seria o segredo da educação. Registro que se pode observar no diálogo Protágoras, 337 (PLATÃO, 1987, p. 97) Já no diálogo Crátilo, 384 b, é dito que Sócrates não conseguiu aprender toda a lição de Pródico sobre *a verdade no uso correto das palavras* (PLATÃO, 2002, p.153). E que seria Pródico o propositor da *justa medida*

2 Papiro de Oxirrinco X, n. 1364 (Hunt), Frag. B. col. 2 (DK 87, B, 44, B2).

no que se refere ao uso da linguagem vocabular num discurso descrito no diálogo Fedro, 267b (PLATÃO, 1991, p.142). Apesar de citar Pródico, não há em nenhum escrito de Platão alguma relação entre o pensamento de Pródico e a conceituação de natureza humana.

Por outra corrente, a via literária, chegamos à obra do dramaturgo Aristófanes (c447- c385 a.C.). Ele narra que Pródico aparece como um sábio e atribui a ele a parábola sobre “a escolha de Héracles na encruzilhada”, a qual foi retomada ao longo da história por diversos pensadores no campo da ética, pelo apólogo do jovem Héracles. Nela, segundo Aristófanes, Pródico sugere com o mito de Héracles a existência de dois caminhos na vida, *areté* e *kakia*. Por um caminho, *kakia* (vícios), o corpo não pode ser controlado, mas será rico em prazeres. Por outro caminho, *areté* (virtudes), tem-se o domínio do corpo, todavia marcado pelos desprazeres. Segundo a deusa que apreze a Héracles “se queres ter o domínio do teu corpo, deves habituar-te a submeter o corpo ao espírito e a exercitá-lo com fadigas e suores”. Com esse pensamento pode-se, com base na doutrina sofística, interpretar que aqui surge, em algum grau, *uma liberdade de escolha* intrínseca à natureza humana, pois há a possibilidade de escolher como viver. Entretanto, ainda dentro de uma perspectiva de causalidade, a depender da escolha as consequências são bem distintas, sem perder de vista que existe um caminho mais idôneo: *areté* (SOUZA, 2021, p.56).

Posterior, mas tributário do veio platônico, a escola epicurista, Filodemo (c110 - c 40 a.C.), atribuiu a Pródico uma “visão humanista dos deuses” e divinizada da natureza. A origem dos ditos deuses seriam, na verdade, memórias de *antigos notáveis pelas suas descobertas*. As divindades seriam pessoas que foram úteis e honradas e que passaram a ser chamadas de deuses, como dito em Da piedade, 453, 9,7 (DIRK, 1996, n.p). Segundo Romeyer-Dherbey (1986, p.61) elementos como esses remontam e permitem reconstituir algo do pensamento de Pródico e dos seus tratados. Pode-se então entender o conceito de natureza humana que contém inclusive uma cosmogonia própria, seriam então a natureza humana a natureza originária dos deuses. Essa cosmogonia de natureza humana explica, inclusive, uma citação aparentemente contraditória de Pródico feita por Sexto Empírico. Nela Sexto arroga a Pródico a originalidade de fazer uma *leitura divinizada da natureza* ao considerar os fenômenos e elementos (rios, lagos, prados, frutos) da natureza como divinos. Haveria uma cosmogonia prodiciana que considera serem de naturezas divinas *physeôs* e *anthropou* (Souza, 2021, p.66). Um conceito de natureza humana que não busca um aprofundamento ou uma contraposição ao conceito de natureza divina para se chegar a uma maior compreensão do que seria a natureza humana. Pródico, a partir de Filodemo e Sexto Empírico, vai na direção contrária de muitos outros pensamentos: seriam os deuses um aprofundamento da compreensão da natureza humana e não o contrário.

Percorrendo o fio de Ariadne das citações sobre Pródico de Céos chega-se à entrada do labirinto: Galeno de Pérgamo (129 - c216 d.C.). Considerado um dos mais importantes comentadores de Hipócrates, Galeno julgava que estava na coleção hipocrática (ideias e conceitos) o mais substancial tratado para se compreender o ser humano: *Da Natureza do Homem*. Galeno teve tal tratado como fundamental para seu pensamento, apesar de não o

acolher integral e canonicamente, o mesmo aconteceu com os textos do *Corpus hippocraticum* (CAIRUS; RIBEIRO, 2005, p.25).

Galeno afirmará em *Dos Métodos Médicos* o seguinte: “O leite é melhor se mamar diretamente da teta, como pensam Êurifon, Heródoto e Pródico” (PINTO, 2005, p.157). Esta afirmação é muito semelhante e complementar a outra afirmação presente no *corpus hipocraticum*: “primeiro, é evidente que o homem, enquanto vive, tem sempre todos estes humores nele. Depois, ele nasceu de um ser humano que os tinha a todos, *foi alimentado no seio de um ser humano* que os tinha a todos” (CAIRUS, 1999, n.p). Essas citações feitas por Galeno e no *corpus hipocraticum* que remetem a Pródico podem ser compreendidas como um argumento de autoridade. Nesses textos o conceito de natureza humana passa a incluir uma descendência. Esse fato constitui que chamo aqui de “contexto humano precedente”, no qual, sem se preocupar com uma origem da espécie, haverá um contexto humano precedente no qual o ser humano será inserido. Ou seja, para um corpo vivente existirá uma gama de relações e propriedades de que se nasce portador. Elas serão e estabelecerão o contexto, as relações-contexto. Pode-se entender como exemplos dessas relações-contexto a amamentação e alimentação, que evidentemente vão compor o conceito de natureza humana: nasce-se humano e torna-se humano pelo contexto humano no qual se nasce, não se trataria de um argumento circular, mas um sistema circular.

Assim pode-se, com uma boa margem de segurança, afirmar que o conceito de natureza humana que vai se desenvolvendo pelo fio condutor do pensamento difundido de Pródico de Céos tem uma percepção centrada numa essência corpóreo-psicológica para uma natureza humana que tem como cerne uma circularidade na qual humano é aquele que vêm de outro humano e se integra no contexto humano pré-existente.

3 CONCEITOS TRIBUTÁRIOS DOS CONCEITOS DE NATUREZA HUMANA

Existem ainda hoje diversos conceitos fundamentais que atravessam a realidade que são tributários por terem nas suas bases, direta ou indiretamente, momentos do conceito de natureza humana. Para compreendê-los será utilizada a mesma metodologia buscando identificar em que momento do percurso do conceito de natureza humana estaria o nó que os conecta.

Tem-se aqui o esforço de relacionar esses conceitos tributários com a genealogia já apontada do conceito de natureza humana. Isso por ser anterior à reflexão feita na idade média e às correntes modernas e contemporâneas que tomaram caminhos distintos, essencialistas e não-essencialistas. Outro ponto a se ter em mente é que muitos desses conceitos tributários foram construídos nesse percurso e tomados correta e incorretamente. Isso para ora justificar e consolidar uma gama de outros conceitos basilares, ora para explicar antagonismos. Esse caminho de investigar é promissor, pois com a secularização e o crescimento da cultura da ciência podem ter pontos de sobreposição com ideias clássicas, sobretudo as ideias mais naturalistas (SANTOS, 1999, p. 112).

3.1 SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA HUMANA E A DETERMINAÇÃO DO INÍCIO DA VIDA HUMANA E QUESTÕES ÉTICAS

O início da vida, a manipulação genética em embriões e a eugenia são mais do que questões restritas à biologia ou outras ciências correlatas que aguardam um consenso futuro com o desenvolvimento técnico da área. Temos aqui perguntas objetivas (como quais os marcos, quais os limites e critérios) que revelam a ausência de consenso e um movimento afastamento e acirramento de posições. As respostas dadas, por exemplo, sobre qual seria o marco do início da vida de um embrião mergulha numa miríade de marcos e critérios, alguns desses inclusive recrutam o conceito de natureza humana para tentar construir um *conceito de origem e viabilidade* da vida humana (BARRETTO; LAUXEN, 2017, p.6; GOLDIN, 2012, p. 31). A discussão deste tema recruta o conceito de natureza humana, porém existe um risco de reduzir a natureza humana e fazer de todo embrião um evento de criação *ex nihil* descon siderando a origem a partir dos gametas paternos e a *constituição de um indivíduo*, pois não existe nenhuma dúvida de que, dentro do processo reprodutivo humano, não há nenhuma etapa que transcorra fora do *contexto de vida*. Chamo de contexto de vida a visão global dos processos dos seres vivos e dentre esses processos existe aquele que gera outros indivíduos: a reprodução, passando pelas células vivas dos gametas gerados no interior corpo vivo dos genitores, gametas esses que, se vivos, se unem na fecundação formando uma unidade chamada zigoto, que por sua vez, multiplica suas células, mas isso graças a um contexto de vida chamado de gestação, ou seja o indivíduo surge a partir de vidas precedentes cercado e nutrido por uma vida precedente, ou por uma estrutura protetora gerada por um ser vivo como no caso das aves e seus ovos. Não há aqui, em última análise, uma questão quanto à origem de uma vida, todavia há a questão sobre a origem de um indivíduo humano. A melhor investigação a ser feita nessa discussão seria perguntar-se quanto à origem do indivíduo dentro do conceito de natureza humana, mesmo que essa discussão sobre a origem seja tão paradoxal como na teoria do Big Bang em que, quanto mais próximo do marco inicial, maiores as incertezas. Assim como a origem da vida humana, nos debates (inclusive ético-jurídico) sobre manipulações do indivíduo humano, reprodução assistida através de fecundação *in vitro*, gestação em útero artificial, intervenções terapêuticas intrauterinas bem como a interrupção da gestação são todas questões que por sua vez inexoravelmente recorrem de modo tributário a um conceito de natureza humana.

Como exemplo desse inevitável recrutamento temos, nesse contexto, a citação de um artigo que trata de perspectivas ético-jurídicas no contexto dos avanços biotecnológicos: “a *natureza humana* é constituída pelas propriedades essenciais dos seres humanos e determina seu estatuto, que corresponde ao lugar na escala dos seres e na natureza” (BARRETTO; LAUXEN, 2017, p.2). Nessa citação podemos perceber o uso direto do conceito de natureza humana como um conjunto de propriedades essenciais, ou seja, um uso essencialista. O mesmo acontece em outro trecho do artigo que se busca a definição do marco inicial da vida:

no âmbito dos avanços biotecnológicos. Em que pese a importância do progresso da ciência no âmbito da saúde e da vida humana, in-

quietações decorrem das crescentes possibilidades de interferência no embrião, tais como manipulação genética, criopreservação, seleção, destruição, descarte, ingerência na natureza humana (BARRETTO; LAUXEN, 2017, p.2).

Numa tentativa de aprofundamento, poder-se-ia perguntar quais são essas *propriedades* a que os autores se referem e que não são esclarecidas ao longo do texto do supracitado artigo.

A pesquisadora Maria José Rosado-Nunes identifica um uso do conceito de natureza humana de forma *axiomática*. Ela aponta que nas discussões sobre interrupção provocada da gravidez, o aborto, há um atravessamento de diversas questões religiosas, políticas e ético-morais. E tais atravessamentos depositam suas esperanças num ponto de inflexão que seria o (já dito controverso) conceito de “começo da vida humana”. Para exemplificar melhor o grau de discordância dos marcos de origem da vida humana sustentados por diversas correntes sugiro a tabela elaborada pelo trabalho de Barretto & Lauxen que compila quais os marcos e seus critérios utilizados para estabelecer um marco inicial da vida humana. Porém, aquilo que Rosado-Nunes aponta é que nessa discussão existe uma petição de princípio. Nela existe um recrutamento de diferentes conceitos de natureza humana de forma axiomática e com eles há uma concatenação de conceitos tributários, todos de pretensão universalista, que se perseguem uns aos outros nos argumentos e conclusões.

Como prova de conceito³ desse recrutamento do conceito de natureza humana, segundo a autora, “a autoridade da Igreja em questões éticas associa-se à desconfiança em relação aos valores morais da sociedade contemporânea e à proposição da universalidade de princípios estabelecidos como inerentes à natureza humana” (ROSADO-NUNES, 2012, p. 23).

3.2 SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA HUMANA E A ESTÉTICA EM CIRURGIAS PLÁSTICAS

Encontra-se na Revista Brasileira de Cirurgia Plástica um artigo que discute sobre o uso de neurolinguística como método para compreender as expectativas e preocupações dos pacientes candidatos a uma cirurgia plástica, pois existem relatos de que o procedimento não atingiu os resultados esperados apesar do laborioso protocolo de preparação do processo. Essas decepções e êxito são desenvolvidas recrutando-se justamente o conceito de natureza humana. Ainda na introdução pode-se ver a seguinte citação: “as decepções podem ser

3 Uma prova de conceito é comumente representada pela sigla PoC (do inglês *proof of concept*) e trata-se de uma demonstração mínima da realização de um método ou ideia. Usa-se a PoC para se demonstrar a viabilidade de um princípio e ela tem como objetivo verificar se tal conceito, ou teoria, tem potencial prático. As PoCs são comumente usadas em vários campos, incluindo desenvolvimento de software, engenharia, ciência e negócios, para testar a funcionalidade, viabilidade e aplicabilidade de uma solução proposta antes de prosseguir com o desenvolvimento completo ou implementação (p.1301-1315; EUCHNER, 2013 p. 12-18; MUKHOPADHYAY & KEKRE, S, 2002).

subjetivas, inerentes à *natureza humana*, em permanente oscilação do objeto e a consequente sensação da falta” (CUNHA; UHLEMANN, 2018).

Os autores recrutaram para pavimentar o caminho do artigo o conceito de natureza humana, como pode ser observado como uma “pedra de toque”. Nesse recrutamento, também axiomático, vemos que se trata mais da concepção lacaniana de especificidade do objeto da angústia (PISETTA, 2009) e não um conceito essencialista de natureza humana. É notável aqui, como uma prova de conceito, o quanto o conceito de natureza humana tornou-se ainda mais polissêmico. Por outro lado, esse uso pode entrar em diálogo com o que foi apresentado sobre o conceito de natureza humana até Galeno, por exemplo, tendo-se formatos anatômicos e objetivos estéticos anatômicos em modelos já presentes no contexto humano.

3.3 SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA HUMANA E O FIM DA VIDA HUMANA

Como quase todos os outros conceitos limites da vida humana, como doação de órgãos e tecidos, submeter-se a testes de novas drogas e tratamentos ou terapias experimentais, são eles conceitos tributários do conceito de natureza humana. Isso acontece por indução, uma vez que o próprio conceito de *fim da vida* é entendido ora como finitude intrínseca (percebida como sendo oposta ao conceito de uma *natureza divina e imortal*) ora como rito de passagem. Em ambos os casos, assim como no marco inicial da vida do indivíduo, existe um paradoxo sobre o marco do fim da vida do indivíduo.

Partindo-se da compreensão da morte como fim da vida oposta à imortalidade dos deuses, Cunha entende a afirmação de Epicuro dizendo que sobre os deuses que eles “seriam seres perfeitos que não se misturavam às imperfeições e às vicissitudes da vida humana” (CUNHA, 2010, p. 189). Seria, por oposição dual, a morte um elemento intrínseco da natureza humana que tem em si uma relativa imperfeição. A experiência de algumas áreas como as ciências médicas têm mostrado que este conceito, antes tido como um tabu, vem sendo alterado, pois os diversos avanços tecnológicos têm movido a percepção de algumas fronteiras. Tal situação perturba a realidade e “criou uma necessidade de alterar o *conceito de morte* que já não estava de acordo com a nova realidade” (GONÇALVES, 2007, p. 246). Nesse contexto em específico, discute-se sobre protocolos para a constatação de morte. Com alterações paulatinas nos processos e possibilidade de reversão do que antes era tido como plenamente irreversível, precisaram ser reelaborados diversos manuais, pois com o advento, por exemplo, da ressuscitação cardiopulmonar (RCP), o critério que antes era tido como sinal definitivo de morte, a parada cardiorrespiratória, pode agora ser contornado, o que esvaziou os antigos critérios para o estabelecimento da morte de uma pessoa (AMERICAN HEART ASSOCIATION, 2020).

Assim como o início da vida, a busca da precisão do marco do momento da morte permanece um tanto obscuro e paradoxal, quanto mais se aproxima menos perceptível fica. Porém, um diálogo com o conceito de natureza humana de Pródico de Céos a Galeno

poderia contribuir para essa discussão ao entender que o conceito filosófico de morte pode ser uma alteração das propriedades físicas e relações do indivíduo.

3.4 SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA HUMANA E ECOLOGIA E RELAÇÃO COM O MEIO AMBIENTE

O conceito de natureza humana de Pródico de Céos a Galeno teria algo a colaborar com as discussões atuais sobre a questão climática, ambiental e ecológica. Pois o conceito de natureza humana não é fechado em si como uma substância que existe por si como uma mônada, pelo contrário, no que pode ser remetido as ideias da antiguidade sabe-se que “na teoria de Pródico os elementos da natureza têm um importante papel: esses elementos da natureza existem e o homem seria o responsável por forjá-los [...], mas não necessária e unicamente utilitarista” (SOUSA, 2021, p.69). Pois seria parte da natureza humana um percurso no qual os indivíduos seriam divinizados por outros, por conseguir “decifrar os instantes e as manifestações da natureza” (SOUSA, 2021, p.70). Que poderia ser entendido hoje como uma preocupação e atuação natural ante a crise climática do planeta e uma existência harmônica.

Estes e outro diversos conceitos que hoje são tidos como conceitos críticos para a ética, bioética, política e economia são tributários do conceito de natureza humana. Um dos convites dessa perspectiva de observar a genealogia do conceito é justamente a de revisitar os conceitos tributários e que, a partir de pontos de coesão, como o fato de serem tributários do conceito de natureza humana, estabeleçam-se caminhos para crítica e diálogos construtivos.

4 DOIS EXPERIMENTOS MENTAIS A RESPEITO DA NATUREZA HUMANA COMO SENDO CONTEXTUAL

Partindo do que fora construído até este ponto lanço mão dos chamados experimentos mentais (BROWN; YIFTACH, 2023). Proponho aqui dois experimentos mentais para ilustrar a complexidade do problema do conceito de natureza humana e ao mesmo tempo estimular novas perspectivas por diferentes vieses.

4.1 O PRIMEIRO EXPERIMENTO MENTAL: O PROBLEMA DO MITO DO NAVIO DE TESEU DENTRO DA PERSPECTIVA DA NATUREZA HUMANA QUANDO APLICADO À BIOLOGIA CELULAR

A natureza humana pode ser compreendida não apenas pela forma anatômica e fisiológica humana, mas também pela capacidade de se desenvolver e interagir em um contexto humano pré-existente, seguindo um processo gradual de mudança e adaptação.

O problema do mito do navio de Teseu atribuído a Plutarco também é um paradoxo sobre substituição e manutenção. Nele tem-se a imagem de um navio em viagem em cujo interior existe material suficiente para que, ao longo da viagem, todas suas partes sejam substituídas. A pergunta resultante desse mito é se, uma vez que serão progressivamente

substituídas todas as partes do navio por outras novas, se tratar-se-á ou não do mesmo navio ao fim da viagem. Proponho com as devidas ressalvas, que tal paradoxo seja aplicado analogicamente ao processo que acontece nos corpos pluricelulares: a substituição ou renovação celular dos tecidos⁴. Um processo vital para manutenção da vida.

A possibilidade de o navio ser totalmente substituído em suas partes levanta várias questões e outras analogias, porém o objetivo não é esgotar o mito, mas antes repensar e entender que o mito do navio pode colaborar para entender melhor a natureza humana. E uma primeira questão a que chamo a atenção para essa comparação está no fato de que o mito pode estar propositalmente incompleto.

O fato de ter material suficiente para fazer os reparos do navio, não diz nada sobre onde serão depositadas as partes removidas. Explorando-o um pouco mais, vemos que essa incompletude desconsidera elementos importantes quando se fala de um sistema fechado, como uma característica imprescindível a esses sistemas: o balanço de massa.

Para qualquer sistema é essencial que exista um balanço da estrutura (na substituição de uma parte antiga por uma nova a antiga precisa ser removida, ou seja, como ser uma estrutura em decaimento que incorpora em si novos elementos extraídos de uma visão de sistema aberto). Outro elemento do mito é justamente o tempo da substituição (pois é necessária uma gradualidade no processo, não ocorre um desmonte de todo navio ao mesmo tempo e uma reconstrução, mas substituições específicas ao longo do tempo). Outro ponto, ligado ao anterior está no contexto, pois cada nova parte é inclusive moldada pelo contexto que a circunda (cada substituição é feita no seu local específico por uma peça de forma e constituição específica dadas pelo espaço deixado pela parte antiga, toda vez que surge a necessidade de substituir-se uma peça, a antiga é arrancada e ela deixa um espaço de forma e demandas determinadas, e então uma nova peça é inserida e substitui a antiga, esse é o contexto).

O balanço, a gradualidade e o contexto, serão e garantirão que o fato de se inserir uma peça nova tenha semelhantes propriedades e faça semelhantes relações, num nicho que está dentro de um contexto pré-existente, e só então se tornará parte estrutural do navio.

Essa analogia pode ser feita com um corpo humano, que ao longo da vida tem diversas novas células substituindo gradualmente as antigas, e cada célula nova incorpora-se num determinado contexto celular e passa a desempenhar sua função, mesmo que exista um crescimento desse corpo, as novas células são “postas” num contexto celular pré-existente. Esse pensamento é bem semelhante ao que foi proposto por Leibniz em seus Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano para o problema do navio de Teseu: “os corpos organizados, bem como outros, só permanecem os mesmos na aparência, e não se falarmos a rigor. É mais ou menos como um rio, que sempre muda de água, ou como o navio de Teseu, que os atenienses reparavam constantemente” (LEIBNIZ, 1966, p. 169).

4 Mesmo para os tecidos cujas células não são substituídas ao longo da vida, existe uma substituição das moléculas bioquímicas, processo sobre o qual pode-se fazer a mesma aplicação do proposto experimento mental.

As peças descartadas, assim como as células antigas, que não teriam mais as mesmas propriedades, e mesmo que tivessem, e mesmo que reunidas magicamente e viessem a formar uma nova estrutura idêntica à original, formariam um outro corpo, um outro indivíduo. Isso porque seria necessário construir um outro contexto novo, não descendente a um preexistente e sem a gradualidade do tempo para que cada parte se integre nas mesmas relações. E ainda assim, se fosse possível contornar essa gradualidade, as antigas células não desempenham mais as mesmas funções.

É verdade que o experimento se concentra em aspectos físicos, mas serve como ponto de partida para discutir como a natureza humana é moldada por um processo contínuo de mudança e adaptação dentro de um contexto pré-existente. As características intangíveis mencionadas, embora não explicitamente abordadas, podem ser vistas como aspectos que se desenvolvem e se integram nesse contexto.

Além disso, o experimento não nega a importância da origem e da história, mas sim propõe que esses fatores não definem exclusivamente a natureza humana. Indivíduos com origens diversas podem compartilhar características, relações e contextos semelhantes aos humanos, demonstrando sua pertença à humanidade.

Nesse caminho, podemos concluir que para se compreender algo sobre o conceito de natureza humana é necessário estar dentro desse conceito o fato de que seria então denominado humano tudo aquilo que sendo humano, permanece humano por manter-se com formato humano, pela gradualidade com que se desenvolve num contexto humano previamente existente no qual se estabelece.

4.2 O SEGUNDO EXPERIMENTO MENTAL: O ZIGOTO SINTÉTICO, PARA DISCUTIR SOBRE A NATUREZA DE UM SER HUMANO A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA REPRODUTIVA E CONTEXTUAL

A origem do ser humano como indivíduo, embora importante, não é o único determinante da natureza humana. Indivíduos com origens não tradicionais, mas que demonstram características, relações e contexto semelhantes aos humanos, podem ser considerados de natureza humana.

Primeiramente é importante entender-se que temos aqui a primeira célula do estado embrionário da pessoa humana: o zigoto⁵. Essa célula é a primeira que contém o *novo código genético* de um indivíduo. Ela é, a priori, capaz de se desenvolver se estiver implantada no útero humano e, de forma dependente do contexto uterino e outros elementos do corpo da gestante, se desenvolve multiplicando-se em mais células, que por sua vez especializam-se em tecidos e órgãos. Se completado o tempo médio de gestação, o zigoto desenvolvido (agora chamado de feto) nasce e pode tornar-se um sujeito de direitos, uma pessoa.

5 Denominação da célula-ovo formada imediatamente pela união dos gametas sexuais. No caso dos seres humanos, da união entre óvulo e espermatozoide.

Para esse experimento é preciso imaginar que seria possível a partir de avançadas tecnologias, mágica ou gênio, a habilidade de fabricar um zigoto a partir de matérias primas totalmente inorgânicas (ou seja, sem recorrer a qualquer matéria prima já transformada por um organismo vivo). Ou seja, o gênio seria capaz de fabricar um *zigoto sintético*, sem origem de gametas parentais, sem um material genético proveniente da combinação dos cromossomos parentais, apenas materiais sintéticos e uma sequência genética escolhida de forma aleatória.

Nesse experimento mental, o gênio iria secretamente implantar esse zigoto sintético num útero através de uma secreta inseminação artificial, no útero de uma mulher que pensa estar grávida.

Este *zigoto sintético* então implantado com sucesso passará pelos mesmos processos tidos como naturais e esperados para a espécie humana. Ele (ou ela) teria uma gestação normal, nasceria como mais um da sua espécie, cresceria e exibiria ao longo da sua existência semelhantes propriedades e relações como outros indivíduos da região. Até que então ele, ou ela, morreria dentro do que comumente observado para sua idade e contexto. E eis que então, apenas depois da sua morte seria revelado pelo gênio que não se tratava de *uma geração tida como natural* feita a partir dos gametas parentais, mas de *um zigoto totalmente sintético*.

Esse indivíduo, cuja origem fora totalmente sintética, feita a descoberta pelos outros da peculiaridade da sua origem, passará a ser considerado, só a partir de então, de uma outra natureza que não a natureza humana? As memórias das suas atitudes serão questionadas apenas depois da descoberta? Se escreveu livros, pintou quadros ou compôs suítes para violoncelo, essas seriam só então questionadas e reféns de investigações *ex-post-facto*?

Sendo que ele, em tese, alimentou-se “diretamente da teta, e enquanto existiu teve aparentemente “sempre todos os humores nele”, e fora “alimentado no seio de um ser” da sua espécie. Se considerarmos que quando em segredo não existe nenhuma percepção de uma origem distinta do *indivíduo sintético*, podemos inferir que esse “algo qualificado” está numa categoria subjetiva, já que não estaria numa categoria intersubjetiva e tão pouco objetiva. Logo, não seriam as características da origem a condição *sine qua non* para algo ou alguém ter uma natureza humana, mas sua capacidade de ter as mesmas características, relações e contexto.

Como última possibilidade do experimento mental, podemos chegar a uma reviravolta possível: depois de uma investigação *ex-post-facto* sobre o comportamento do indivíduo sintético foram apontadas várias questões sobre seu comportamento para justificar que ele, ou ela, tivesse uma outra natureza que não a humana. Nesse instante o gênio revela que nunca houve um *zigoto sintético*, que se tratava apenas de uma pessoa comum e que toda essa história fora inventada.

O experimento não pretende diluir o significado de ser humano, mas sim ampliar a compreensão do que significa fazer parte da humanidade. Ele convida a uma reflexão sobre

os critérios que definem a natureza humana e a possibilidade de novas formas de inteligência e consciência serem consideradas parte da nossa espécie. Além disso, apesar de o experimento mental buscar apenas ampliar a compreensão da humanidade, ele também pode ser equivocadamente interpretado como uma desumanização. Ao focar nas diferenças entre o zigoto sintético e os humanos ditos “naturais”, não há aqui nenhuma possibilidade de reforçar estereótipos e preconceitos existentes.

CONCLUSÃO

Mesmo não encontrando-se nenhuma referência nos textos de Platão sobre uma possível conceituação de natureza humana por parte de Pródico, podemos propor com alguma segurança que, partindo-se da existência dos tratados de Pródico, pode-se supor que os tratados teriam um esforço para o uso mais correto da linguagem para esclarecer aqueles conceitos, quiçá sobre a natureza humana.

O aparente problema do conceito de natureza humana, mais do que insolúvel, tem muito a dizer para os dias atuais. Ao fazermos uma breve genealogia das citações de Pródico de Céos como marco inicial e fio condutor para se observar o desenvolvimento do conceito de natureza humana, pudemos constatar que da sua concepção sofisticada humanística até a última citação analisada foram-lhe sendo agregados elementos essencialistas que não são necessariamente materialistas, mas que tem o que chamamos de *contexto humano* como um elemento essencial e intrínseco. Do seu possível início e formulação como questão filosófica até Galeno de Pérgamo, elementos como *areté*, ou mesmo elementos objetivos e estabelecimento de relações foram identificados como constituintes da natureza humana.

As citações dos trabalhos que recrutaram o conceito de natureza humana como justificativa para sustentar aqueles outros conceitos que chamamos de tributários são apenas demonstrações como prova de conceito do uso do conceito. Elas mostram de forma indubitável o recurso revisado por pares de cada área do uso de forma axiomática do conceito de natureza humana e não se trata aqui de críticas a esse uso. Neles pudemos constatar um padrão: ou faz-se um uso do conceito de natureza humana com num viés essencialista ou um uso como recurso hermenêutico que deposita no conceito as lacunas de explicação, mas que encontram algum respaldo na realidade. Com isso, uma possibilidade de aumentar as áreas de sobreposição e estabelecimento de diálogos sobre o início da vida e questões éticas e filosóficas seria justamente retomar o caminho genealógico do conceito de natureza humana e os dele tributários bem como seus respectivos usos nas diversas áreas do conhecimento que tratam dessa temática e a partir deles buscar novas perspectivas identificando quais elementos constituem tais conceitos amiúde.

Os experimentos mentais do navio de Teseu dentro da perspectiva da natureza humana quando aplicado à biologia celular e o do zigoto sintético são uma tentativa de instigar novas perspectivas para se abordar a questão do conceito de natureza humana. O primeiro com uma abordagem “biologizada” que retoma uma analogia do navio de Teseu com um sistema

biológico e depois uma ilação entre o comportamento de células com o estabelecimento de um indivíduo na sociedade. Esse experimento enfatiza e desloca o eixo de importância da origem do indivíduo como ponto de inflexão na reflexão sobre a natureza humana para um fato anterior: o fato da origem ocorrer num contexto humano prévio. O segundo experimento mental vai na mesma direção, escancarando a possibilidade de não ser apenas a origem, enquanto natureza daquilo que precede, o determinante da natureza humana, entretanto ser também a capacidade de ocupar um nicho complexo de forma, percepções e relações.

O conceito de natureza humana será um problema se seu objetivo for uma solução formal, mas poderá ser uma dúvida salutar na acepção filosófica da palavra. Além disso, percebemos que a antiguidade clássica tem muito a contribuir para o contexto atual. Adite-se que o presente texto não teve a menor pretensão de ser um compilado hercúleo sobre o conceito de natureza humana até os dias atuais, mas abrir novas perspectivas a partir do que foi apresentado e quiçá abrir caminhos para estudos posteriores.

Além disso, os resultados deste estudo podem ser interpretados de diferentes maneiras, dependendo das abordagens feitas. No entanto, eles oferecem uma base sólida para repensar o conceito de natureza humana e explorar novas possibilidades para o futuro da humanidade. É importante notar que este estudo não se baseia em uma única definição de natureza humana. Pelo contrário, ele reconhece a diversidade de perspectivas sobre este tema e busca contribuir para um debate mais amplo e inclusivo.

REFERÊNCIAS

- AGUILAR. *Prodicó e Hipias*. Fragmentos y testimonios Biblioteca de iniciación filosófica, 1965.
- AMERICAN HEART ASSOCIATION. Destaques das diretrizes de RCP e ACE de 2020. Texas: American Heart Association, 2020, 32 p.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- AGUILAR. *Prodicó e Hipias*. Fragmentos y testimonios Biblioteca de iniciación filosófica, 1965.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10 eds. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BARRETTO V de P, LAUXEN ECU. O marco inicial da vida humana: perspectivas ético-jurídicas no contexto dos avanços biotecnológicos. *Cad Saúde Pública* [Internet]. 2017;33(6):e00071816. Available from: <https://doi.org/10.1590/0102-311X00071816>.
- BRITO, A. N. de. (2010). Falácia naturalista e naturalismo moral: do é ao deve mediante o quero. *Kriterion: Revista De Filosofia*, 51(121), 215–226. <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2010000100011>.
- BROWN, James Robert; Fehige, Yiftach. “Thought Experiments”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/thought-experiment/>>.
- CASTRO, FS; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Alma, corpo e a antiga civilização grega: as primeiras observações do funcionamento cerebral e das atividades mentais. *Psicol Reflex Crit* [Internet]. 2011;24(4):798–809. Available from: <https://doi.org/10.1590/S0102-79722011000400021>.

CAIRUS, H.F.; RIBEIRO J., WA. Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. História e Saúde collection. 252 p. ISBN 978-85-7541-375-3. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

CAIRUS, H. Da natureza do homem Corpus hippocraticum. Hist cienc saude-Manguinhos [Internet]. 1999Jul;6(2):395–430. Available from: <https://doi.org/10.1590/S0104-59701999000300009>.

CRIVELLATO, E.; RIBATTI, D. *Soul, mind, brain: Greek philosophy and the birth of neuroscience*. Brain Research Bulletin, 71, 2007. P. 327-336.

CUNHA, Anderson Santana. Finitude Humana: A perplexidade do homem diante da morte. Filogenese (3)1, 2010, p.183 – 194.

CUNHA, Marco Tulio Rodrigues da; Uhlemann, Danilo. Utilização de uma fórmula para verificar a satisfação do paciente, analisando a expectativa e associando programação neurolinguística, para potencializar os resultados. Rev Bras Cir Plást [Internet]. 2018;33(4):536–40. Available from: <https://doi.org/10.5935/2177-1235.2018RBCP0175>.

DIRK, Obbink, (ed.) *Philodemus on Piety: Part 1, Critical Text with Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1996. [tradução minha]

GAGARIN, Michael. *Antiphon the Athenian. Oratory, law, and justice in the age of the sophists*. Austin: university of Texas, 2002.

IVANOVIC-ZUVIC, F. (2004). Consideraciones epistemológicas sobre la medicina y las enfermedades mentales en la Antigua Grecia. Revista Chilena de Neuro-Psiquiatria, 42(3), 163-175.

JAEGGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.26.

KESSELRING; Veiga-Neto. Episteme (Porto Alegre): filosofia e história das ciências em revista. Porto Alegre. N. 11 (jul./dez. 2000), p. 153-172.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. 1. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1966, p. 169.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de; RIBEIRO, Elton Vitoriano *in* Vaz; Henrique C. de Lima, *Antropologia Filosófica*, 2020, p. 11.

PINTO, Maria José Vaz. *Sofistas*. Testemunhos e Fragmentos. Introdução. Trad. Ana Alexandre Alves de Souza, Maria José Vaz Pinto. Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Lisboa. 2005.

PISETTA, Maria Angélica Augusto de Mello. A falta da falta e o objeto da angústia. Estud psicol (Campinas) [Internet]. 2009Jan;26(1):101–7. Available from: <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2009000100011>.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de José Cavalcante de Souza. 1. ed. Brasília: Editora UnB, 1987. 97 p.

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 1. ed. Belém: EDUFPA, 2002. 153 p.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Maria Lacerda de Moura. 1. ed. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 1991. 142 p.

PORTO, M. A. T., Moreira, M. F. S., & Simão, M. C. F. (2001). Anatomia e fisiologia na Idade Trágica dos gregos. Mneme Revista de Humanidades, 2(4) 1-15.

REALE, G. (2002). *Corpo, alma e saúde: O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo, SP: Paulus.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert. *Os sofistas*. Tradução João Amado. São Paulo: Edições 70, 1986.

SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo, SP: Perspectiva, 2001.

SOUSA, Franciele Vaz de. *Pródico e a Sophia: apanágios da sofístico-filosofia*. Marília, 2021, 119 f.

SANTOS, M-E. *Desafios pedagógicos para o século XXI*. Suas raízes em fontes de mudança de natureza científica, tecnológica e social, Livros Horizonte: Lisboa, 1999, p. 112.

TABOSA, Adriana Santos; HYPNOS, São Paulo, número 26, 1º semestre 2011, p. 160-169.

Desafios para a ética futura frente às práticas de uma eugenia liberal

Rafaela Alves Ferreira¹

Resumo: Com as diversas demandas morais que vão se levantando no contexto da modernidade, principalmente naquilo que se refere aos diversos desenvolvimentos científicos da genética, surgem também importantes questões sobre nossa futura ética enquanto sociedade de seres morais. A proposta do presente artigo é discutir, sob a ótica habermasiana, sobre tais questões tanto no âmbito individual quanto social, compreendendo de que modo as técnicas genéticas ameaçam a ética futura a partir do que o autor chamará de eugenia liberal.

Palavras-chave: Ética. Bioética. Eugenia liberal. Intervenções genéticas. Autocompreensão.

Abstract: With the various moral demands that have arisen in the context of modernity, especially with regard to the various scientific developments in genetics, important questions have also arisen about our future ethics as a society of moral beings. The purpose of this article is to discuss, from a Habermasian point of view, these issues in both the individual and social spheres, understanding how genetic techniques threaten future ethics based on what the author calls liberal eugenics.

Keywords: Ethics. Bioethics. Liberal Eugenics. Genetic interventions. Self-understanding.

INTRODUÇÃO

A modernidade trouxe diversas demandas éticas e morais, principalmente no que se refere às tecnologias sobrepujando o uso da razão no contexto social. A preocupação com as crises sociais que enfrentamos em nossa contemporaneidade é uma das principais pautas do filósofo alemão Habermas. Nascido em 1929, “é de uma geração de pensadores influenciada pelos horrores da Segunda Guerra Mundial” (EFKEN; BARBALHO, 2021, p.6), portanto, ele percebe a necessidade de compreender os problemas presentes em nosso tempo, a fim de que sejamos prudentes em suas possíveis e futuras resoluções.

Quando se trata das múltiplas possibilidades dos desenvolvimentos científicos, Habermas nos convida a um diálogo que diz respeito ao nosso futuro enquanto espécie, uma vez que somos seres morais participantes de uma comunidade ética. Esta é a proposta de Habermas em *O futuro da natureza humana. A caminho de uma eugenia liberal?* Onde ele relaciona a questão humana, tanto indivíduo quanto espécie, aos perigos da biotécnica de desenvolvimento humano.

¹ Bacharela em Filosofia pela FAJE. Pesquisa realizada como bolsista da FAPEMIG no Programa de Iniciação Científica da FAJE, no período de 1/10/22 a 30/9/23, sob orientação da professora Cláudia Maria Rocha de Oliveira, inserida no projeto de pesquisa Desafios para a ética contemporânea. E-mail: Rafaaf2011@gmail.com.

Tratando-se das práticas eugênicas de nossa contemporaneidade, quais são os problemas éticos que podem ser levantados a partir delas? Como elas se constituem? E, principalmente: quais são os desafios éticos possíveis para o nosso futuro, tendo em vista o panorama eugênico liberal? Ora, o presente artigo tem como objetivo responder tais perguntas, tendo como principal a última, que visa entender, por fim, quais problemas éticos poderíamos enfrentar a partir das práticas de uma eugenia liberal.

Para isso, nos é necessário compreender o que Habermas chama de “eugenia liberal”, bem como entender quais são suas possíveis consequências. O presente estudo não pretende esgotar as questões sobre o assunto, portanto nos deteremos na perspectiva habermasiana da autocompreensão moral da espécie, bem como buscaremos quais são suas implicações para o indivíduo e suas relações.

É importante ressaltar que o rigor científico não será colocado em dúvida. A intenção é que possamos observar de forma mais próxima e consciente as discussões éticas que tangem as biotecnologias. Sendo assim, sejam elas favoráveis ou não a nós, seus efeitos e consequências em nossa vivência e práxis devem ser discutidos.

1 INTERVENÇÕES GENÉTICAS

O início das discussões acerca das biotecnologias se dará, no contexto de Habermas, a partir de duas técnicas principais: o DGPI (diagnóstico genético pré-implantacional) e o uso de embriões para pesquisa. Ambas eram parte de uma acirrada discussão da política alemã: “[...] o presidente da República Federal Alemã alertava em discurso para a necessidade de maior precaução em relação às intervenções genéticas” enquanto “a Comunidade Alemã de Pesquisa exigia que a liberdade de pesquisa fosse privilegiada em relação à proteção da vida do embrião” (GUIMARÃES, 2014, p.38). Tal discussão pautava não apenas o aumento das possibilidades de cura para possíveis doenças, colocava-se em risco também a instrumentalização da vida humana em prol de um bem futuro. Era necessário compreender as delimitações, ou seja, quando e por quais motivos deve-se intervir no genoma humano.

Para tratarmos dos problemas das intervenções, é importante que possamos entender de que maneira elas atuam. Não será nosso objetivo, contudo, delongar as explicações acerca dos métodos científicos. A intenção é que, os entendendo, possamos traçar as consequências de sua prática.

De modo geral, o diagnóstico genético pré-implantacional (DGPI)

é uma técnica derivada dos procedimentos de reprodução humana assistida (RHA). É realizado em embriões obtidos pela técnica de fertilização in vitro antes de sua implantação no útero, permitindo o diagnóstico de um grande número de doenças genéticas nestes embriões [...] Além disso, não é necessária a manutenção da gravidez para que seja realizado o diagnóstico. (COSTA; MENDES, 2013, p.374)

Fato é que o uso deste método levanta muitas possibilidades, como a preferência por certas características físicas ou de gênero; nessa perspectiva, poderíamos conjecturar sérios problemas sociais, tendo em vista um possível padrão de escolha. Portanto, um primeiro problema já se coloca quanto a extrapolação dos objetivos da técnica genética frente à autonomia do ser humano que nascerá.

A segunda intervenção, a saber, o uso de embriões com fim de pesquisa, consiste na utilização de embriões humanos tanto para pesquisa quanto para terapia. Descobriu-se nas células embrionárias a viabilidade de reconstituição de tecidos dos órgãos. Contudo, o problema que se coloca é uma possível instrumentalização dos embriões de nossa espécie, como também “desperta implicações e questionamentos éticos e jurídicos, face à possibilidade de destruição de embriões humanos para a sua obtenção” (CATÃO, 2010, p. 717).

O próprio Habermas indica a necessidade de compreendermos os limites, pois à medida que tais práticas se tornam normativas, mais insensíveis para os problemas colocados nos tornamos enquanto sociedade. Nossa compreensão moral, aos poucos, se limitaria as relações de custo-benefício (HABERMAS, 2004, p. 29). Portanto, em palavras do próprio autor, “o uso de embriões exclusivamente para pesquisa e o diagnóstico genético de pré-implantação desencadeiam fortes reações, pois são percebidos como uma exemplificação dos perigos de uma eugenia liberal que se aproxima de nós” (HABERMAS, 2004, p. 33).

2 EUGENIA LIBERAL

Mas afinal o que é a eugenia liberal a qual Habermas teme que alcancemos e nos aproximemos cada vez mais? Anteriormente, para melhor compreender o conceito, é necessário recorrer à distinção entre eugenias positiva e negativa, para criar essa linha limítrofe entre os casos viáveis da prática e os casos não viáveis. Habermas define como *eugenia negativa* aquela que consiste em uma intervenção terapêutica, ou seja, que tem como finalidade a prevenção de possíveis doenças hereditárias. Já a *eugenia positiva* é uma intervenção que visa o aperfeiçoamento das características.

O problema colocado pelo filósofo é determinar o limite entre tais práticas, visto que

esse limite entre as duas é flutuante e, portanto, a intenção de conter as intervenções genéticas que beiram esse limite do aperfeiçoamento genético de características nos confronta com um desafio paradoxal: justamente nas dimensões em que os limites são pouco definidos, precisamos traçar e impor fronteiras precisas (HABERMAS, 2004, p.27).

Portanto, é importante e necessário que os limites entre eugenias positivas (de aperfeiçoamento) e eugenias negativas (terapêuticas) sejam muito bem definidos para que compreendamos as técnicas que podem ser consideradas.

A intenção de delimitar o espaço de cada tratamento genético é justamente a atitude que vai em um caminho oposto ao da eugenia liberal. Isso porque este termo (eugenia liberal) que Habermas tem como ponto principal em sua obra, consiste na disposição das intervenções genéticas, sem que se reconheçam os limites entre as terapêuticas e as de aperfeiçoamento. Portanto, na eugenia liberal os progenitores dispõem da intervenção livremente, sem que haja regulamentação do Estado. Esse regimento, por assim dizer, se daria através das leis de mercado que ditam padrões tanto para os progenitores quanto para os pesquisadores². Sendo assim, temos a figura do Estado neutro e a imagem da sociedade que preza por liberdades individuais primordialmente. Logo, Habermas diz: “nas sociedades liberais seriam os mercados que, regidos por interesses lucrativos e pelas preferências da demanda, deixariam às decisões eugênicas as escolhas individuais dos pais e, de modo geral, aos desejos anárquicos de fregueses e clientes” (HABERMAS, 2004, p.67).

A eugenia liberal se diferencia do que já conhecemos anteriormente na história, pois se em eugenias autoritárias encontrávamos uma clara e notável intenção de controle social e de seleção ou melhoramento da espécie em si, acompanhada por uma figura estatal ou ideológica, agora com a forma liberal eugênica, temos o mercado como uma figura que estabelece os padrões de escolha dos progenitores e da própria pesquisa. Esse movimento não se daria por meio do autoritarismo em si, mas sim por uma lógica capitalista de demanda, isto é, de acordo com “necessidades” estéticas, sociais ou lucrativas. O perigo agora apontado por Habermas está na possibilidade de manter-se alienado diante da linha tênue que perpassa o limite entre o tipo positivo ou negativo de eugenia:

A questão normativa da eugenia liberal, para o filósofo, coloca-se no sentido de uma extrapolação que afeta a liberdade ética do ser humano geneticamente manipulado [...] O problema habermasiano é saber se com a transposição da atual fronteira entre dado pela natureza e disponível ao homem está afetando a autocompreensão moral de uma forma significativamente diferente daquela que ocorreu até agora. (ROHLING, 2013, p. 172)

Assim, trata-se de compreender essa normatividade das práticas eugênicas e suas consequências sociais e individuais, considerando o problema quanto ao futuro de nossa auto-compreensão ética enquanto espécie. Logo, vemos a disponibilidade genética enquanto uma questão que nos afeta de forma identitária, enquanto seres morais, partícipes de uma comunidade ética, livre e igual. Em consequência disso, de que forma um indivíduo geneticamente manipulado se compreende?

2 Habermas aponta que existe uma enorme influência do mercado no âmbito da pesquisa, principalmente no que se refere ao direcionamento das pesquisas diante de qual seja o interesse e o valor mercadológico, contudo, neste artigo este não é o objetivo central.

2.1 AUTOCOMPREENSÃO

Como fora dito, as intervenções genéticas levantam problemas identitários. Um deles envolve nossa autocompreensão, tanto na dimensão social quanto individualmente. O motivo pelo qual dizemos que afeta nossa autocompreensão é pela neutralização entre a ideia de subjetividade e objetividade, entre o que foi criado artificialmente e o que cresceu naturalmente. A relação entre o acaso e a livre decisão muda os parâmetros da nossa experiência moral, porque esse é o limite que conhecemos e que nos constitui moralmente no contexto moderno.

Entendendo essa moral cuja linha tênue está entre o acaso e a escolha, a questão relaciona-se diretamente (em primeiro lugar) com aqueles que sofrem a intervenção e precisam conviver com o fato de que, por livre vontade de seus progenitores, seu material genético fora manipulado. O problema que se coloca para o indivíduo é sua autocompreensão diante das decisões de terceiros sobre o seu corpo. Ter consciência de que suas características foram escolhidas por outros e não nasceram consigo de forma espontânea vai ao encontro dessa moral baseada no limite entre o que nasceu naturalmente e o que foi programado.

Portanto, a compreensão pessoal está vinculada não só à identidade do sujeito, como também à sua capacidade de autonomia. Uma eugenia positiva impede uma ação autônoma à medida que o próprio indivíduo fica subordinado à expectativa dos pais interventores, pois “ao decidir sobre seu genoma genético, os pais formularam intenções que mais tarde se converterão em expectativas em relação ao filho, sem, contudo, conceder ao destinatário, o filho, a possibilidade de uma reconsideração” (HABERMAS, 2004, p.71). Isso significa que o filho que sofreu a intervenção carrega o fardo de corresponder aos requerimentos dos pais, sem ao menos ter parte na comunicação, visto que a determinação eugênica já foi realizada. Tal compreensão pode gerar diversas consequências existenciais para o indivíduo manipulado. Em segundo lugar, entra em questão a natureza que somos e aquilo que não podemos alterar. A técnica genética tem se tornado capaz de inverter essa lógica possibilitando a alteração daquilo que anteriormente podíamos apenas conservar, acelerando processos longos, etc. Logo, o problema aqui são as diferenças entre o que é ser um corpo e ter um corpo, pois identificar-se com seu próprio corpo é um dos pressupostos para a individuação. Por último, trata-se de uma dominação da natureza tornando-se autodomação. Se antes a natureza era objeto de dominação do ser humano agora ele domina a si mesmo. Esta é outra característica que abala nossa capacidade de autocompreensão e autonomia.

Habermas nos instrui sobre a necessidade de uma moral universal, isto é, que considere a individualidade de cada um, tendo em vista cada subjetividade a ser respeitada pelos demais em sociedade, ou seja, que individualmente cada um seja possuidor de si, e tenha esse direito respeitado. E, da mesma forma, o respeito de todos para com todos enquanto pessoas. Portanto, a universalidade dessas regras morais deve assegurar igual tratamento a todos, sem deixar de considerar as particularidades.

Desse modo, sobre todas as compreensões elencadas a cerca das consequências de uma eugenia liberal sobre a autocompreensão do indivíduo, o filósofo nos ajuda a concluir que:

a eugenia liberal precisa se questionar se, em determinadas circunstâncias, o fato de a pessoa programada perceber a ausência de diferença entre o que cresce naturalmente e o que é fabricado, entre o subjetivo e o objetivo, não poderia ter consequências para sua conduta autônoma de vida e para a autocompreensão moral. (HABERMAS, 2004, p.74).

2.2 A QUESTÃO DA AUTONOMIA

A partir da questão da autocompreensão traçamos as consequências de uma eugenia liberal, entendendo também a eugenia positiva como prejudicial à autonomia do indivíduo. O primeiro impacto da manipulação genética sobre o manipulado é a inibição de suas liberdades e autonomia. Vimos que, tomando consciência do ocorrido, não se pode reaver essa escolha. Ele não teve parte na comunicação e, portanto, não pode reconsiderar.

A intervenção é algo determinante, diferentemente de uma escolha à qual o filho foi induzido durante sua infância, por exemplo. A escolha dos pais sobre os filhos enquanto criança pode ser repensada pelo indivíduo posteriormente, em seu crescimento. Logo, na influência dos pais sobre os filhos existe um limite tal que acompanha a autonomia do sujeito em crescimento. Portanto, à medida em que o filho ganha mais autonomia, menos há influência paterna que determine sua vida, isto é, nesta relação há possibilidade de reavaliar escolhas e caminhos. Diferentemente, aquele que sofreu a intervenção está fadado a conviver com a escolha permanente de terceiros em seu próprio corpo. Habermas aponta as possibilidades de consequências existenciais, e de que nossa subjetividade seja vista como resultado da instrumentalização de nossa natureza.

Uma importante dimensão para a formação da autonomia e da individuação é a inclusão no âmbito social. A relação de dependência entre pais e filhos deve possuir limites para que, assim, o indivíduo possa ser autor de sua própria voz e história, portanto, “somente a partir do momento em que a simbiose com a mãe é rompida é que a criança entra num mundo de pessoas, que vão ao seu encontro, que lhe dirigem a palavra e podem conversar com ela” (HABERMAS, 2004 p.49). Logo, fazer parte da comunicação é algo essencial para a socialização, como também para a individuação. Somente no âmbito das relações interpessoais, regidas pelas regras morais, e por relações de reconhecimento é que a identidade do sujeito pode desenvolver-se (HABERMAS, 2004, p.48).

Por este motivo, relações baseadas em dependência permanente – como é o caso das relações paternalistas atribuídas a pessoa manipulada geneticamente – não permitem que o indivíduo se compreenda como autor de sua própria vida. Mesmo o adulto não pode se libertar da decisão de um terceiro sobre o seu corpo. Neste caso, não há compreensão autônoma possível, pois não há como se apropriar de forma crítica sobre sua história, isto é,

os indivíduos resultantes de intervenções eugênicas positivas seriam incapazes de se compreenderem como autores indivisos de seu plano racional de vida. Assim, essa intromissão na determinação do plano racional de vida de outra pessoa consistiria num tipo de violação da liberdade ética ou a de escolher a maneira de buscar a própria felicidade, elemento este que é garantido, atualmente, pelas constituições liberais e democráticas. (ROHLING, 2013, p. 173)

Ora, para exercer algum nível de autonomia e autocompreensão, é necessário, antes de tudo, “ser si mesmo”. Esta é uma compreensão de Kierkegaard que Habermas usa para nos esclarecer a importância de uma autorreflexão ética baseada nessa autonomia de se poder ser quem se é e conduzir seus próprios projetos de vida. Uma importante dimensão de “ser si mesmo” é o (auto) reconhecimento do próprio corpo, pois é o que permite a separação entre a perspectiva pessoal e a do outro e “possibilita não apenas a distinção entre ativo e passivo, causado e ocorrido, feito e encontrado; ela força a diferenciação entre ações que atribuímos a nos mesmos ou a outros” (HABERMAS, 2004, p.80). Sendo assim, o conceito de “ser si mesmo” parte da ideia de conciliarmos o que somos à nossa existência corporal “que é o prosseguimento de um destino natural subjacente ao processo de socialização” (HABERMAS, p.84, 2004). É preciso que sejamos autores de nossas próprias ações, de modo que seja possível nos apropriarmos de forma crítica de nossa própria história.

Então, de que formas criam-se condições para essa individuação? Como fora dito, Habermas fala da importância de uma moral universal, ou seja, regras morais universais que asseguram o respeito à pessoa enquanto indivíduo, tendo sua individualidade respeitada de modo a exercer sua autonomia. Da mesma forma, essas regras abrangem a todos enquanto pessoas, que partem da mesma condição de sujeitos livres e iguais, sem que seus projetos pessoais sejam desconsiderados. Dessa maneira, a diversidade e as diferentes perspectivas que permeiam o âmbito social podem ser reconhecidas, ao mesmo tempo em que cada pessoa se expressa particularmente; portanto, “enquanto nos compreendemos como pessoas morais, partiremos intuitivamente do fato de que julgamos, *in propria persona*, de maneira insubstituível – de que nenhuma outra voz além da nossa própria nos fala” (HABERMAS, 2004, p.80).

2.3 RELAÇÕES ASSIMÉTRICAS

A disponibilidade que a eugenia liberal oferece coloca em questão a simetria das relações, assim como as conhecemos, seja na esfera familiar, seja na esfera social, a pessoa cujo genoma foi manipulado sofrerá consequências. A escolha pelo melhoramento genético sobre o corpo de outrem cria nas relações um corpo entranho. Isso quer dizer que as relações de reconhecimento institucionalizadas de modo legal são impactadas, isso atinge nossa sensibilidade moral enquanto seres dependentes das relações interpessoais para a autocompreensão.

Primeiramente, as relações tornam-se assimétricas, pois se considerarmos que a simetria de nossas relações se baseia na ideia de que todos nascem do mesmo modo – ou seja, de maneira natural e não programada – a intervenção genética suprime essa realidade normativa. Como já compreendemos, o indivíduo manipulado não pode reaver a decisão que foi tomada sobre ele. Portanto, enquanto as bases sociais se constituem na ideia de que somos seres livres e iguais, de que modo, diante da impossibilidade de autonomia, liberdade, e até mesmo de realizar uma revisão crítica sobre sua vida, a pessoa que sofreu a intervenção poderia se ver inserida de forma igualitária na esfera social?

De fato, uma intervenção de caráter positivo nem mesmo partirá da suposição de consenso. O cerne dessa assimetria está no fato de que progenitor e programado possuem uma relação paternalista, ou seja, o que intervém assim o faz na pretensão de que a vida do ser gerado seja mais relevante. Contudo, essa relevância parte dos ideais paternos, sem considerar uma possível discordância futura e, inclusive, a liberdade de ser si mesmo. Ademais, os papéis não podem se inverter, portanto, a relação do filho com os pais será sempre de dependência, como também se assemelha a uma interação mercadológica onde “designers” criam o “produto” desejado.

A incapacidade de autonomia, a falta de autocompreensão e a impossibilidade de revisão crítica de sua história afasta o indivíduo de relações que possibilitam sua socialização – Habermas argumenta que o paternalismo a qual se é submetido, por exemplo, se constitui como uma ação não socializante, pois não permite uma comunicação igualitária entre as partes. Portanto, a pessoa manipulada geneticamente não tem parte na comunicação.

Dada essa realidade, a crítica de Habermas se volta justamente para as relações de dependência que suprimem a individuação do sujeito, bem como torna suas relações assimétricas:

A convicção de que todas as pessoas recebem o mesmo status normativo e devem umas às outras um reconhecimento recíproco e simétrico parte de uma reversibilidade fundamental das relações inter-humanas. Ninguém pode depender do outro de modo fundamentalmente irreversível. (HABERMAS, 2004, p.88)

Um dos perigos apontados pelo filósofo é a possibilidade da dessensibilização. À medida em que nos habituamos socialmente com as práticas eugênicas liberais, nos tornamos mais insensíveis para os problemas e danos que podemos causar, não só para o indivíduo e sua autocompreensão, como também para a autocompreensão ética da espécie como um todo. É importante que vejamos tais questões de perto, conscientemente, de modo a perceber o que pode ser positivo para o nosso desenvolvimento humano, mas também entendendo aquilo que se mostra como um desafio para nossa base moral.

CONCLUSÃO

Tendo em vista o caminho percorrido, compreendemos que Habermas coloca em questão a necessidade da discussão sobre a natureza humana a partir dos desafios que as biotecnologias podem oferecer a nossa autocompreensão ética enquanto espécie.

A disponibilidade genética é vista pelo autor como um problema que afeta a nossa condição humana como seres livres e iguais, como também impacta a nossa compreensão moral, que está baseada no limite entre aquilo que nasce naturalmente e o que é programado, entre o acaso e a livre escolha. Habermas põe como importante questão, portanto, delimitar o que se caracteriza enquanto uma eugenia positiva, que busca o aperfeiçoamento de características e uma eugenia negativa, que busca o tratamento terapêutico de possíveis doenças genéticas. A ausência dessa linha limítrofe significa acenar para uma eugenia liberal, que não reconhece o limite entre ambas as formas de intervenção, deixando à livre vontade dos progenitores, pois nessa esfera social liberal não há presença de um Estado interventor.

Posteriormente, buscamos quais seriam os impactos dessa eugenia liberal e quais seriam suas consequências para o indivíduo e para a sociedade, bem como procuramos os desafios éticos que possivelmente apareceriam ou já aparecem em nosso horizonte, segundo Habermas. Como uma primeira consequência tratamos da dificuldade de autocompreensão a partir de pontos essenciais como: a mudança dos parâmetros morais trazidos pela eugenia liberal; a decisão de terceiros sobre o corpo de outrem; a dificuldade de diferenciar a natureza que somos e aquilo que não podemos alterar; a dificuldade de individuação da pessoa manipulada.

As questões elencadas nos levaram ao problema da autonomia, considerando que o indivíduo que sofreu a intervenção se torna refém de uma relação permanentemente dependente dos pais. Sendo assim, o ser si mesmo, que é uma importante característica para reconhecer-se enquanto sujeito autônomo e livre para projetar sua própria vida, fica limitado às expectativas dos interventores. Logo, a partir dessa compreensão, vemos também que se torna um desafio estabelecer relações simétricas, tanto no âmbito familiar quanto no âmbito social.

Concluimos que os desafios da eugenia liberal para a ética nos encontram enquanto sociedade e individualmente de forma a abalar as bases da moral como a conhecemos, bem como a afetar a nossa autocompreensão e identidade enquanto espécie. A regulamentação se faz necessária não como inibidora de liberdades, mas como uma precaução cuidadosa. Nosso papel enquanto participantes dessa realidade é dialogar conscientemente sobre essas questões que são inesgotáveis e que, futuramente, podem trazer outras demandas sociais. Ademais, olhando para um futuro mais distante, como seria compreendido o conceito de natureza humana das próximas gerações? Como elas lidariam com o fato de que há novas formas de concepção da vida e, para além disso, como o ser humano formularia uma nova compreensão de sua própria identidade, que seria escolhida por seus progenitores? Essas são algumas questões que surgem dessa instigante leitura habermasiana, que provoca infinitas possibilidades de discussão.

REFERÊNCIAS

CATÃO, N. L. A utilização das células-tronco embrionárias para fins de pesquisa e terapia: tratamento ético e jurídico da clonagem terapêutica. Anais do XIX Encontro Nacional do CONPED, p. 217-729, Ceará,

09-12/jun. 2010. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/fortaleza/3549.pdf>. Acesso em: 25 set. 2023.

COSTA, A.P.P; MENDES, M.C. Diagnóstico genético pré-implantacional: prevenção, tratamento de doenças genéticas e aspectos ético-legais, *Revista de Ciências Médicas e Biológicas*, v. 12 n. 3, p. 374–379. DOI: <https://doi.org/10.9771/cmbio.v12i3.8269>. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/cmbio/article/view/8269>. Acesso em: 11 jan. 2023.

EFKEN, K.H.; BARBALHO, A.C. A Proposta de Jürgen Habermas em “O Futuro da Natureza Humana”, *Revista Ágora Filosófica*, v. 21, n. 3, p. 05–37, 2021. DOI: 10.25247/P1982-999X.2021.v21n3.p05-37. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/2074>. Acesso em: 4 jul. 2023.

GUIMARÃES, J. B. Técnica genética e autocompreensão ética considerações a partir de Jürgen Habermas. *Revista Helius*, v. 1, n. 2, p. 37-48, 2014. Disponível em: <https://helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/44>. Acesso em: 4 abril, 2023.

HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana*: a caminho de uma eugenia liberal? São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROHLING, M. Habermas e a crítica à eugenia liberal. *Pólemos – Revista De Estudantes De Filosofia Da Universidade De Brasília*, v. 2, n. 3, p. 165–184, julho/2013. DOI: <https://doi.org/10.26512/pl.v2i3>. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/11554>. Acesso em: 6 dez. 2022.

Da sociedade do sagrado para o sagrado na sociedade. Contribuições de Habermas para o papel da religião na esfera pública

Luan de Amorim Moreira¹

Resumo: O presente artigo propõe uma reflexão sobre o papel das religiões na esfera pública, fundamentando-se na obra do filósofo Jürgen Habermas. Por meio de uma pesquisa bibliográfica, delineamos possíveis abordagens para uma atuação coerente e respeitosa das religiões na sociedade, não buscando uma via definitiva, mas enxergando-as como mais uma voz na esfera pública. A primeira parte do artigo aborda a evolução de uma sociedade permeada pela linguagem do sagrado até a modernidade, caracterizada por sua racionalidade. Em seguida, exploramos a viabilidade do diálogo entre crentes e não crentes, respaldado por uma ética discursiva no contexto do modelo habermasiano. Por fim, como uma reflexão inicial, apresentamos algumas contribuições que as religiões, mais especificamente o cristianismo no ocidente, pode oferecer à esfera pública.

Palavras-chave: Esfera Pública. Religião. Habermas. Linguistificação.

Abstract: This article proposes a reflection on the role of religions in the public sphere, based on the work of philosopher Jürgen Habermas. Through bibliographical research, we outline possible approaches for a coherent and respectful role for religions in society, not seeking a definitive path, but seeing them as another voice in the public sphere. The first part of the article looks at the evolution of a society permeated by the language of the sacred until modernity, characterized by its rationality. We then explore the viability of dialog between believers and non-believers, supported by discursive ethics in the context of the Habermasian model. Finally, as an initial reflection, we present some contributions that religions, more specifically Christianity in the West, can make to the public sphere.

Keywords: Public Sphere. Religion. Habermas. Linguistification.

INTRODUÇÃO

Diante dos desafios atuais que emergem do contexto social, a reflexão sobre a participação das diversas expressões religiosas no espaço público se faz necessária. Neste novo contexto pós-secular, as religiões não têm mais seu lugar tradicional cativo; elas precisam encontrar seu novo espaço de atuação diante e em consonância com as múltiplas vozes que formam a sociedade.

¹ Formado em Teologia, pelo Instituto Diocesano de Teologia Mons. Barreto. Graduando em filosofia pela FAJE. Bolsista do PIBIC (CNPq), inserido no projeto de pesquisa “Desafios para a ética contemporânea”, da professora orientadora Cláudia Maria Rocha de Oliveira. E-mail: luan.de.amorim.moreira@gmail.com.

Neste sentido, a partir das reflexões de Habermas, buscaremos compreender o papel da religião na esfera pública e sua evolução ao longo da história. Baseados em uma ética do discurso, encontraremos caminhos para o diálogo e, enfim, identificaremos elementos que ainda são pertinentes e foram fortalecidos na sociedade atual através da participação das religiões.

1 LINGUISTIFICAÇÃO DO SAGRADO COMO CAMINHO DE RACIONALIZAÇÃO NA MODERNIDADE

A partir da década de 1960, o filósofo Jürgen Habermas dedicou-se, em seu labor filosófico, a investigar o papel da religião na esfera pública, bem como sua relação com a evolução da sociedade (CASTORINA, 2020, p. 63). A partir de sua obra fundamental, *Teoria do Agir Comunicativo*, o filósofo formula o conceito de “linguistificação do sagrado”², que será apoiado pelas teorias de Mead e Durkheim, as quais serão clarificadas neste texto.

Um primeiro passo é compreender o caminho que Habermas pretende percorrer com essa terminologia. Em primeiro lugar, nasce do seu questionamento sobre o desenvolvimento das estruturas das normas sociais e da individualização a partir da aquisição da linguagem na sociedade. Isso ocorre a partir de um “desencantamento do domínio do sagrado”. O simbolismo religioso passa a ser compreendido através da linguagem. A força do sagrado transforma-se em algo cotidiano com o uso da “força vinculadora” das pretensões de validade, que agora podem ser questionadas (HABERMAS, 2016, p. 141).

A partir da psicologia social de Mead, Habermas reconstrói o entendimento a partir de sua teoria da individualização como processo de interação social mediado pela aquisição da linguagem. Assim, o ponto de partida dessa teoria é que o processo de individualização realiza-se por meio de um processo de socialização que incorpora em seu percurso os mecanismos da linguagem (ESTRADA, 2004, p. 102).

Habermas destaca que, para Mead, a linguagem é o grande meio da ação e da interação entre os indivíduos do grupo. A partir do momento em que os indivíduos se apropriaram da linguagem, eles puderam estruturar-se como grupos sociais. Essa indissolubilidade entre indivíduo e grupo social implica, conseqüentemente, no reconhecimento da importância da intersubjetividade no processo civilizatório da humanidade. Portanto, a interação social mediada pela linguagem precede a própria reflexão (HABERMAS, 2016, p. 109).

Deste modo, na rede de relações simbólicas e intersubjetivas, o si-mesmo (*self*), como agente de ação e autorreflexão, constitui-se como alguém próprio pela interação na experiência. O agente se abre para a coletividade, enquanto grupos sociais encontram caminhos para sua estruturação e desenvolvimento.

2 Optou-se por utilizar no artigo o termo ‘linguistificação’, embora em alemão se utilize o vocábulo ‘Versprachlichung’, que pode ser traduzido como verbalização. Acreditamos que a compreensão filosófica de Habermas se adequa melhor à primeira tradução, embora esta não seja muito comum nos dicionários de língua portuguesa.

Para Mead, a comunicação, enquanto interação simbólica, desempenha um papel preponderante e constitutivo da sociedade. Nos gestos simbólicos que ampliam o papel da comunicação, não se restringindo apenas à verbalização, o gesto possui um papel na comunicação dos grupos sociais. Os gestos significativos de um grupo que expressam um símbolo inteligível para aquele núcleo social, precisam ser assimilados e internalizados por todos para que transmita o seu significado. Neste modo, o mecanismo de repetição constitui o meio para isso e, ao mesmo tempo, propicia a formação da personalidade e o processo formativo do indivíduo no espaço da interação, ludicidade, experiências estéticas e outras (HABERMAS, 2016, p. 170).

Habermas busca demonstrar que a teoria proposta por Mead indica que “à proporção que a linguagem se impõe como princípio da socialização, as condições da sociabilidade convergem com as condições da intersubjetividade gerada comunicativamente” (HABERMAS, 2016, p. 171). Aqui está uma chave para compreender o esquema de desenvolvimento do *self* por Mead.

A gênese do *self*, enquanto compreensão reflexiva, ocorre dentro dos grupos sociais pela mediação intersubjetiva e simbólica da interação dos indivíduos, por meio da participação social e internalização de estruturas simbólicas da linguagem dos outros. Deste modo, o *self* surge através da habilidade de adotar atitudes do grupo social no qual o indivíduo está inserido. Nesse processo de intersubjetividade, ele pode se expressar na comunidade e assumir o papel de membro do grupo social por meio de hábitos comuns, responsabilidades e deveres morais, tudo isso mediado pela prática linguística (Habermas, 2016, p. 180).

Com efeito, a grande contribuição de Mead para a reflexão de Habermas é a abordagem intersubjetiva da racionalidade. Com isso, Habermas encontra fundamentação para se afastar das teorias da filosofia da consciência, afirmando a centralidade da evolução social através da linguagem.

Para preencher a lacuna filogenética na teoria de Mead, Habermas recorre à teoria sociológica de Durkheim. O filósofo busca os aspectos do simbolismo mítico-religioso como elemento arcaico da ordem normativa social, presente no pensamento de Durkheim. A teoria durkheiminiana propõe que um novo modelo de solidariedade conduz a um processo de integração social, o qual será compreendido a partir da reconstrução histórica apresentada a seguir (ESTRADA, 2004, p. 110).

Habermas destaca na sociologia do direito de Durkheim que, em um primeiro momento, ocorre uma mudança da autoridade moral fundamentada no sagrado para o direito penal moderno. Nas sociedades primitivas, o direito penal está vinculado à autoridade do sagrado, que pode ser compreendida como um antepassado ou uma figura presente na cosmovisão coletiva. Nesse contexto, a comunidade vive amparada por normas que são preservadas sem questionamentos, pois derivam de um ordenamento religioso que não permite espaço para questionamentos (HABERMAS, 2016, p. 155).

No entanto, quando ocorre uma ruptura dessa ordem por parte de um dos integrantes do grupo social, é necessário um ato de reparação e expiação para restabelecer a relação rompida com o sagrado. Dessa maneira, a punição restabeleceria a harmonia diante do sacrilégio cometido por um dos membros.

No direito penal moderno, o caráter sagrado não reside mais na autoridade do sagrado; ele é substituído pelo consenso alcançado pelo contrato social e pelo direito subjetivo. Deste modo, se algum cidadão viola as normas, o Estado pode intervir com punição. Assim, o poder sagrado é abandonado e desloca-se para a esfera comunicativa e discursiva das pretensões de validade garantidas pelo Estado, que passa a desempenhar o papel da consciência coletiva (HABERMAS, 2016, p. 156).

Em síntese, Habermas aponta o primeiro passo que considera como origem pré-linguística de uma ética pautada no discurso, presente no simbolismo religioso descrito por Durkheim, como responsável pelo consenso normativo e pela reprodução simbólica do mundo da vida. Na modernidade, ele será substituído pelo consenso racional. Há, portanto, uma ruptura entre a sociedade e as cosmovisões religiosas; agora elas não têm mais uma “diluição comunicativa do consenso religioso básico” (HABERMAS, 2016, p. 157). Assim, ocorre uma passagem do sagrado para a linguagem.

A autoridade do sagrado, que anteriormente era responsável pela reprodução simbólica e normativa do mundo da vida, é substituída pelo consenso da racionalidade no processo da modernidade. A ruptura dessa relação entre o sagrado e os grupos sociais ocorre quando as estruturas da ação comunicativa se solidificam com o agir comunicativo. Desta forma, as cosmovisões anteriormente vistas pelos grupos sociais como únicas instituições sociais precisam conviver com outros grupos que compõem a sociedade (HABERMAS, 2016, p. 157).

Habermas traz para a discussão aquilo que é o fio condutor da obra de Durkheim, a preocupação com a coesão social. A partir dessa premissa, Habermas focaliza aquilo que Durkheim denominou como dois tipos de solidariedade em que os grupos sociais se consolidam. A primeira, denominada mecânica, está presente nas sociedades primitivas, pautada na coletividade e na assimilação de normas. A outra forma é chamada de orgânica, predominando a individualização e a diversificação de funções sociais, características dos grupos sociais modernos (HABERMAS, 2016, p. 151).

Durkheim, como salienta Habermas, analisa o desenvolvimento da transição da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica à medida que os indivíduos se emancipam da consciência coletiva e se distanciam do consenso religioso. Esse processo é apresentado em três níveis:

- Racionalização das imagens do mundo vivido: Há uma separação entre a natureza e o sagrado, juntamente com um questionamento das tradições em face da autoridade das ciências. Isso se inicia na transição da cosmovisão greco-romana para o cristianismo, em que Deus passa a ser compreendido mais como um conceito abstrato do que nas representações

mitológicas. O próprio conceito de tempo cronológico passa a ser pensado como uma projeção do futuro pelos indivíduos, não mais dependendo dos deuses para determiná-lo (HABERMAS, 2016, p. 152-153).

- Generalização dos valores e universalização das normas morais e jurídicas: Da representação anímica dos deuses, ocorre uma transição para uma expressão monoteísta e abstrata. O próprio conceito de ser humano é emancipado de uma pertença cívica. Concomitantemente, ocorre a emancipação do indivíduo, que não mais baseia seus valores em um espaço geográfico específico, e “as regras do direito e da moral gradualmente se libertam dessas concretudes, tornando-se mais gerais” (HABERMAS, 2016, p. 153).

- Individualismo moderno: Com o auxílio da reflexão racional, o indivíduo começa a questionar os princípios fundamentais de sua crença, abrindo espaço para várias interpretações e justificativas através do discurso sobre temas da fé. Surge, assim, uma “valorização quase religiosa do indivíduo”, acompanhada por uma progressiva individuação de sua identidade e autonomia pessoal. Assim, “no lugar de uma integração social baseada na fé, entra uma integração por meio da cooperação” (HABERMAS, 2016, p. 155).

Em síntese, segundo Habermas, Durkheim busca afirmar que, com a individualização e todo esse processo histórico da racionalidade, surge uma nova forma de solidariedade. Esta difere das sociedades primitivas, que se baseavam em valores comunitários, construindo-se agora pela cooperação “através dos esforços individuais” (HABERMAS, 2016, p. 155).

Nesse contexto, a reconstrução teórica proposta por Habermas a partir desses dois pensadores aponta para uma mudança na sociedade. O poder do sagrado transfere-se para o domínio do comum e do relativo. Assim, as forças vinculativas inerentes às reivindicações de validade normativa são transferidas para a racionalidade discursiva. Consequentemente, a sociedade busca cada vez mais objetividade e imparcialidade, mediadas por um ambiente de intersubjetividade que só pode ser concretizado através de uma ética pautada pela discursividade (HABERMAS, 2016, p. 171).

Portanto, a ética enfrenta os desafios da modernidade com suas múltiplas formas de vida e as divergentes teorias morais. Isso levanta dois questionamentos fundamentais: Como o modelo ético proposto por Habermas pode se fundamentar sem os princípios religiosos que, de alguma forma, regiam a sociedade, mesmo que de maneira obscura? E será que sua ética discursiva será capaz de indicar caminhos de diálogo diante da pluralidade que compõe o espaço público?

2 A CONSTRUÇÃO DE UMA ÉTICA DISCURSIVA COMO CAMINHO DE DIÁLOGO NA ESFERA PÚBLICA

Desde a Grécia Antiga até a consolidação da sociedade burguesa, a argumentação embasada em elementos éticos tem sido um elemento constitutivo intrínseco à estrutura social. Dentro de sua Teoria da Ação Comunicativa, Habermas concebe o discurso como

um componente fundamental da ética. O discurso significa, para Habermas, uma interação comunicativa que não se baseia simplesmente em uma troca de informações, mas ele é fundamentado nas pretensões de validade levantadas na ação comunicativa e a (auto)reflexão. Portanto a linguagem argumentativa é entendida como ação na qual os agentes sociais estruturam suas interações comunicativas na esfera pública. Este discurso é formado com base em fundamentos racionais e argumentativos, com o objetivo de alcançar um caminho ético intersubjetivo (OLIVEIRA, 2018, p. 146-147).

A partir destas premissas concisas, é possível compreender a ética discursiva proposta por Habermas como uma ética que se desenvolve no âmbito de um discurso comunitário. Esta ética transcende a mera conceitualização teórica, transformando-se em uma ética prática, na qual se destaca a oportunidade de que todos os participantes tenham o direito de expressar suas opiniões em decisões normativas nos espaços sociais. A ética discursiva busca estabelecer como base o consenso mútuo entre os interlocutores na esfera pública, através da interação e comunicação por meio da argumentação.

Habermas ressalta que não se trata de qualquer uso da linguagem, mas sim de um uso consciente e crítico que busca a imparcialidade e concede protagonismo a todos os envolvidos. A ética do discurso concentra-se no reconhecimento da intersubjetividade e da responsabilidade comunicativa. Deste modo, o discurso é mediado por uma razão comunicativa que propicia o surgimento de uma comunidade de comunicação pautada na tolerância e no respeito (ESTRADA, 2004, p. 56-57).

Esta ética busca a universalidade através do uso da linguagem com aspirações universais, visando explicitar a normatividade intrínseca ao ato de fala. A validação normativa não se concretiza de forma isolada, mas sim através da participação de todos os envolvidos no diálogo, vistos como detentores dos mesmos direitos e obrigações, ancorados na compreensão advinda de acordos sociais. Portanto, para Habermas, a linguagem, enquanto meio de construção da ética discursiva, é a manifestação da intersubjetividade e, simultaneamente, da subjetividade dos indivíduos (ESTRADA, 1994, p. 221-222).

A compreensão de ética, que parte de uma perspectiva kantiana de exame universal e transcendental, é transferida para uma intersubjetividade argumentativa na ética discursiva. Assim, o indivíduo, com sua consciência e compreensão conceitual, cede lugar a um “nós” comunicativo, que não anula o “eu”, mas sim estabelece uma estrutura comunicativa solidária. Portanto, a autonomia da consciência, anteriormente defendida pelos modelos éticos, é expandida para incorporar uma normatividade coletiva através de uma racionalidade argumentativa ((ESTRADA, 1994, p. 223).

Esta compreensão já é evidenciada na racionalidade argumentativa dos diálogos atribuídos a Sócrates, os quais serviam como um método de esclarecimento. Trata-se de uma reinterpretação ou atualização do método socrático, baseada em uma razão que encontra mediação no ato de fala, com o intuito de alcançar o consenso. Assim, na visão habermasiana, ocorre uma transição do deísmo cartesiano, que servia como garantia da verdade, para

uma compreensão de uma sociedade plural e uma ética desvinculada de fundamentos exclusivamente religiosos (ESTRADA, 1994, p. 190).

Deste modo, Habermas ao propor este modelo ético, salienta que tal modelo implica uma coletividade. Portanto, diante de uma sociedade composta por uma pluralidade de vozes, é necessário reconstruir a validade universal do discurso e, assim, remodelar as relações sociais e democráticas na esfera pública.

Assim, a ética discursiva habermasiana está fundamentada na perspectiva em que a razão comunicativa é a base do direcionamento dos atores sociais para manter o diálogo. Essa fundamentação se traduz em uma validade universal que se pauta na solidariedade e no entendimento mútuo e, na esfera pública, ela também se traduz em leis coerentes para o conjunto da sociedade (ESTRADA, 1994, p. 190).

Na contemporaneidade, cada vez mais há uma falta de estruturação comunicativa, atestada pela inconsistência na comunicação e por uma constante reestruturação dos valores. Assim, a solidariedade que resulta da ética discursiva necessita de uma concretização para não cair em um ato de fala que muitas vezes é válido e coerente, mas sem uma prática efetiva que se concretize em ações que respondam à necessidade de todos os atores sociais (ESTRADA, 2004, p. 214).

A ética discursiva, ao se abrir à solidariedade pautada pelo universalismo, canaliza o reconhecimento do outro em seu caráter igualitário e dialógico, buscando corrigir as cargas emocionais diversas, as heterogeneidades predominantes e responder às dificuldades histórico-sociais. Portanto, uma vez que a ética discursiva torna-se uma via para a simetria entre os interlocutores no ato de fala, espera-se que haja uma reestruturação social das situações de injustiça que se encontram na sociedade. A linguagem, assim, é validada na realidade social por meio de uma ação ética efetiva e equitativa (ESTRADA, 2004, p.130).

É, portanto, uma atualização do imperativo categórico kantiano, por meio da cooperação igualitária e comunicativa. A participação democrática e a argumentação crítico-reflexiva no ato de fala fazem da ética discursiva um caminho de independência e busca de consenso com as diversas tradições religiosas presentes no espaço público (ESTRADA, 1994, p.195-196).

Na sociedade pós-secular, a ideia de “modernização da consciência pública” abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas quanto profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambas podem, mesmo com compreensões distintas, quando entendem em comum a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem complementar, levar a sério, por razões cognitivas, suas contribuições para temas controversos na esfera pública como espaço efetivo de vozes plurais (HABERMAS, 2007, 126-127).

Por isso, como Habermas destaca, mesmo a religião tendo que “se afirmar em um entorno cada vez mais dominado por elementos seculares”, continua o filósofo, “a sociedade continua a contar com a sobrevivência da religião” (2007, p. 126).

No entanto, é necessário salientar que a ética discursiva não busca ser uma alternativa ao pensamento religioso, nem uma anulação da “relevância heurística das imagens religiosas do mundo para a teoria social” (OLIVEIRA, 2013, p. XVI). Antes de tudo, ela busca diante de uma sociedade plural garantir um diálogo a partir da diversidade de vozes na esfera pública e, ao mesmo tempo, suprimir uma espécie de dualismo do sujeito social, que o compartimenta em sujeito religioso e agente das funções públicas que pode exercer no âmbito social.

Para Habermas, pensar em uma esfera pública com multiplicidade de vozes é, antes de tudo, um aprendizado contínuo. Diante da complexidade da modernidade com estruturas sociais amplas e culturalmente diversas, surge a necessidade de compreensão mútua “como uma tarefa cooperativa em que exige dos dois lados aceitar também a perspectiva do outro” (HABERMAS, 2013, p. 16).

A tradução cooperativa de conteúdos religiosos proposta por Habermas (2013, 14-19) indica como caminho a mediação por meio da qual as dissonâncias cognitivas sejam tratadas como desacordos razoáveis entre as partes engajadas em processos de aprendizagem complementares. O encontro de linguagem comum que supera as fronteiras discursivas do crente e do não crente respalda-se em uma tradução universal dos conteúdos das próprias convicções religiosas fundamentadas nos princípios democráticos e dos direitos humanos (CASTORINA, 2020, p. 71).

Portanto, somente a partir de uma razão comunicativa que se abre para uma linguagem comum, as diversas tradições religiosas darão um passo para sair de uma visão reducionista e se abrirão a uma acessibilidade universal de seus enunciados de uma linguagem simbólica-religiosa. Este ponto remete ao caminho proposto, alinhado com a reflexão habermasiana do conceito de “linguistificação do sagrado”, que aponta que aquilo que é comum na esfera pública é a razão expressa pelo uso da argumentação, evidenciando o seu caráter constitutivo da intersubjetividade do sujeito (CASTORINA, 2020, p. 72).

Desta forma, pode-se afirmar que a religião continua a desempenhar um papel crucial na esfera pública. Porém essa atuação deve ocorrer por meio de uma participação consciente e alinhada com as normas jurídicas respaldadas pelo poder do estado, de modo que as religiões se reconheçam como mais uma voz entre as diversas vozes da esfera pública. Nesse contexto, os cidadãos religiosos têm o direito de fazer contribuições significativas em discussões, utilizando uma linguagem publicamente acessível a todos (HABERMAS, 2007, p. 128). Uma sociedade plural atenta-se a multiplicidades de expressões de modos de vida presentes nela e assim colabora para a prática de uma tradução desses conteúdos religiosos cognitivamente pertinentes para a construção da esfera pública.

No entanto, pode-se trazer à tona a questão da tradução universal da linguagem proposta por Habermas, uma linguagem obviamente ligada à razão comunicativa. Isso está mais uma vez associado à distinção entre fronteiras discursivas religiosas e seculares, mas também levanta a questão da acessibilidade universal das declarações que traduzem a linguagem religiosa (HABERMAS, 2007, p.138).

Diante do exposto até aqui, surge a necessidade de examinar os questionamentos pertinentes que Habermas recebeu sobre essa temática. A crítica principal que emerge é sobre sua “suposta diluição das instituições e experiências religiosas quando estas são traduzidas para o idioma secular” (OLIVEIRA, 2018, p. 227).

A síntese bem elaborada proposta pelo professor Juliano Oliveira parte da afirmação de que Habermas reconhece a importância das religiões para a esfera pública. Conforme Oliveira, ao estabelecer em sua ética discursiva a prioridade da busca do justo sobre o bem, isso afastaria os atores sociais do núcleo central de sua individualidade expressa na cultura. Tal crítica, como Oliveira afirma, é levantada por renomados teólogos cristãos, além de algumas correntes filosóficas, como os comunitaristas (OLIVEIRA, 2018, p. 227-228).

O primeiro interlocutor apresentado é Mendieta, que debateu com o próprio Habermas, argumentando que, a partir dessa proposta do filósofo, as religiões perderiam seu espaço e seriam absorvidas pelas linguagens seculares. Segundo Mendieta, neste contexto as religiões perderiam os conteúdos originários diante desse modelo de traduzibilidade (OLIVEIRA, 2018, p. 228).

Na mesma linha de pensamento, segue Zabatiero, renomado teólogo Batista. Para ele, há uma inferiorização dos conteúdos religiosos nessa tradução e universalização dos conteúdos no espaço público. Segundo Zabatiero, retoma-se a dualidade entre a fé e a razão, colocando novamente como centralidade a razão instrumental “como fundamento das demais dimensões e de todos os saberes racionalmente produzíveis” (ZABATIERO *apud* OLIVEIRA, 2018, p. 228).

Outra crítica levantada por Zabatiero é sobre a neutralidade do estado. Para ele, o secularismo deveria ser entendido como mais uma cosmovisão, assim como as propostas pelas religiões. Portanto, essa linguagem seria considerada a única linguagem acessível para todos os indivíduos (OLIVEIRA, 2018, p. 229).

Quanto a essas duas visões controversas, o próprio Habermas já respondeu. Essa tradução somente deve ocorrer nas discussões de leis e propostas no âmbito político. O que não é levado em consideração é a pluralidade do estado em criar normas razoáveis que garantam a tolerância entre crentes e não crentes. E assim, parte-se do pressuposto de que as instituições políticas não devem se fundamentar em cosmovisões particulares, fechando-se ao exercício saudável da política (OLIVEIRA, 2018, p. 228-229).

No entanto, Estrada, filósofo jesuíta, salienta que Habermas se restringe apenas à ação argumentativa no espaço público. Para Estrada, Habermas não leva em conta que existe um limite nessa tradução, pois há elementos da experiência religiosa que não se encontram no âmbito comunicativo, mas residem no sensível, no não argumentativo e por isso não podem ser compreendidos pela razão comunicativa (OLIVEIRA, 2018, p. 229).

Deste modo, há elementos das tradições religiosas que não podem ser traduzidos, mas sim preservados como elementos constitutivos vivos de uma cultura. O próprio Habermas,

ao propor uma “coexistência equitativa”, reconhece que a identidade coletiva expressa uma compreensão de vida, como guardiãs de um simbolismo que não pode ser diluído em conceitos racionais. Portanto, essa preservação é uma parte vital desses grupos, pois faz parte da sua herança identitária (HABERMAS, 2002, p.249).

Em síntese, Habermas rejeita todo modelo de secularização que busca “domesticar” ou “substituir” as formas de vida religiosas. Para ele, as duas formas de construção de uma sociedade secular caem no mesmo equívoco, pois elas se consideram como fazendo parte de uma disputa de forças em que, “de um lado, as forças produtivas da ciência e da técnica (...) e de outro, os poderes conservadores da religião e da Igreja” (HABERMAS, 2013, p. 6). Assim, não se defende uma única fundamentação normativa padronizada, mas um aprendizado processual, mútuo e pacífico que não rompa “os laços de uma comunidade política” (HABERMAS, 2013, p.8).

Isso remete à construção do espaço público, onde os não crentes têm algo a aprender com as tradições religiosas como guardiãs de valores humanos que ainda são perenes para a sociedade. No entanto, surge a questão de como reconhecer esse papel importante dessas tradições no âmbito democrático e sua contribuição para a sociedade?

3 CAMINHOS POSSÍVEIS DE COLABORAÇÃO DAS RELIGIÕES

A sociedade pós-secular deveria tomar consciência de sua conexão genealógica com a herança que ela traz das tradições religiosas ocidentais. Habermas entende que há interconexão histórica entre as religiões monoteístas e a sociedade, expressa no próprio cerne da filosofia, manifestando-se por meio de conceitos que têm raízes na ética cristã que permeia seja as convivências sociais, a consciência moral individual e os princípios democráticos e políticos (OLIVEIRA, 2018, p. 196-197).

Nesse sentido, Habermas reconhece a necessidade de fazer uma espécie de “*mea culpa*” secular para evitar cair em uma aceitação passiva das religiões, tratando-as como algo arcaico que deve ser relegado ao passado. Tal abordagem esvaziaria qualquer possibilidade de diálogo ou discussão pública com a participação das religiões. O filósofo reconhece que as religiões preservam uma sensibilidade em relação a valores como fraternidade, comunidade solidária e dignidade. Portanto, elas, como comunidades preservadoras de uma tradição dotada de valores, ainda mantêm elementos de convívio pessoal e social a que os processos de racionalização cultural provocaram danos irreparáveis (HABERMAS, 2007, p. 125).

Ao longo da história, diversos modelos de sociedade secular de alguma forma se apropriaram dessa herança da tradição cristã. Nesse processo, não houve uma alteração direta dessa herança; em vez disso, novas interpretações ou roupagens foram aplicadas a ela, como se fosse um “parto secularizador” (HABERMAS, 2007, p. 126). E no contexto atual, mesmo que a sociedade contemporânea não o admita, ela ainda se alimenta desses princípios.

Um equívoco persistente na sociedade contemporânea é a ideia de que as formas de pensamento presentes nas tradições religiosas foram superadas e desvalorizadas durante o processo de secularização do Ocidente. Habermas, em sua filosofia mais recente, busca superar essa controvérsia e reconstruir uma teoria da sociedade que evite leituras reducionistas, as quais esvaziariam qualquer possibilidade de abertura e diálogo (HABERMAS, 2013, p. 18-20).

Habermas reconhece a religião como um dos atores na esfera pública e, portanto, o Estado deve resguardar essas fontes que, ao mesmo tempo, fazem parte da cultura e da consciência na construção das normas e da atuação dos cidadãos. Em um entorno cada vez mais dominado por elementos seculares, a sociedade continua a contar, mesmo assim, com a presença e influência da religião (HABERMAS, 2007, p. 141).

Na construção de um modelo de sociedade pós-secular, surge a ideia de que a “modernização da consciência pública” envolve, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas quanto seculares, transformando-as de maneira reflexiva. Nesse contexto, ambas as perspectivas podem, ao compreenderem em comum a secularização da sociedade como um processo de aprendizado complementar, levar a sério suas contribuições para temas controversos na esfera pública (HABERMAS, 2007, p. 126).

É importante lembrar que, como salienta Habermas, as religiões representam “doutrinas compreensivas” e “imagens do mundo” em sua totalidade. Nesse sentido, elas devem renunciar a qualquer pretensão de validade absoluta ou de monopólio em relação aos estilos de vida em comparação com outros modelos (HABERMAS, 2007, p. 127).

O papel de um membro dessas comunidades difere do papel de um cidadão na sociedade, e essa diferenciação de modos de pertencimento não pode se limitar apenas a uma adaptação superficial, desprovida de pretensões cognitivas, do *ethos* religioso às leis impostas pela sociedade secular. Em vez disso, a ordem jurídica universalista e a moral igualitária da sociedade precisam ser integradas ou incorporadas a partir de dentro do *ethos* da comunidade (HABERMAS, 2007, p. 127).

Como Estrada destaca, especialmente nas tradições religiosas ocidentais, Habermas argumenta que as religiões incorporam uma ética humanística que se traduz em importantes funções sociais de ajuda humanitária, desempenhando um papel fundamental na garantia dos direitos sociais. Essas religiões têm a responsabilidade de promover a justiça por meio de suas ações e de fomentar a solidariedade entre os seres humanos (ESTRADA, 2004, p. 25).

Além disso, conforme ressaltado por Estrada, para Habermas, as religiões desempenham importantes funções sociais de assistência que frequentemente suprimem as carências das pessoas necessitadas, funcionando como agentes de apoio social que complementam as políticas governamentais. Isso se manifesta em várias atividades, como o apoio a imigrantes, o fomento e auxílio a países em desenvolvimento, a participação ativa na defesa das pessoas marginalizadas e em diversas outras ações (ESTRADA, 2007, p. 26).

Assim, as religiões continuam a responder às demandas sociais que prejudicam o progresso da sociedade. Sua contribuição na esfera pública, em prol dos direitos humanos e da justiça, as transforma em autênticas instituições de solidariedade (ESTRADA, 2007, p. 26).

Habermas aponta que as religiões trazem em sua linguagem simbólica conteúdos semânticos que ainda inspiram a cultura e a sociedade. Desta forma, elas ainda exercem uma força argumentativa na esfera pública, mesmo em uma sociedade que figura como secularizada. A presença das religiões no meio político e democrático, quando buscam uma discursividade acessível a todos os atores sociais, pode contribuir significativamente para as questões relacionadas à vida (HABERMAS, 2013, p. 23-24).

Assim, Habermas aponta que a tradição oral ou escrita preservada nas religiões possui intuições sobre o dever moral e questões fundamentais da existência humana, indicando caminhos de transformação de vida que impactam positivamente a atitude do crente na sociedade. Por esse motivo, como salienta o filósofo:

É possível supor que na vida das comunidades ou nas comunidades religiosas que evitam o dogmatismo rígido e a coação das consciências se mantenha intacto algo que já se perdeu alhures e que não pode ser restaurado apenas pelo saber profissional de especialistas – refiro-me a possibilidades de expressão suficientemente diferenciadas e a sensibilidades para uma vida fracassada, para patologias sociais, para o fracasso de projetos de vida individuais e para a deformação de contextos vitais. (HEBERMAS, 2007, p. 125)

Desta forma, faz parte da convicção do cidadão que professa uma fé pautar sua conduta na sociedade e no exercício da política a partir dos princípios éticos presentes na sua tradição religiosa. Portanto, há um esforço por parte do cidadão religioso em viver princípios de justiça e moral através dos exemplos fornecidos por sua religião, nos preceitos sociais e na doutrina moral presente em seus escritos sagrados, os quais se refletem direta ou indiretamente na esfera pública (HABERMAS, 2007, p. 144).

Uma observação importante feita por Habermas, como elemento crítico a uma má atuação das religiões na esfera pública é que persistem elementos que de certa forma limitam as pretensões e a atuação das religiões. Uma dessas limitações refere-se ao fundamentalismo religioso, que muitas vezes se fecha para o diálogo e, em casos extremos, promove violência contra as instituições seculares. Além disso, as religiões, com sua moral substancial, própria de suas origens, podem assumir um papel conservador e intransigente como reguladoras de comportamentos morais, o que as coloca em conflito com a estrutura social contemporânea com sua diversidade (HABERMAS, 2007, p. 130).

De acordo com Estrada (2007, p. 157), Habermas sustenta em sua reflexão que as religiões possuem um potencial inspirador, desde que busquem uma abordagem de diálogo fundamentada e esclarecedora dos conteúdos religiosos. Existem elementos essenciais de

diversas religiões que desempenham um papel fundamental na sociedade. Nessa perspectiva habermasiana, as religiões na cultura ocidental têm contribuído e continuam a contribuir para o desenvolvimento e domínio das áreas tecnológicas e científicas como é notável ao longo da história.

As religiões têm em sua estrutura dois aspectos particulares: uma reserva doutrinária que aborda aspectos sobre o mundo que ultrapassam o conhecimento argumentativo e um conteúdo simbólico-semântico inspirador que transcende a linguagem científica. Essa dupla referência no campo cognitivo e moral serve como uma instância de referência e busca de respostas para questões próprias da existência humana que vão além da técnica e do saber filosófico. Mas não devem ser colocadas como barreiras no espaço público (ESTRADA, 2007, p. 157-158).

O mesmo autor afirma que Habermas também reconhece que as religiões possuem um valioso patrimônio humanístico e uma base cultural inestimável para o Ocidente. Além disso, embora Habermas possivelmente tenha dado mais visibilidade a essa ideia tardiamente, existem elementos do campo expressivo da estética que foram promovidos pelas religiões no mundo ocidental e que mantêm sua relevância até os dias atuais seja na expressão artística, música, entre outras (ESTRADA, 2007, p. 158-159).

A partir de uma compreensão de sociedade que inclua as vozes dos crentes e não crentes, exige-se uma reconsideração do lugar das religiões na esfera pública. As diversas constelações de religiões que compõem a abóboda da humanidade não se apresentam como uma oposição à racionalidade discursiva, mas sim como a exigência de que essas convicções possam ser comunicadas e justificadas além de sua validade pessoal e restritiva a um grupo.

Portanto, na perspectiva habermasiana, as diversas visões de mundo presentes nas religiões podem ocupar seu lugar na esfera pública ao abrir-se para a perspectiva da racionalidade comunicativa, o que implicaria uma mudança de foco. Deste modo, substituindo o papel tradicionalmente fundador e de primeira pessoa por uma hermenêutica coletiva que abre significado e que se oferece como chave de interpretação da realidade, desempenhando o papel de tradução coletiva da realidade e do exercício da aprendizagem mútua (HABERMAS, 2007, p. 138-139).

CONCLUSÃO

A partir de uma visão geral, pode-se compreender que as religiões são públicas, uma vez que buscam transmitir sua tradição e valores éticos não apenas para seus membros, mas também para a sociedade na qual estão inseridas. Por muito tempo, foram as únicas vozes que ditavam os destinos morais e sociais; no entanto, com o advento de novas estruturas sociais, perderam esse espaço.

Nos últimos tempos, algumas expressões religiosas têm buscado uma coexistência e reconciliação com as múltiplas vozes que compõem o cenário atual, mesmo diante de vozes

divergentes que advogam por um fundamentalismo religioso ou que procuram relegar as religiões ao âmbito subjetivo. Isso se apresenta como um desafio, uma vez que a hegemonia de sua voz não possui a mesma intensidade do passado.

Neste breve trabalho, buscamos destacar que cabe às religiões assumirem seu papel de intérprete e abrir-se ao diálogo com as diversas vozes, sem perder sua fundação cultural enraizada na atual cultura ocidental. Além disso, é responsabilidade da sociedade em geral compreender o lugar social e histórico da religião.

Para uma compreensão mais aprofundada deste trabalho, futuramente, na continuação desta pesquisa, torna-se necessário esclarecer melhor a tensão entre as tradições religiosas e sua tradução no espaço público, sem que a sociedade e as religiões percam suas identidades secular e religiosa, respectivamente. Além disso, é crucial explicitar ainda mais a compreensão da linguagem implícita da religião que continua presente e foi incorporada no vocabulário da sociedade pós-secular.

REFERÊNCIAS

CASTORINA, Franco. *Entre fe y saber: Habermas y el problema de la religión en una época postsecular*. Temas debates (En línea). 2020, n.39, pp.61-79. DOI: ISSN 1853-984X. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1853-984X2020000100003. Acesso em: 07 ago 2022.

ESTRADA, Juan Antonio. *Por uma ética sin teología*. Habermas como filósofo da religión. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

ESTRADA, Juan Antonio. Tradiciones religiosas y ética discursiva. In: FERNANDEZ, Domingos Blanco; TAPIAS, José A. Perez; RUEDA, Luis Sáez (Ed.). *Discurso y realidad*. En debate con K-O Apel. Madrid: Editorial Trota, 1994. p. 177-207.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Estudos de teoria política. São Paulo, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo: sobre a crítica a razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2016. v.2.

HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. *Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico*. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018.

Nilismo e política: Uma reflexão sobre o impacto do nilismo sobre a dimensão política da ação humana

Luciano Coutinho Paulino¹

Resumo: O artigo, dividido em duas partes, busca construir um elo entre a crise política contemporânea e o fenômeno caracterizado como nilismo. No primeiro momento, trataremos da identificação de uma crise de confiança pessoal nas instituições políticas tradicionais, mediante a degeneração dos valores morais, tendo o nilismo como pano de fundo. Em seguida, abordaremos a tese de Carl Schmitt e concluiremos analisando a hipótese levantada por ele, que reconhece que desde o último século o agir político humano foi sensibilizado por uma tentativa de responder ao nilismo e à consequente deterioração dos valores tradicionais do ocidente, mediante um processo de secularização.

Palavras-chave: Nilismo. Filosofia Política. Carl Schmitt. Secularização. Crise de valores.

Abstract: The article, divided into two parts, seeks to build a link between the contemporary political crisis and the phenomenon characterized as nihilism. At first, we will deal with the identification of a crisis of personal trust in traditional political institutions, through the degeneration of moral values, with nihilism as a backdrop. We will then discuss Carl Schmitt's thesis and conclude by analysing the hypothesis he put forward, which recognizes that since the last century human political action has been sensitized by an attempt to respond to nihilism and the consequent deterioration of traditional Western values, through a process of secularization.

Keywords: Nihilism. Political Philosophy. Carl Schmitt. Secularization. Crisis of values.

Introdução

‘Não sei para onde vou; sou todo aquele que não sabe para onde vai’
– suspira o homem moderno... Dessa modernidade estávamos doentes –da paz viciada, do compromisso covarde, de todo desasseio do moderno Sim e Não
(NIETZSCHE, 2007, p. 10).

Nos últimos anos, em grande parte dos países ocidentais², fala-se muito sobre crise. Em muitos setores da cultura há crise, mas, aparentemente, na política a crise tende a ser hipertrofiada e escancarada. A palavra “crise” no dicionário Michaelis, remete, na medicina,

1 Aluno do bacharelado em filosofia na FAJE, com bolsa de PIBIC do CNPq, no quadro do projeto de pesquisa “Nilismo e experiência religiosa”, sob orientação do Prof. Dr. Marco Heleno Barreto. E-mail: luciano_paulino22@hotmail.com

2 O termo ocidental usado neste texto denota os países nos quais a tradição judaico-cristã é o principal traço cultural, moral e ético.

ao “Momento que define a evolução de uma doença (para melhor ou para pior)” (HOUAISS, 2009, p. 573). Outro sentido da mesma palavra, dessa vez muito bem aplicável ao âmbito político, diz respeito ao “estado de incerteza, vacilação ou declínio, episódio desgastante, complicado; situação de tensão, disputa, conflito” (HOUAISS, 2009, p. 573).

Em meio a um debate complicado, polêmico e tenso, é ainda trivial notar que nos últimos períodos eleitorais ao redor do mundo, especificamente no Brasil, Estados Unidos e União Europeia, as campanhas mais bem colocadas dos partidos políticos apontaram para a crise de valores morais como elemento causal da crise de confiança nas instituições políticas. Somando a isso, aparecem também estatísticas de pesquisa com a população brasileira que dão visibilidade à insatisfação crescente e à falta de confiança da grande maioria das pessoas nos órgãos de Estado responsáveis pelo governo das instituições públicas que compõem o tecido social (RUSSO, G. A.; AZZI, R. G.; FAVERI, C; 2018, p. 367-8).

Como e quando aparece, então essa crise política? Em que medida ela expõe um problema de debilidade na confiança das pessoas para com as instituições? A hipótese levantada nesse texto, mediante o pensamento de Carl Schmitt, convoca, além dele, outros autores para lidar com essa pergunta. A resposta ainda aponta o niilismo como um acontecimento decisivo para o surgimento e estabelecimento de algo além de uma simples crise, mas um verdadeiro combate no âmbito político, que envolve tanto os valores morais, quanto a justificação teórica do Estado moderno. Ressalte-se que a temática do niilismo é fundamental para compreender a noção *schmittiana* de secularização e de como ela afeta o exercício do poder político na atualidade. No movimento de recrutar outros autores para se pensar a noção de niilismo, algumas figuras ocupam certo espaço: Nietzsche é referência obrigatória, mas também aparecem Jacobi, Dostoiévski e Tourgueniev.

O conceito de “política” operado no texto terá como base a qualificação admitida por Schmitt, que é aquele relacionado à teoria do Estado de Direito³. O que queremos dizer com o termo “valores” é a forma plural do termo “valor” entendido “como fundamento das concepções do mundo e da vida” (MORA, 2001 p. 2971) que uma ou mais pessoas usam como critério para agir moralmente. Valor tem uma íntima conexão com a moralidade, visto que os valores estão contidos dentro de um sistema moral.

Consequentemente, o movimento inicial aponta para a necessidade de reconstituir a história do niilismo, como acontecimento decisivo para a compreensão do momento atual da crise de valores, para então observar em que medida ele afeta a confiança civil nas instituições políticas que compõem o Estado de direito. Esse quadro permite admitir que não existem respostas fáceis ou definitivas para o problema levantado, mas que surgem respostas possíveis. Uma abordagem crítica do contexto descrito acima requer a devida cautela para com o objeto de análise, e uma boa dose de precisão conceitual para buscar respostas às perguntas que surgem no campo da filosofia.

3 “O conceito de Estado pressupõe o conceito do político” (SCHMITT, 206b, p. 19).

1 O NIILISMO COMO FENÔMENO: A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DE UM CONCEITO

Reconstruir o percurso histórico de um dos temas mais complicados e polissêmicos da filosofia é uma tarefa árdua e difícil. Na intenção de evitar o máximo possível de equívocos e imprecisões, o primeiro passo é elucidar a origem etimológica da palavra, que deriva do termo em latim *nihil*, que quer dizer “nada” em português. Niilismo é “o pensamento obcecado pelo nada” (VOLPI, 1999, p. 9). Nota-se de antemão, que apesar de o termo “nada” ser a base semântica para a conceituação de “niilismo”, as palavras “nada” e “niilismo” apresentam significados distintos. A palavra “nada”, segundo o dicionário, seja funcionando como advérbio, como pronome indefinido, ou como substantivo masculino, por definição significa “algo que não é” (HOUAISS, 2009, p. 1339). Ora, “nada” é um signo linguístico que anuncia um limite conceitual, algo ainda a ser conhecido ou algo inexistente. Na história da filosofia, esse termo pode significar representação do “não ser” (MORA, 2001, p. 2035). Utilizaremos esse termo, portanto, em dois sentidos: como um limite conceitual, como ausência; e como a negação da existência ou do ser de alguma coisa. Veremos ainda como ele se relaciona com o niilismo, uma vez que, no contexto da etimologia, ambos os termos estão intimamente conectados, e apesar disso não remetem à mesma coisa.

1.1 NIILISMO NA LITERATURA E NA CULTURA POPULAR

O niilista que aparece como personagem no imaginário literário russo oitocentista seria uma ameaça ao sistema cultural vigente na então Rússia czarista, retratada em meados do século XIX. É a partir daí que Tourgueniev faz uso da palavra “niilista” no romance *Pais e filhos*, ao caracterizar o protagonista do romance, o jovem Bazarov, encarnando uma perspectiva de contestação de valores até então inquestionáveis. No entanto, a impressão é que o adjetivo “niilista” evolui em um contexto meramente casuístico, diante da interpretação da obra de Tourgueniev, como representação de um contestar o *status quo* culturalmente vigente. Bazarov é posto como contestador da ordem e dos costumes. Na transcrição do romance: “O niilista é a pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio sem prova, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito” (TURGUENIEV, 2011, p. 48). Convém ressaltar, apesar de tudo, a grande contribuição de Tourgueniev para a popularização do termo: niilista significaria um membro de um grupo rebelde que não crê em nada. Esse contexto de interpretação social foi ampliado em outras lugares do mundo, sobretudo para explicar a crise dos valores e das instituições tradicionais.

Na herança literária de Tourgueniev, Dostoiévski observa a contestação de valores com genialidade literária e o relaciona com o caminho para o ateísmo. Ele experimenta o niilismo como fruto das dinâmicas que pulsam no interior do ser humano, que revelam instintos de negação e de afirmação de valores. Essa dinâmica de negação e afirmação é, de algum modo, expressão da enorme descrença e dúvida que pairava sobre a realidade social do autor, sintomas de uma crise. A maior ilustração do niilismo nas obras de Dostoiévski está em

Ivan Karamazov, para quem ““não existe imortalidade da alma, então não existe tampouco a virtude, logo tudo é permitido”” (DOSTOIÉVSKI, 2012, p.127). Ivan expõe uma argumentação lógica que revela a ilusão do poder de vinculação social dos valores entendidos até então como pilares de sustentação do mundo: Deus, Verdade, Bem, Virtude e Imortalidade da alma. Vemos que esse pensamento de Dostoiévski está presente em sua vasta obra literária; todavia, ele rejeita e rechaça os aspectos ateístas e anarquistas no niilismo, em nome de uma compreensão dos valores do mundo homologada no evangelho cristão. Isso é nítido no irmão de Ivan, Alexei, e no desenlace final na obra “Irmãos Karamazov”.

1.2 O CAMINHO FILOSÓFICO DO NIILISMO

No âmbito mais propriamente filosófico da reconstrução histórica do niilismo, é bastante pertinente citar aqui o início do verbete que se encontra no dicionário de filosofia de Ferrater Mora:

Niilismo: Um dos primeiros filósofos, se não o primeiro, a usar o termo “niilismo” foi William Hamilton. No tomo 1 de suas *Lectures on Metaphysics*, Hamilton considerou que o niilismo (de *nihil*, ‘nada’) é a negação da realidade substancial. Segundo Hamilton, Hume era um niilista; quando se nega que haja uma realidade substancial, ou que haja em realidade - ou “na realidade” - substâncias, só cabe sustentar que se conhecem fenômenos. Desse ponto de vista, o niilismo é idêntico ao fenomenismo. O niilismo de que falava Hamilton cedo recebeu o nome de “niilismo epistemológico”, distinto de outros tipos de niilismo, como o niilismo moral (a negação de que existam princípios morais válidos) e o niilismo metafísico (a pura e simples negação da “realidade”). Mas muitas vezes se equipararam o niilismo epistemológico e o metafísico (MORA, 2001, p. 2095).

Esse verbete ilustra a complexidade e abrangência do conceito em questão ao longo da história do pensamento. O niilismo sempre foi um problema desde que foi tematizado em praticamente todos os lugares da Europa revolucionária ou iluminista. O caso de Hamilton e Hume está localizado na Escócia fortemente influenciada pela tradição empirista da filosofia. O que se pretende aqui é demonstrar que um dos maiores problemas da reflexão filosófica – o niilismo – está intimamente relacionado à crise dos valores morais. É isso que farão os autores alemães do século XVIII e XIX. Merecem destaque Friedrich Heinrich Jacobi e Friedrich Wilhelm Nietzsche, justamente por conta da relação que ambos fizeram, cada qual de modo singular, a respeito de uma profunda conexão entre o niilismo e a crise dos valores morais no âmbito público e privado das relações humanas. Diante disso, é pertinente analisar em que medida essa relação entre crises afeta o agir político e as intuições governamentais que administram a convivência social.

Jacobi, em sua obra *Carta a Fichte*, apresenta uma conceituação filosófica do termo, talvez a primeira registrada no campo da filosofia especulativa, e a partir de uma análise crítica da especulação idealista, acusa um viés niilista no idealismo.

Uma crença completamente artificial em Deus – que é a que Fichte instaura – é, ao mesmo tempo, uma crença impossível; pois ela, enquanto pretende ser meramente artificial – ou meramente científica, ou especulativa pura – elimina a crença natural e, por fim, suprime-se a si mesma enquanto crença e, por conseguinte, suprime com ela todo o teísmo (JACOBI, 1996, p. 483).

Ele elabora uma crítica que se instala no movimento da filosofia idealista de deslocar a própria metafísica e as ideias de Deus, verdade, e beleza no ideal absoluto. O niilismo aqui conceituado seria o esvaziamento consequente desse deslocamento, sobretudo da ideia de Deus, para nada mais que uma ideia e não, uma substância com poder de iniciar uma relação de causa e efeito.

“O que é o bem? não tenho resposta se Deus não existe” (JACOBI, 1996, p. 501). Na esteira dessa interpretação, sem um fundamento teológico, uma concepção de mundo não teria sentido existencial e, sem finalidade, sem um porquê nem para quê, mais cedo ou mais tarde esmoreceria. E levaria junto todo o conjunto de valores que criou. Deus nesse caso representaria não somente a religião, mas a finalidade, o *telos* da existência humana ancorada nos valores. “Verdadeiramente meu querido Fichte, não devo chatear-me se você, ou quem quer que seja, chama de quimera aquilo que eu oponho a esse idealismo que eu censuro como niilismo” (JACOBI, 1996, p. 501).

1.3 O NIILISMO SEGUNDO NIETZSCHE

Nietzsche foi provavelmente o autor mais famoso a tratar do niilismo. Convém ressaltar, no entanto, que associá-lo a esse tema requer a devida contextualização na moldura de alguém que buscou ancorar seu pensamento crítico no método genealógico para, desconstruindo as prévias imagens de homem e mundo de seu tempo, elaborar a sua própria. Deste modo, entender o pressuposto de sua antropologia é fundamental para compreender o que ele quis dizer. Ao rejeitar as narrativas teológicas sobre a origem do universo, ele caminha a partir de uma descrição psicofisiológica do ser humano, do homem trágico lançado ao mundo e obrigado a lutar pela sua sobrevivência, assim como todas as espécies de animais.

O fragmento póstumo “O niilismo europeu”⁴ apresenta o núcleo teórico do pensamento de Nietzsche, sobretudo quanto ao processo de falência de valores e de crise civilizacional que ele observa no ocidente. Ressalte-se que o ocidente de Nietzsche é a Europa do século

4 “Der europäische nihilismus”, texto datado pelo próprio Nietzsche, de 10 de junho de 1887, e que faz parte dos fragmentos póstumos. A tradução foi realizada em 1986-87 pelo grupo de estudos de alemão filosófico, a funcionar no Goethe-Institut de Lisboa, sob a orientação e direção da professora Dr. Helga Hook Quadrado (Cf. NABAIS, 2008, p. 39-45).

XIX, com suas complexidades e contraditoriedades no âmbito político e filosófico. Traços desse momento são o romantismo estético, o positivismo nas ciências humanas, o pessimismo filosófico e movimentos sociais em toda Europa. Esses sintomas anunciam a necessidade da busca por uma profunda renovação estética, epistemológica, moral e política no ocidente. Subjacente a essa gama de fatores, existe algo que desempenha uma função causal desses sintomas? Nietzsche tipifica o niilismo como acontecimento terminal na civilização ocidental e o posiciona em um lugar crítico para o próprio desenvolvimento da cultura.

Nesse texto, o filósofo alemão sugere que o movimento decisivo do ocidente foi o estabelecimento da moral e de sua lógica articulada por meio de valores e virtudes, a *areté* grega. Além disso ele acusa a metafísica, sobretudo aquela orientada à transcendência, de operar como mecanismo de legitimação da moralidade e apresentá-la erroneamente como revelada ao ser humano, quando originalmente a moral seria uma criação do ser humano. De modo mais específico, ele investiga a relação entre a moral socrática que articula virtude, conhecimento e felicidade com a religião cristã que aproveita esse arcabouço para a construção de seu próprio sistema de valores morais.

O autor começa o texto questionando “quais as vantagens que oferecia a hipótese moral cristã?” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 39). Diante dessa pergunta, é descortinada uma cena desesperadora: “Ela (a moral) conferiu ao homem valor absoluto, por oposição à sua pequenez contingência no fluxo do vir-a-ser e do deixar-se-ser [...] o mal aparecia cheio de sentido” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 39).

Ao responder, então à pergunta inicial, Nietzsche desvenda um componente psicológico como elemento decisivo para a genealogia da moral no ocidente: o homem buscava proteção e sentido diante dos perigos e do absurdo devir da existência. O que se segue é a percepção de que a moral cumpriu bem essa função e, no entanto, quando a história mostrou que o ser humano estava refém de uma característica dessa moral que uniu a felicidade à lógica da razão demonstrativa, viu-se refém dos seus próprios conceitos, ou melhor dizendo, valores. O principal deles é a noção de veracidade, que viria a ser o valor “verdade”. Nietzsche afirma: “entre as forças que a moral desenvolveu, existia a veracidade: esta volta-se contra a moral, descobre a sua teleologia, a sua contemplação interessada” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 40). Ele continua afirmando que a moral e os valores por ela sustentados não estão no escopo do *a priori*, como ela mesma sempre acreditou, mas surgiram como uma necessidade afirmativa do próprio homem, uma atitude da vontade de poder.

O autor percebe que o poder alcançado pelo homem permite-lhe considerar que “Deus é uma hipótese demasiado extrema” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 40) e relacionada diretamente “com a intensa potenciação do valor do homem” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 40). Ora, no esquema dialético negativo, “posições extremas não são substituídas por posições moderadas, mas proposições de novos extremos, embora, inversas” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 41). Substituir uma moral transcendente por uma outra, seja idealista ou materialista, não resolveria o problema e, pior, o tornaria mais grave. “O niilismo aparece

agora não porque o desprazer pela existência seja maior do que anteriormente, mas porque o homem se tornou desconfiado em geral, quanto a um “sentido” do mal, ou mesmo na existência” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 41). O mal também seria um valor, mas criado como contrário de bem, seria o critério de algo a ser evitado e combatido. Mostra-se uma forte linha gnosiológica no diagnóstico de Nietzsche e é chamada assim porque tem íntima relação com o conhecimento, com a lógica racional que vinculou saber à felicidade como pressuposto da autorrealização do ser humano. Foi o domínio desse modelo que provocou uma grande crise, a crise de sentido dos valores morais da civilização ocidental, tanto os ancorados na transcendência, quando na imanência.

Quando o filósofo alemão questiona a função dos valores, as forças que os engendram, partindo de uma avaliação meramente instrumental, cobra um resultado: se a realidade tivesse um fim, já deveria ter sido alcançado. E o próprio *telos* desses valores deveria garantir o fortalecimento do otimismo e da força, do poder do homem diante da vida. Mas não é o que acontece. Tanto a interpretação moral cristã quanto a interpretação técnica do mundo, não salvam a existência do sem sentido, do “nada” nadificante. E ainda pior, produzem circunstâncias contrárias à autoafirmação do homem, enfraquecem sua vontade de poder.

Não serão todos os ‘valores’ engodos com os quais a comédia se vai arrastando, mas sem de modo algum se aproximar de um desfecho? [...] pensemos esse pensamento na sua forma mais terrível: a existência, tal como é, sem sentido, nem objetivo, e inelutavelmente retornando, sem um *finale* no nada: “o eterno retorno” (NIETZSCHE *apud* NABAIS, 2008, p. 41).

O que Nietzsche estabelece no final do texto são, nas palavras de Nuno Nabais, estudioso do autor alemão, “momentos de uma lógica imanente à própria condição da cultura europeia [...] que aparecem como ‘programa político’ de Nietzsche, o seu combate para uma nova hierarquia de forças” (NABAIS, 2008, p. 51). Lógica que perpassa drasticamente por niilismo e demais temas centrais de seu pensamento: vontade de poder, eterno retorno e transvaloração de valores no advento do super-homem.

Seja a moral como modo de afirmação da vida, seja a moral como forma de afirmação dos fracos contra os fortes, o que é surpreendente em Nietzsche é verificar que para ele o niilismo se apresenta como condição intrínseca à existência do ser humano. Ele admite que o melhor instrumental possível para lidar com a tragédia do niilismo é abordá-lo na sua própria fonte e genealogia: a moral e sua lógica de legitimação metafísica, essa última que também busca ser uma teoria estável acerca do mundo. Lidar com isso é o passo decisivo para a sobrevivência e autorrealização do homem no presente e no futuro, onde os valores culturais sofrem uma transformação no seu papel social e na sua interpretação. Ao fazer uma leitura nietzschiana do niilismo, percebe-se que não é uma opção voltar-se contra esse fenômeno, mas buscar uma visão heurística do processo. “A revolta é consequência da dialética do próprio conhecimento, ou melhor, da dimensão da veracidade que toda ficção contém

como projeto de verdade [...] A falência da moral estaria, assim, inscrita na sua própria lógica originária, no antagonismo verdade/vida” (NABAIS, 2008, p. 57).

Que homens se revelarão então, como os mais fortes? Os mais comedidos, aqueles que não tem necessidade de artigos de fé extremos, aqueles que não apenas admitem, mas até amam uma boa parte do acaso de sem-sentido, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa redução do seu valor sem com isso se tornar pequenos e fracos: os mais ricos em saúde, que estão à altura de enfrentar a maior parte dos infortúnios – homens que estão seguros do seu poder, e que representam a força alcançada pelo homem com um orgulho consciente (NIETZSCHE apud NABAIS, 2008, p. 45).

Nietzsche é ainda hoje o principal autor associado ao tema do niilismo, e ainda outros pensadores discutiram sobre o assunto. Sendo assim, é essa a compreensão de niilismo que basta até aqui: niilismo é um fenômeno que pode significar tanto um instrumento de deilação no âmbito social e político quanto uma operação filosófica do pensamento humano. Concluímos que, nas duas acepções da palavra niilismo, é possível observar um denominador comum, seja para autores russos, ingleses ou alemães: os valores estão em crise.

2 NIILISMO, CRISE, EXCEÇÃO E O PENSAMENTO DE CARL SCHMITT

Mensurar o tamanho da crise em que o mundo ocidental judaico-cristão se viu no início do século XX foi provavelmente a maior empreitada de intelectuais de diversas áreas. É nesse contexto que aparece o jurista alemão Carl Schmitt. No conjunto da sua obra, não deixa de ser menos polêmico e menos combatido que Nietzsche, porém ele se posiciona no extremo oposto do pensamento desse último, sendo classificado até mesmo como um reacionário adepto da contrarrevolução. Para compreensão adequada de seu pensamento é necessário considerar alguns dados de sua biografia que impactaram seu conteúdo e a recepção de seus textos⁵. Schmitt era católico fervoroso e jurista de grande envergadura na Alemanha do terceiro Reich. Por conta disso, seus intérpretes o localizam em uma interface entre teologia, jurisprudência e filosofia. É certo afirmar que seus pensamentos contribuíram bastante para o desenvolvimento das ciências jurídicas contemporâneas, principalmente para a teoria geral do Estado, porque pensa meios para a sobrevivência do Estado de Direito como uma instituição necessária para a vida humana dada na coletividade.

Ele defendeu a figura de um Estado forte, homogêneo em seus valores morais, centralizado na figura de um único governante, responsável por exercer o poder político em momentos em que a lei não puder ser aplicada. Responder à pergunta sobre “quem” decide é mais importante do que definir “como” se decide, porque as decisões políticas fundamentais são incapazes de serem ancoradas em um sistema de normas ditadas pela razão pura

5 Para uma melhor compreensão da vida e obra de Schmitt, Cf: DIAS ALVES e ANDRADE CATTONI, 2013, p. 225-276.

e são em essência frutos de uma decisão pessoal ou comunitária. Schmitt é o teórico do estado de exceção e desenvolve seu pensamento a partir daí, para logo depois identificar o soberano que exercerá o poder político mediante a contraposição amigo e inimigo. Porém, para ele, o estado de exceção se configura justamente no aparecimento daquilo que, à luz do que foi exposto na primeira parte do artigo, são sintomas do niilismo, que ele hierarquiza da seguinte forma: primeiro a secularização, depois a imanência como chave hermenêutica do mundo moderno. Esses elementos caracterizam o progressivo processo de esvaziamento da teologia cristã observado na idade moderna e a consequente imanentização do substrato “Deus”, como as principais causas do desmoronamento do edifício moral ocidental. Franco Volpi afirma que “sua obra desenvolve, dentro da filosofia política, uma lúcida investigação do niilismo moderno e contemporâneo e dos processos de secularização e neutralização que o provocaram” (VOLPI, 1999, pág. 107).

2.1 O CONCEITO DO POLÍTICO E A TEOLOGIA POLÍTICA

Caracterizar uma crise no âmbito político pressupõe uma observação acerca do que qualifica e dá forma a essa esfera do agir humano. As bases, os fundamentos de ação e de qualificação do político são ditos a partir de valores, que podem ser facilmente traduzidos por critérios de distinção acerca do que faz parte da esfera política e do que não faz. Schmitt nega que tudo seja política, mas diz que a política toma decisões sobre tudo. Isso se dá mediante um critério fundamental nas relações humanas que ele transpõe às agremiações de Estado: amizade e inimizade. No contexto de sua obra, ele trabalha com a substantivação do termo “política” como esfera de ação humana e qualifica como “O político”, vinculando a existência desse à do Estado de direito, já que “O conceito de Estado pressupõe o conceito do político” (SCHMITT, 2006b, p. 19).

O político, então, é um poder de ação exercido pelo Estado mediante um perene antagonismo experimentado na dualidade amigo-inimigo. É o Estado quem os distingue: “A diferenciação especificamente política, à qual podem ser relacionadas as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre amigo e inimigo, fornecendo uma definição conceitual no sentido de um critério” (SCHMITT, 2006b, p. 27). Disso decorre que a esfera política “não caracteriza nenhum domínio próprio, e sim tão-somente o *grau de intensidade* de uma associação ou dissociação de pessoas” (SCHMITT, 2006b, p.40). O modo como as relações políticas se configuram é, entretanto, diversificado e homologado na sobredita relação antagônica. “Se as forças antagônicas econômicas, culturais ou religiosas forem tão fortes a ponto de definirem, por si mesmas, a decisão sobre o caso crítico, elas terão se convertido na nova substância da unidade política” (SCHMITT, 2002a, p.41). De modo geral, Schmitt entende que a dimensão mais importante da política é o *krathos* (poder, em grego), justamente porque ele indica a direção e a finalidade do *ethos*.

2.2 A CRISE POLÍTICA E A RESPOSTA DE SCHMITT

Vendo que o político é o exercício do poder nas instituições de Estado, cabe agora refletir sobre de que modo o autor observa que a gênese do Estado moderno é o processo de secularização do ocidente. É justamente o conceito de secularização da teologia política que aproxima dessa análise o que caracterizamos acima como niilismo e o homologa à corrente crise de confiança da população nas instituições de governo. É a partir dos valores que uma certa agremiação social tem para orientar-se que o Estado pode distinguir amigos de inimigos e então agir politicamente. No prefácio da Teologia política, Schmitt afirma:

Sem o conceito de secularização, não é possível o entendimento dos últimos séculos de nossa história. Evidentemente, na teologia protestante, coloca-se uma outra doutrina pretensamente apolítica de Deus, da mesma forma, como “algo bem diferente”, assim como são o Estado e a política “algo bem diferente” para o liberalismo político que dela faz parte. Entrementes, reconhecemos o âmbito político e a completude, e também sabemos, por conseguinte, que a decisão sobre algo ser apolítico sempre indica uma decisão política, independente de quem a tome e com que motivos probatórios ela é revestida (SCHMITT, 2006a, p. 3-4).

Schmitt já aponta no prefácio de sua obra o problema que deseja tratar. Basicamente, trata-se dos efeitos da secularização no âmbito político, isto é, de um esvaziamento da teologia como forma de justificação do agir político humano. O elemento central para entender de onde vem o poder político do Estado é o conceito de soberania. A definição que ele apresenta de soberania é “o poder supremo não derivado, e juridicamente independente” (SCHMITT, 2006b, p. 18). No escopo jurídico, o Estado reclama soberania sobre uma determinada terra e representa os interesses de um determinado povo. Schmitt afirma que dentro da estrutura do Estado, “O soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006b, p. 7), e ainda posiciona essa definição no limite dos conceitos de soberania e de Estado. Ora, ao se perguntar pelo sujeito da soberania, ele argumenta: “em geral não se discute sobre um conceito em si, pelo menos na história da soberania. Discute-se sobre a aplicação concreta, isto é, discute-se sobre quem decide no caso de conflito, e em que consiste o interesse público ou estatal” (SCHMITT, 2006a, p. 8). Por discutir aplicação concreta, ele também é considerado um realista no âmbito político e jurídico. Significa dizer que Schmitt quer se importar com o que acontece, e não com o que deveria acontecer. Quer descrever as regras do jogo, mais do que as prescrever.

O autor se posiciona como um decisionista, justamente na posição oposta ao normativismo, e examina os problemas últimos da jurisprudência estatal como parte de uma reflexão estritamente filosófica. “Todavia se o estado de exceção extremo realmente pode ser eliminado do mundo ou não, não é uma pergunta jurídica. A confiança e a esperança de que ele poderia ser eliminado depende de convicções filosóficas, especialmente, histórico-filosóficas ou metafísicas” (SCHMITT, 2006a, p. 9).

Nesse sentido, responder à pergunta sobre quem decide no Estado é indagar o sujeito da soberania. Em todo caso, a conclusão será sempre a de que uma norma é fruto de uma decisão, observável até mesmo no estado de exceção, e principalmente nele. “Sendo o estado de exceção algo diferente da anarquia e do caos, subsiste em sentido jurídico uma ordem, mesmo que não uma ordem jurídica” (SCHMITT, 2006a, Pág. 13). Sua concepção de exceção é metafísica e prática e, em certo sentido, é imanente ao próprio ordenamento jurídico. Por definição, nenhum ordenamento pode prever a exceção ou, melhor dizendo, o conteúdo da exceção. Ele é sempre dado *a posteriori*, uma vez que depende de circunstâncias concretas para ser executado.

Ora, Schmitt concebe uma verdadeira genealogia do direito que ele chama natural, e aplicando os conceitos de Estado, soberano, ordem jurídica e exceção tem-se o esquema jurídico tradicional interpretado segundo parâmetros modernos que, para o autor, é o seguinte: um soberano, que governa em nome do povo, com a benção de Deus, de onde emana o poder político, bem como todos os outros poderes. Essa concepção tem muitos precedentes na história do direito e da política. A escola realista, da qual foram grandes expoentes Maquiavel, Hobbes e até mesmo Hegel, aderem à essência desse pensamento. É necessário distinguir, porém, o realismo de Schmitt. É o que faz Carlo Galli, estudioso do pensador alemão:

Para Schmitt, ao contrário de Hobbes, o esvaziamento moderno da religião, sua persistência como um esquema transcendental da ordem política, não dá origem a uma ordem racional tendencialmente estável [...] é realista porque tenta pensar a realidade sem sobrepor filtros universalistas sobre ela, porque tenta captar a contingência, a concretude. E assim está longe dos “realistas” como Hegel (em Schmitt não há dialética) e como Maquiavel (que não conhece a teologia política da ausência) (GALLI, 2022, p. 40;45).

Vemos que quem decide é o soberano, e nem assim o conceito de soberania torna-se algo facilmente redutível a uma definição. Schmitt identifica que a soberania pressupõe um poder supremo, não derivado. Trata-se de uma tautologia que não resolve o problema, contudo, leva a questão para uma aporia. Como seguir adiante e onde buscar um porto seguro para sustentar o ordenamento jurídico diante do liberalismo iluminista, que busca justificar a origem da soberania em um sistema normativo racional? Por isso, ao tecer duras críticas ao liberalismo político, o jurista é categórico ao afirmar que “para a análise jurídica não há pessoas reais nem fictícias, mas apenas pontos de imputabilidade. O Estado é o ponto final da imputabilidade” (SCHMITT, 2006a, p. 19). Outra aporia ainda surge na afirmação de Kelsen de que quem seria o soberano seria o Direito e não, o Estado. Quais seriam as consequências de se conceber o direito como soberano, principalmente o direito derivado de uma norma pura, impessoal? Esse é o ponto crítico do pensamento de Schmitt. Ele rejeita a existência de uma norma pura, impessoal.

O núcleo do processo de secularização e esvaziamento do direito observado por Schmitt coloca exatamente um poder intelectual no lugar de um poder pessoal. “Como a ideia jurídica não pode realizar a si mesma, ela necessita, para toda aplicação à realidade, de uma conformação e formação especial” (SCHMITT, 2006a, p. 27). A crítica aqui recai então sobre o formalismo neokantiano que constituiria um discurso falso sobre a aplicabilidade das normas jurídicas no Estado. Não há nesse sentido uma estrutura impessoal neutra que possa validar o direito, e Schmitt ainda firma que “O fato de a ideia jurídica não poder aplicar-se por si mesma, resulta que ela não dispõe sobre quem deve aplicá-la” (SCHMITT, 2006a, p. 29). Essa asserção é uma explícita apologia ao decisionismo que Schmitt toma de Hobbes ao analisar o capítulo 26 do *Leviatã*. “Na perspectiva normativista, a decisão não nasce do nada” (SCHMITT, 2006a, pág. 30). É possível notar que ao inverter essa frase de Schmitt poderíamos concluir que a relação decisão-norma deve ser tributária de um poder pessoal, do contrário, até mesmo em sentido normativista, muitos teriam que admitir que a norma ou viria “do nada”, ou seria causa de si mesma. Os sintomas do niilismo narrados nas páginas iniciais do texto começam a aparecer, no contexto da fundamentação do Estado e do Direito, como um esvaziamento e, por conseguinte, como secularização dos enunciados teológicos.

É no terceiro capítulo da Teologia política que Schmitt teoriza sobre as causas do processo e secularização e esvaziamento da soberania na política liberal. Ele afirma que “todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados [...] à medida que Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente” (SCHMITT, 2006a, p. 35). A posição do jurista alemão possibilita identificar uma correlação entre teologia e direito, uma vez que ao longo da história descrita por ele, e ainda hoje, todo o fundamento da cultura, sobretudo o direito e a política, está subordinado a uma determinada hermenêutica teológica, crente ou não. Porém a teologia apontada por Schmitt como produto do liberalismo político é aquela identificada com a secularização, com o esvaziamento do poder de decisão de Deus. O que se observa é sua paulatina substituição por normas abstratas, pela razão pura. Uma outra afirmação de Schmitt ilustra o problema que ele aponta em relação ao Estado moderno: “O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência como o milagre para a teologia” (SCHMITT, 2006a, p.35). Mediante essa analogia é possível compreender que a razão moderna aparece como causa do processo de secularização, uma vez que “a ideia do Estado Moderno ocupa-se com o deísmo, com uma teologia e metafísica que repele o milagre do mundo e recusa o rompimento das leis naturais contido no conceito de milagre” (SCHMITT, 2006a, p. 35).

3 CONCLUSÃO: A RESPOSTA DE SCHMITT FACE AO NIILISMO NO ÂMBITO POLÍTICO-ESTATAL

É justamente nessa tese, na secularização da teologia como estrutura formal do Estado, que Schmitt identifica o problema da política contemporânea. Em parte por pretender ser impessoal e neutra, em parte por simular uma estrutura religiosa universal e obrigatória, atuando como “*deus ex machina*” na vida dos cidadãos. O Estado abarca todos os aspectos da

vida do ser humano e, no âmbito jurídico, é impositivo. Teria futuro e subsistência um Estado organizado em torno de uma teologia deísta, ou mesmo de um sistema teórico ateu, impessoal e imparcial, em que Deus seria um valor deslocado do plano da transcendência para a pura imanência? Para o autor alemão, alguém que depositasse sua confiança em instituições fundamentadas nesses critérios, facilmente se veria desiludido com a parcialidade do agente político, que nos casos de extrema oposição e crise, mostrará sua posição e os seus valores morais para fazer a distinção entre amigo e inimigo no contexto do poder público.

É no esvaziamento da transcendência como fundamento da lógica do agir político humano que Schmitt identifica a principal crise.

No século XIX, tudo é dominado, cada vez mais expansão por ideias de imanência. Todas as identidades, que retornam na doutrina política, e jurídico-estatal do século XIX, baseiam-se em tais ideias de imanência: a tese democrática de identidade do governante com os governados, a teoria do Estado orgânica e sua identidade entre Estado e soberania, a doutrina jurídico-estatal de Krabbe e a sua identidade entre soberania e ordem jurídica, finalmente, a doutrina de Kelsen da identidade do Estado com a ordem jurídica (SCHMITT, 2006a, p 46).

A imanência por si só não é capaz de garantir a estabilidade da ordem política. A filosofia de Hegel, ao inserir Deus no mundo, e as teses marxistas de alienação contribuíram para acelerar o processo de secularização. Por fim, a metafísica e a transcendência foram negadas em nome de um poder técnico e científico que promete balizar toda a vida humana. Ora, esses elementos não apontariam para o diagnóstico do niilismo na primeira parte do texto? A resposta é afirmativa, e considera que o que há em comum em todos os autores citados, é a percepção de uma crise muito mais ampla, mas que Schmitt aborda no contexto político.

A grande linha do desenvolvimento, vai sem sombra de dúvida, no sentido que, na massa dos instruídos, submergem todas as ideias de transcendência e se torna evidente um panteísmo da imanência mais ou menos claro, ou uma indiferença positivista contra toda metafísica (SCHMITT, 2006a, p. 48).

Fica evidente que, para Schmitt, como decisionista, não há outra forma de justificar o poder político a não ser em uma decisão pessoal, que pode ser muito bem homologada nos valores tradicionais da cultura judaico-cristã (que ele entende ser a máxima contraposição: judaísmo contra cristianismo). Como pensador da contrarrevolução, ele entende que Deus é “*causa sui*” e, por conseguinte, legitima o governante por meio de uma decisão pessoal. No prefácio da II parte da Teologia política, Schmitt afirma:

Para ateístas, anarquistas e cientistas positivistas, há muito toda teologia política – como, também, toda metafísica política – está cien-

tificamente superada, porque teologia e metafísica há muito estão resolvidas para eles como ciência. Eles ainda usam o termo de forma polêmica, como slogan ou injúria, para anunciar uma negação total, categórica. Mas a vontade de negação é uma vontade criadora; ela tem condições de produzir, do nada, o que é negado e criá-lo dialeticamente. Se Deus cria um mundo do nada, ele transforma o nada em algo impressionante, ou seja, em algo a partir do que um mundo pode ser criado. Hoje não se necessita, para isso, nem mais de um deus. É suficiente uma auto-afirmação, uma auto-confirmação e uma auto-autorização, uma das muitas composições de palavras com o eu próprio, uma chamada auto-composição para permitir a aparição de novos mundos imprevisíveis que se produzem, e até mesmo as condições de sua própria possibilidade, pelo menos as condições de laboratório (SCHMITT, 2006b, p. 67).

É essa decisão que estabelece a normatividade jurídica e orienta o *telos* do agir político. Quando surgem na modernidade sistemas racionais que negam a figura divina como ordenadora da realidade, e conseqüentemente a própria arquitetura da jurisprudência tradicional, estão expostas as raízes da crise. Esses elementos apontam para uma hipótese que confirma a presença do niilismo, entendido como dissolução dos valores e seu conseqüente impacto na política. Nesse momento, Schmitt homologa a profecia de Nietzsche para os próximos séculos e dá vida e substância ao niilismo, contudo, reagindo de modo conservador, argumentando que secularização e o desmoronamento dos valores tradicionais estão na base da crise política e jurídica da contemporaneidade, enquanto crise de confiança nas instituições responsáveis pelo exercício do poder no Estado moderno. A resposta de Schmitt não resolve o problema, mas aponta para suas possíveis causas.

REFERÊNCIAS

- DIAS ALVES, A.; ANDRADE CATTONI DE OLIVEIRA, M. Carl Schmitt: um teórico da exceção sob o estado de exceção - DOI: 10.9732/P.0034-7191.2012v105p225. Revista Brasileira de Estudos Políticos, v. 105, p. 225-276, 5 fev. 2013.
- GALLI, C.; ZANOTTI, G.; CATALANI, F. Carl Schmitt e o realismo político. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), [S. l.], v. 29, n. 60, p. 33-46, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/30743>>. Acesso em: 8 maio. 2024.
- DOSTOIÉVSKI, F. Os irmãos Karamázov; tradução: Paulo Bezerra. Editora 34, 2012.
- HOUAISS, Antonio. VILLAR, Mauro de Salles. Dicionário Houaiss da língua portuguesa: [com nova ortografia da língua portuguesa]. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- MORA, J. Ferrater. Dicionário de Filosofia: Tomo I (A-D). São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- MORA, J. Ferrater. Dicionário de Filosofia: Tomo III (K-P). São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- NABAIS, Nuno. Gramáticas do niilismo. In: PECCORARO, R. e ENGELMANN, J. (org.) *Filosofia contemporânea: niilismo, política, estética*. São Paulo: Loyola, 2008.

NIETZSCHE, F. O Anticristo. Maldição ao Cristianismo. ed. 1. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHMITT, Carl. Teologia Política. Belo Horizonte: Del Rey, 2006a.

SCHMITT, Carl. O conceito do político / Teoria do Partisan. Belo Horizonte: Del Rey, 2006b.

RUSSO, G. A.; AZZI, R. G.; FAVERI, C. Confiança nas instituições políticas: diferenças e interdependência nas opiniões de jovens e população brasileira. Opinião Pública, v. 24, n. 2, p. 365–404, maio 2018.

TURGUENIEV, I. Pais e Filhos, São Paulo: Cosac Naify, 2011.

VOLPI franco. *O Niilismo*. São Paulo: Loyola. 1999.

O significado da ideia husserliana de fenomenologia para o pensamento filosófico contemporâneo

Alejandro José Castejón Gonzalez¹

Resumo: A fenomenologia de Edmund Husserl é uma das correntes filosóficas mais fundamentais, importantes e influentes do século XX e aparece como fundamento e ponto de partida nas obras e nos sistemas de grandes filósofos. No entanto, este método tornou-se pouco estudado por diferentes motivos. O presente artigo visa apresentar e analisar os conceitos e as ideias mais fundamentais da fenomenologia husserliana. Como ponto de partida, serão realizadas uma contextualização biográfica e uma periodização da obra do filósofo austríaco; em continuidade, serão analisados os elementos principais da crítica ao psicologismo realizada pelo filósofo, nas suas *Investigações lógicas* e o conceito de intencionalidade; finalmente, será apresentado o conceito de *epoché* ou de redução, como ferramenta fundamental do método fenomenológico.

Palavras-chave: Psicologismo. Fenomenologia. Intencionalidade. Consciência. *Epoché*.

Abstract: Edmund Husserl's phenomenology is one of the most fundamental, important and influential philosophical currents of the 20th century and appears as a foundation and starting point in the works and systems of great philosophers. However, this method has become little studied for various reasons. This article aims to present and analyze the most fundamental concepts and ideas of Husserlian phenomenology. As a starting point, a biographical contextualization and periodization of the Austrian philosopher's work will be carried out; in continuity, the main elements of the philosopher's critique of psychologism in his *Logical Investigations* and the concept of intentionality will be analyzed; finally, the concept of *epoché* or reduction, as a fundamental tool of the phenomenological method, will be presented.

Keywords: Psychologism. Phenomenology. Intentionality. Consciousness. *Epoché*.

INTRODUÇÃO

Grande número de estudiosos concorda sobre a importância da fenomenologia husserliana para o pensamento contemporâneo. Com efeito, aparece como uma das principais correntes de pensamento do século XX. Mark A. Wrathall e Hubert L. Dreyfus consideram a fenomenologia, junto com o existencialismo, os dois movimentos mais influentes do século XX (2012, p.15); Steven Crowell afirma a fenomenologia como a *plataforma para gerações de pesquisadores* que contribuíram para uma grande quantidade de conhecimentos filosóficos e científicos nas suas diversas formas (2012, p.23); o Professor Franklin Leopoldo e Silva afirma, de forma mais radical, que a fenomenologia transpõe os limites da filosofia como

¹ Graduando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, Belo Horizonte - MG. Bolsista de Iniciação Científica do CNPq. Pesquisa inserida no projeto "A transformação hermenêutica da filosofia e as ciências humanas" coordenado pelo professor orientador Carlos Roberto Drawin.

disciplina e ultrapassa a ideia de ser apenas a elaboração de mais uma doutrina, desta forma, a fenomenologia como tendência filosófica, fundaria verdadeiramente a filosofia contemporânea (2017, min 2:10).

Estas afirmações sobre a fenomenologia se sustentam pelos numerosos frutos que este método daria nas gerações posteriores de diversos filósofos. Os primeiros discípulos de Husserl expandiriam sua obra numa variedade de domínios: Max Scheler (1874-1928) no estudo ético, principalmente, das emoções e da intuição; Romam Ingarden (1893-1970) nas suas pesquisas com arte e a estética; Edith Stein (1891-1942) na sua tese da natureza da empatia e com o desenvolvimento de uma metafísica fenomenológica ou de um tomismo fenomenológico; Karl Jasper (1883-1969) no desenvolvimento da psicologia; Martin Heidegger, como um brilhante aluno e, ao mesmo tempo, crítico de Husserl levando a fenomenologia a uma nova direção, mas considerando sua obra fiel ao espírito da fenomenologia; Merleau-Ponty, no estudo das experiências corpóreas e as percepções; Sartre, partilhando o foco existencial mundano de Heidegger e explorando o foco fenomenológico das vivências intencionais da consciência (WRATHALL E DREYFUS, 2012, p.15-16). É preciso, igualmente, mencionar outros filósofos que também utilizariam o projeto husserliano como ponto de partida para seus sistemas, como Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Moritz Geiger, Emmanuele Lévinas, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida (CROWELL, 2012, p.23) e sem contar as diversas disciplinas e ciências que desenvolveram grandes pesquisas com a ajuda da fenomenologia, entre elas se encontram a psicologia e a filosofia da religião.

Embora seja reconhecida, no ambiente acadêmico e filosófico, a importância da fenomenologia para o pensamento contemporâneo, surge, como grande problemática, o fato da fenomenologia ser pouco estudada na sua pureza e na sua origem. Todos os autores anteriormente mencionados são muito estudados e conhecidos. Eles, certamente, oferecem diversas concepções de ser humano, de corporeidade, de mundo, de Deus e de certos fenômenos que atraem a atenção dos estudiosos. A fenomenologia termina, a maioria das vezes, sendo conhecida e estudada pela mediação destes filósofos. Certamente, é difícil encontrar estudos sobre como Husserl pensava o ser humano, a religião, Deus, a política e a ética, mas seu método se encontra presente nos filósofos que, posteriormente desenvolveram estes temas. Este aspecto nos parece, então, muito importante, pois o método fenomenológico se revela como uma oportunidade para que os filósofos desenvolvam e abordem suas próprias problemáticas guiados pelo rigor científico de um grande método, mas, ao mesmo tempo, motivados a ir além da repetição e da simples assimilação de conteúdos filosóficos. Este ponto aparece como um convite a compreender, por exemplo, a distinção heideggeriana entre o que é filosofia e o que é filosofar (HEIDEGGER, 2003, p.5) ou, tal como acontece nos estudos teológicos, com a diferença entre estudar teologia e praticar o fazer teológico. Certamente, hoje há inúmeros problemas filosóficos que merecem ser abordados, com rigor filosófico, mas com a novidade própria do tempo atual. Edith Stein, por exemplo, expressava, na sua autobiografia, sobre as dificuldades de certos discípulos iniciantes para atingir uma autonomia do pensamento na abordagem fenomenológica (2018, p.351). Esta filósofa revela a dificuldade, mas, ao mesmo tempo, o horizonte e a função da fenomenologia de buscar que aquele que adentra possa ter

uma autonomia no pensamento para abordar diversos problemas filosóficos. Com efeito, “Husserl não quis fundar um sistema filosófico, isto é, uma estrutura de pensamento completa que fornecesse resposta para qualquer pergunta filosófica” (STEIN, 2019, p.149).

Apresentado todo este panorama, este artigo visa apresentar algumas das ideias fundamentais da fenomenologia husserliana e fazê-lo da forma mais clara possível. Inicialmente, serão apresentadas uma biografia intelectual e uma periodização da obra de Edmund Husserl, com a finalidade de contextualizar o surgimento e o desenvolvimento da fenomenologia; consecutivamente, serão estudados dois aspectos importantes no nascimento da fenomenologia husserliana, a saber, a crítica ao psicologismo e a descoberta da ideia da intencionalidade da consciência; finalmente, será analisado um dos conceitos e uma *ferramenta* muito importante no método fenomenológico: a *epoché* ou as reduções, para, assim, a partir destes conceitos tirar conclusões sobre o que pode ser entendido como fenomenologia em Edmund Husserl.

1 BIOGRAFIA INTELECTUAL E PERIODIZAÇÃO DA OBRA HUSSERLIANA

Edmund Husserl, nascido em Prosznitz, Morávia, no ano 1859, aparece dentro do grupo dos grandes nomes da filosofia germanófona, que vai desde Kant até Heidegger, esta filosofia sofreria uma mudança decisiva e uma nova orientação a partir da fenomenologia husserliana (GERL-FALKOVITZ, 2019, p.13). Husserl é considerado um dos filósofos mais férteis e, ao mesmo tempo, difíceis do século XX, sua obra é caracterizada por possuir uma metodologia de argumentação extremadamente árida e cheia de incessantes retomadas, revisões e modificações, fato que torna desafiadora a experiência interpretativa de leitores e estudiosos de sua filosofia (BARBOSA, 2014, p.21). Desta forma, ele encarna a sua concepção de filósofo como um *permanente iniciante*; reflexo disto, é a afirmação de Kolakowski, quando diz que “Husserl esteve durante toda sua vida escrevendo o mesmo livro” (BARBOSA, 2014, p.28). Estabelecer uma periodização das obras deste filósofo é o melhor caminho para uma maior compreensão de seu pensamento.

O desenvolvimento do pensamento fenomenológico de Husserl surge, principalmente, durante seu período de docência. As obras mais importantes para a fenomenologia husserliana evidenciam uma evolução progressiva na estruturação do método fenomenológico. No entanto, para compreender melhor seu pensamento, é preciso considerar outros momentos anteriores e posteriores a sua docência.

Edith Stein, uma das principais discípulas de Husserl, afirma que ele iniciaria sua trajetória científica não como um filósofo, mas sim como um matemático (STEIN, 2019, p.149). Husserl estudou matemática na universidade de Leipzig e, posteriormente, em Berlim, onde trabalharia como assistente de Karl Theodor Wilhelm Weierstrass (1815-1891). No ano 1883, com sua tese de cálculo e variações, iniciou sua carreira de professor. Familiarizado com a matemática, considerada por ele como uma das ciências mais rigorosas “teve certo menosprezo pela filosofia, a qual sequer lhe parecia uma ciência” (STEIN, 2019, p. 38). Em 1884,

seria transferido à universidade de Viena, onde assistiria algumas aulas de Franz Brentano (1838-1917), que futuramente seria de grande influência para seu pensamento. Nessas aulas sentiu-se movido a conhecer mais de perto a filosofia, pois percebeu nestas a possibilidade de tratar certas questões filosóficas com um espírito de rigorosidade e cientificidade (STEIN, 2019, p. 38).

A primeira obra de seu itinerário filosófico foi a *Filosofia da Aritmética* (1891), que surge durante seu período de docência em Halle (1887- 1891). Nesta obra, incorporou os resultados de sua tese de habilitação em Halle, onde desenvolveu o conceito fundamental de matemática e de número (BARBOSA, 2014, p.25). Husserl sentiu-se motivado a aprofundar os conceitos fundamentais da ciência que o haviam ocupado até então (STEIN, 2019, p.39). O período de Halle é considerado pré-fenomenológico e, para muitos estudiosos, marcado por uma evidente tendência e proximidade ao psicologismo, pois tentava explicar e fundamentar a matemática e seus principais conceitos a partir de uma psicologia associacionista (BARBOSA, 2014, p.24). Segundo Mario Gonzalez Porta, Husserl, na sua obra *Filosofia da Aritmética*, se move no marco de um programa antiformalista e psicologista; dito de outra forma, o antipsicologismo, não simplesmente não formava parte de suas preocupações, mas é um elemento ausente e, além disso, encontram-se neste trabalho evidentes ‘deslizes psicologistas’ que seriam, segundo Porta, coerentes por ser seu alvo principal uma crítica ao formalismo (PORTA, 2013, p. 15-16). A virada astipsicologista de Husserl, segundo alguns estudiosos, viria pela crítica feita por Gottlob Frege (1848-1925) numa resenha da obra *Filosofia da Aritmética* e pela leitura do filósofo e lógico Bernard Bolzano (1781-1848) (BARBOSA, 2014, p. 25). Uma outra teoria sustenta que esta virada seria independente da crítica de Frege, pois a resenha de Frege apareceu em 1894 e a virada antipsicologista aconteceu em 1891, distinguindo, já neste ano, significado (*Bedeutung*), representação (*Vorstellung*) e objeto (*Gegenstand*), negando assim que significados são representações (PORTA, 2013, p.14).

O itinerário realizado a partir de sua obra *Filosofia da Aritmética* o levou a constatar nexos muito estreitos entre matemática e lógica formal, migrando assim, para o estudo desta última disciplina. Husserl observa que a lógica possuía ainda muitas controvérsias e obscuridades (STEIN, 2019, p.150). Foi então quando desenvolveu uma longa pesquisa que culminaria na publicação de sua primeira grande obra: *Investigações lógicas*, datada entre 1900, no final de seu período em Halle e 1902, no início de sua docência em Göttingen. As *Investigações Lógicas* podem ser divididas em duas partes, uma longa introdução intitulada *Prolegômenos à lógica pura* e o conjunto de seis investigações. Nos *Prolegômenos*, Husserl desenvolve uma teoria da ciência e refuta o ceticismo e o relativismo nas suas diversas formas, principalmente naquela que sustenta que os fundamentos essenciais da lógica residem na psicologia – é isso o psicologismo (HUSSERL, 1929a, p. 67). Na segunda parte, nas seis investigações, desenvolveu uma investigação sobre alguns problemas específicos, como *expressão e significação, unidade ideal de espécie, objetos ideais, objetos independentes e dependentes, vivências intencionais da consciência e esclarecimentos fenomenológicos do conhecimento*. Na inspeção desses problemas, Husserl desenvolveu um método próprio que, posteriormente, seria útil, não só para questões lógicas, mas também para o tratamento de questões filosóficas. No seu

artigo *filosofia como ciência rigorosa* (1911), expressa a convicção de que o método por ele desenvolvido seria o melhor e o único para tratar cientificamente a filosofia (STEIN, 2019, p.150). As *Investigações lógicas* podem ser consideradas o ponto de partida e a primeira expressão da sua fenomenologia. Certamente, Husserl chamou este método, conscientemente, de fenomenológico, mas somente depois o apresentaria de forma sistemática e detalhada nas *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913) (STEIN, 2019, p. 39), obra também conhecida como *Ideias I* ou *Ideem I*.

A obra central de seu período de Göttingem (1901-1916) é *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. Nesta obra, Husserl introduz o conceito de redução (*epoché*), que apareceria, por primeira vez, nas cinco lições, chamadas *A Ideia da fenomenologia* (1907). A fenomenologia se apresenta como uma ciência das essências e não de fatos. A consciência tem a capacidade de captar, por meio da *intuição* (*Anschauung*), as essências (*Wesen, Eidos*). Husserl chama a esta realidade de intuição de essências (*Wesensschau*). A intuição consiste na “apreensão direta pela simples presença da essência à consciência e um verdadeiro objeto, a essência pura” (BARBOSA, 2014, p.26). Este período, embora seja considerado o período da sistematização da fenomenologia, é também um período onde Husserl sofre uma profunda crise intelectual. O filósofo adota uma orientação idealista que aparece de maneira clara nas *Ideias I*. Esta orientação idealista não foi muito bem-vinda por vários de seus discípulos que, na maioria dos casos, eram caracterizados como “realistas convictos” (STEIN, 2018, p.316). Para alguns de seus seguidores e estudiosos tal orientação seria uma continuidade natural de seu pensamento, para outros, foi uma virada radical e inesperada. O que é certo foi a clara incompreensão de muitos de seus seguidores.

No ano 1916, Husserl se muda a Freiburg, onde permaneceu até 1928, o período de sua aposentadoria. A obra principal do período de Freiburg foi as *Meditações Cartesianas*; esta obra foi publicada em 1931, fruto de duas conferências realizadas pelo filósofo em Paris, no ano 1929. Nesta obra, Husserl expõe, de maneira mais clara e mais elaborada, sua filosofia com orientação idealista. A fenomenologia, por meio do procedimento da redução (*epoché*), evolui para uma perspectiva chamada de idealismo fenomenológico ou fenomenologia transcendental. Aparece o conceito de *ego transcendental* e *consciência pura* como resíduo da *epoché* (BARBOSA, 2014, p. 27).

Um outro momento que deve ser considerado como parte importante de seu percurso intelectual é o período que vai desde sua aposentadoria, no ano 1928, até sua morte, em 1938; esta etapa foi marcada por um grande paradoxo: “nenhum período de sua vida foi tão rico em ideias filosóficas e tão infrutífero no tipo de publicação que teria mostrado toda a abrangência da contribuição da fenomenologia à filosofia” (CROWELL, 2012, p.36). Este período é marcado por uma “mitigação do idealismo” na sua filosofia (BARBOSA, 2014, p.27) e por um movimento da fenomenologia numa direção mais *existencial*, considerando o sujeito transcendental como essencialmente corporificado, social e histórico (CROWELL, 2012, p.36). Husserl assume um novo termo como solo pré-reflexivo da filosofia, *o mundo da vida* (*Lebenswelt*) (BARBOSA, 2012, p.27).

No ano 1933, Husserl foi proibido, pelo regime nazista, de continuar sua atividade didática (REALE, ANTISERI, 2006, p.). Seria, igualmente, proibido de sair de Alemanha. Seus escritos correram grande risco no período do nazismo, seus amigos transferiram vários escritos de sua autoria para Louvain, na Bélgica (CHAUÍ, 2000, p.5) E seriam recebidos e salvos pelo padre belga Hermann van Breda nos conhecidos *Arquivos Husserl* (REALE, ANTISERI, 2006, p.180). Foi uma grande quantidade de escritos inéditos que o filósofo Husserl deixou, cerca de quarenta e cinco mil páginas estenografadas (REALE, ANTISERI, 2006, p.180-181), entre os escritos mais conhecidos pode-se destacar: *A crise das ciências europeias*, *A origem da geometria* e *A fenomenologia transcendental*. Estes últimos escritos foram publicados em 1950. Husserl permaneceu em Freiburg até sua morte, no ano 1938.

2 A CRÍTICA DO PSICOLOGISMO E A DESCOBERTA DA INTENCIONALIDADE NAS INVESTIGAÇÕES LÓGICAS

A fenomenologia husserliana nasce entre dois pontos fundamentais: por uma parte, de uma crítica ao psicologismo e, por outro lado, da descoberta da ideia da intencionalidade da consciência. A crítica ao psicologismo foi desenvolvida por Husserl, a partir das influências do filósofo, matemático e sacerdote católico Bernharm Bolzano (1781-1848), o qual desenvolveria um estudo de lógica pura, onde apresentou a ideia de que a verdade já está dada em proposições válidas, independente de elas serem pensadas ou expressas, utilizando, assim, a expressão de *verdade em si* e de *proposição em si* (REALE; ANTISERI, 2006, p.177-178); por outro lado, a ideia da intencionalidade em Husserl surgiu da influência do filósofo Franz Brentano (1838-1917), que apresenta, na sua obra *A psicologia do ponto de vista empírico*, uma ideia de origem escolástica, afirmando que a consciência possui um caráter intencional (REALE, ANTISERI, 2006, p.178). Neste tópico, será desenvolvida uma análise destes dois pontos fundamentais para a fenomenologia.

2.1 A CRÍTICA AO PSICOLOGISMO E A LÓGICA PURA

A crítica ao psicologismo surge no meio de um contexto de discussões entre filósofos e psicólogos que merece ser destacado. O mesmo Husserl aponta que a postura psicologista da lógica alcança uma preponderância significativa no auge do surgimento dos estudos psicológicos, quando muitos teóricos realizaram numerosas obras e ensaios com o desejo de empurrar a lógica pelo caminho seguro da ciência, tentando estabelecer uma construção sistemática da disciplina e buscando seus princípios válidos e sólidos (HUSSERL, 1929a, p.24). Um artigo intitulado *O Manifesto dos filósofos alemães contra a psicologia experimental*, do professor Saulo Freitas Araujo, aponta para alguns elementos importantes deste contexto de tensão entre as posturas dos filósofos e a dos psicólogos experimentais, que será, finalmente, concretizada num manifesto por parte dos filósofos. O século XX, principalmente na Alemanha, foi testemunha de uma tensa relação de conflito entre a psicologia e a filosofia, pois é neste momento que acontece o surgimento e a consolidação da psicologia como ciência, como disciplina, emancipando-se, assim, da filosofia (ARAUJO, 2013, p.299)

O conflito é de caráter tanto teórico quanto disciplinar, o professor Araujo distingue o contexto deste conflito entre geral e específico; o contexto geral fazendo referência ao conjunto de ideias e de eventos relacionados ao surgimento e à consolidação da psicologia como ciência e como disciplina na tradição alemã, incluindo a introdução da psicologia experimental nas universidades alemãs e o contexto específico se refere ao fato singular que desencadeou uma reação coletiva de alguns filósofos, culminando na publicação de um manifesto (2013, p.299-300). No entanto, é preciso destacar que a origem deste conflito pode ser encontrada séculos atrás, principalmente em relação ao papel da psicologia no conhecimento filosófico.

Wolff, por exemplo, colocava a psicologia empírica na base do seu sistema filosófico. Por outro lado, Kant defendia a independência da filosofia em relação à psicologia, sobretudo no que diz respeito à lógica e à metafísica. Ao longo do século XIX, essa questão reaparece constantemente nos debates, de forma que muitos filósofos vão tentar purificar a filosofia contra a sua “contaminação” com as ciências empíricas, reafirmando a irrelevância da psicologia para o conhecimento filosófico, como, p. ex., os neokantianos, Frege e Husserl. O ponto culminante dessa discussão é a assim chamada “querela do psicologismo” (*Psychologismusstreit*), que se tornou um verdadeiro campo de batalha entre psicólogos e filósofos alemães no final do século XIX e início do século XX, com repercussões até os dias atuais (ARAUJO, 2013, p.300).

Junto às problemáticas de ordem teórica, nas faculdades e ambientes acadêmicos as tensões estavam igualmente presentes. Um dos grandes problemas era que as universidades ainda não desempenhavam um papel fundamental no desenvolvimento desta ciência em surgimento, muitos dos autores envolvidos tanto nas pesquisas da psicologia quanto nas disputas estavam fora das universidades, mas, ao mesmo tempo, a psicologia, pelo impacto produzido na sociedade, passou a ser um conteúdo obrigatoriamente exigido aos professores formados pela Faculdade Filosófica. Isso gerou, por sua vez, a necessidade de se oferecerem aulas de psicologia nas universidades e de contratação de professores para ministrar essas aulas. A grande problemática foi não ter criado cadeiras específicas de psicologia, com seus respectivos detentores, para atender às novas demandas educacionais. Ao contrário, os próprios professores de filosofia tiveram que se encarregar de lecionar e supervisionar os conteúdos da nova disciplina (ARAUJO, 2013, p.301). Alguns desconfortos surgiram, posteriormente, com a institucionalização progressiva da psicologia experimental, pois nem todas as cadeiras de filosofia tinham institutos e laboratórios de psicologia a elas vinculados. Desta forma, os representantes da nova psicologia experimental foram assumindo um lugar privilegiado no ensino, pois eles, certamente, sabiam manipular os instrumentos da pesquisa empírica, enquanto os filósofos ensinavam a psicologia de forma tradicional e teórica; este fato foi gerando uma tensão entre os docentes de filosofia com os de psicologia (ARAUJO, 2013, p.302). Esta tensão chegou a um ponto tal que em 1913 os psicólogos experimentais

já tinham conseguido mais de vinte por cento das cadeiras de filosofia nas universidades alemãs. Este acontecimento geraria uma revolta coletiva por parte dos filósofos, concretizada com inúmeras obras críticas às doutrinas psicologistas, entre as quais se encontra os *Prolegômenos à lógica pura* de Edmund Husserl e, de forma mais clara, com o *Manifesto contra a psicologia experimental* (ARAUJO, 2013, p.302).

Mario Porta oferece uma periodização dos momentos em que Husserl tratou o problema do psicologismo, servindo assim de guia para compreender o desenvolvimento da fenomenologia. Inicialmente, entre os anos 1894 e 1898 aparece o momento em que Husserl tinha posturas claras a favor do programa do psicologismo, presentes na obra *Filosofia da aritmética*; no ano 1900, Husserl assume a postura contundente contra o psicologismo lógico, manifestado nas suas *Investigações lógicas*; posteriormente, entre os anos 1901 e 1902 Husserl realiza uma mudança do interesse do psicologismo lógico para o epistemológico; e nas fases posteriores, a partir do ano 1906, com a descoberta das reduções fenomenológicas, aparece a virada transcendental do filósofo (2012, p.53-54).

A importância da crítica ao psicologismo na construção da fenomenologia fica evidente na obra principal do filósofo austríaco, *Investigações lógicas*. Nesta obra, Husserl dedica duzentas páginas, especificamente nos *Prolegômenos à lógica pura*, a uma crítica ao psicologismo (CROWELL, 2012, p.25). Na introdução destes prolegômenos, Husserl inicia sua crítica apresentando o problema do estado das ciências lógicas no seu tempo, apontando o fato da “grande discrepância de opiniões com respeito à definição da lógica e também sobre a maneira de tratar a mesma ciência” (1929a, p. 23). Diante das diversas opiniões, questões e teorias sobre a lógica que foram surgindo, a discussão assume duas posturas principais: ou a lógica é uma disciplina teórica, independente da psicologia e, ao mesmo tempo, formal e demonstrativa ou a lógica é uma tecnologia que depende da psicologia, ficando, desta forma, excluído o seu caráter formal e demonstrativo (HUSSERL, 1929a, p.27). Husserl afirma que a última postura se apresentava como dominante no momento de compreender a ciência lógica e esta postura pode ser caracterizada como o germe da compreensão psicologista. O psicologismo é, então, definido por Husserl da seguinte forma, lemos:

Há uma direção – justamente a dominante em nosso tempo – que tem pronta a resposta às questões formuladas e diz: os fundamentos teóricos essenciais da lógica residem na psicologia, a cuja esfera pertencem por seu conteúdo teórico as proposições que dão à lógica seu selo característico. A lógica se relacionaria, pois, com a psicologia como uma rama da tecnologia química com a química [...]. Mas ainda, não é raro que se fale como se a psicologia proporcionasse o único e suficiente fundamento teórico da arte lógica. Assim lemos na obra polêmica de Mill contra Hamilton: ‘a lógica não é uma ciência distinta da psicologia [...] a lógica deve seus fundamentos teóricos integralmente à psicologia [...]’. Segundo Lipps parece inclusive que a lógica deveria subordinar-se à psicologia como mera parte in-

tegrante (HUSSERL, 1929a, p.67-68, tradução nossa).

É justamente esta postura que o filósofo Edmund Husserl criticou na sua obra, apontando para certas consequências que o psicologismo conduziria. O psicologismo conduz ao relativismo que, conseqüentemente, levaria a implicações inevitáveis de ceticismo. Husserl mostra, nos seus *Prolegômenos*, que a proposta psicologista conduz a um contrassenso (*Widersinn*), do psicologismo ao relativismo e do relativismo, necessariamente, ao ceticismo (PORTA, 2013, p.56).

O psicologismo produz o relativismo, já que a validade lógica é considerada dependente da constituição psíquica contingente do ser humano, de modo que uma constituição diferente produziria leis diferentes. E ele produz o relativismo porque, ao negar a validade incondicional da lógica, torna indecíveis todas as alegações da verdade (CROWELL, 2012, p.25).

Para o filósofo austríaco, a grande problemática radica na confusão das ciências ideais e as ciências reais ou factuais, sendo as primeiras *a priori*, com leis ideais que fundam a certeza intelectual em conceitos gerais e as últimas empíricas, que formam parte do campo da probabilidade intelectual de leis reais da esfera dos fatos (HUSSERL, 1929a, p.184). Com efeito, o próprio Husserl aponta que se as leis psicológicas carecem de exatidão e se a lógica depende destas leis, esta última ciência estaria destinada à mesma carência de exatidão; no entanto, Husserl refuta esta postura afirmando que não há dúvida da vaguidade empírica existente nos preceitos da psicologia, mas as leis lógicas possuem uma exatidão absoluta (HUSSERL, 1929a, p.77). As leis da lógica não são avaliadas sob a ideia de probabilidade de validade, mas na validade ou verdade mesma (HUSSERL, 1929a, p.78). As leis lógicas, para Husserl, possuem validade ideal, são normativas para o pensamento humano, pois são condições necessárias da verdade enquanto tal, Husserl defendeu e preservou um vínculo entre a lógica e a norma de verdade (CROWELL, 2012, p.26).

Embora a lei da gravitação está recomendada pelas mais amplas induções e verificações, nenhum físico a considera hoje como uma lei absolutamente válida. Experimentam-se em ocasiões novas fórmulas da gravitação; se demonstrou, por exemplo, que a lei fundamental dos fenômenos elétricos, de Weber, poderia funcionar igualmente bem como lei fundamental da gravidade. [...] Esta é a situação nas ciências exatas de fatos. Mas de nenhum modo na lógica. [...] Temos, com efeito, intelecção não da mera probabilidade das leis lógicas, mas sua verdade. Com intelecção plena vemos os princípios da silogística, da indução de Bernoulli, dos raciocínios de probabilidade, da aritmética geral [...] aprendemos neles a verdade mesma. Por conseguinte, as expressões de: esfera de inexatidão, meras aproximações, e outras semelhantes, perdem aqui seu sentido possível (HUSSERL, 1929a, p.78-79, tradução nossa).

A refutação ao psicologismo conduziu Husserl à ideia de lógica pura, apresentada como uma teoria das teorias, com um alcance universal e ideal, com uma lógica da verdade capaz de esclarecer as condições formais da verdade e da evidência (DRAWIN, 2010, p.272). A crítica ao psicologismo aparece como uma defesa da lógica pura, condição de possibilidade da verdade e, futuramente, como fundamento para uma epistemologia. Os princípios da lógica pura aparecem como possibilidade de conhecimento, de afirmar ou negar algo, isto é, como possibilidade da verdade como idealidade pela qual o conhecimento se rege e se orienta. As verdades, especificamente, dos princípios da lógica, não são relativas a nada, nem a um sujeito que as pense ou não, elas são verdades em si; lemos:

O que é verdadeiro é absolutamente verdadeiro, é verdadeiro ‘em si’. A verdade é uma e idêntica, sejam homens ou outros seres não humanos, anjos ou deuses, os que aprendam pelo juízo. Esta verdade, a verdade no sentido de uma unidade ideal frente à multidão real das raças, indivíduos e vivências, é a verdade de que falam as leis lógicas e de que falamos nós, quando não temos sido extraviados pelo relativismo (HUSSERL, 1929a, p.129, tradução nossa).

Segundo Edith Stein, “Husserl caracterizou a lógica como âmbito de verdades objetivamente subsistentes, espinha dorsal de toda verdade e ciência objetivas” (2019, p.150). Desta forma, pode-se afirmar que Husserl estaria construindo, de forma progressiva, alguns fundamentos essenciais para a formação de uma teoria do conhecimento, pois percebe-se a possibilidade de um método apropriado, não apenas para uma análise lógica, mas para o tratamento de questões filosóficas (STEIN, 2019, p. 150).

Edmund Husserl certamente buscava uma compreensão de filosofia como uma ciência rigorosa, no entanto, não no estilo de ciência positiva ou naturalista, pois tanto nas suas *Investigações lógicas* quanto no seu artigo *Filosofia como ciência de rigor* aparece claramente a intenção de superar a compreensão reducionista e psicologista da filosofia. Com efeito, a fenomenologia de Husserl se propõe como uma ciência com método, ela é “ciência rigorosa justamente porque a filosofia jamais pode ser ‘científica’ ou ‘naturalizada’” (DRAWIN, 2010, p.274). O determinismo e o positivismo caminham numa direção diferente da filosofia husserliana, o rigor científico seria então a fidelidade na vocação de ser uma *philosophia prima* (DRAWIN, 2010, p.274).

2.2 A CONSCIÊNCIA E O CONCEITO DE INTENCIONALIDADE

Apresentado o que é possível chamar do polo objetivo do conhecimento, esse âmbito de verdades ideais, possibilitadas pelas leis da lógica pura, é agora preciso considerar a experiência do sujeito no momento de conhecer. É preciso, então, analisar as vivências ou as experiências da consciência no momento de conhecer. Desta forma, é preciso aprofundar a compreensão da consciência em Edmund Husserl.

As vivências são realidades individuais, temporais, começam a ser e deixam de ser. A verdade, contudo, é ‘eterna’, ou melhor, é uma ideia; e como tal é supratemporal. Não tem sentido assinar-lhe um lugar no tempo, ou uma duração, embora esta se estenda através de todos os tempos. Certo que também se diz da verdade que em determinadas ocasiões ‘entra na nossa consciência’ e é assim ‘apreendida’, ‘vivida’ por nós. Mas estes termos de apreender, viver e entrar na consciência, referidos a esse ser ideal, possuem um sentido muito distinto daquele quando são referidos ao ser empírico ou individual. Não ‘apreendemos’ a verdade como um conteúdo empírico, que emerge na corrente das vivências psíquicas e desaparece de novo; não é um fenómeno entre outros fenómenos, mas uma vivência, no sentido totalmente distinto em que é vivência uma generalidade, uma ideia (HUSSERL, 1929a, p.138-139, tradução nossa).

Steven Crowell aponta para um aparente aspecto paradoxal de Edmund Husserl. Certamente, nas *Investigações lógicas* se encontra o nascimento da fenomenologia e, embora dedique uma grande parte de suas investigações a uma crítica ao psicologismo, ele chama a fenomenologia de psicologia descritiva (2012, p.25). No entanto, é preciso entender que esta psicologia descritiva se apresenta como uma alternativa da psicologia genética e empirista. Enquanto a psicologia genética pretende ser explicativa de leis de ciências naturais e de fatos, a psicologia descritiva pretende descrever e classificar os fenômenos num âmbito essencial (*Eidético*). Desta forma, Husserl desenvolve a sua investigação sobre a consciência.

Husserl coloca sua atenção nas vivências da consciência ou, como ele mesmo chama, nos *atos* da consciência. Husserl utiliza o termo *ato* para rejeitar um possível imanentismo presente no conceito de intencionalidade de Franz Brentano (MOHANTY, 2012, p.76). O conceito de *ato*, entendida como vivência intencional, anuncia uma unidade genérica na esfera das vivências, isto é, como pureza fenomenológica, mas anuncia, ao mesmo tempo, uma clara distinção entre o conteúdo e o caráter de um ato intencional (HUSSERL, 1929b, p.128).

Nesta nova fase da pesquisa, a preocupação husserliana torna-se claramente epistemológica. O novo desafio é agora descrever, de forma adequada, a relação entre sujeito e objeto, entre pensamento e coisa, entre conhecimento e fenômeno. Para entender melhor este aspecto, o Professor Leopoldo apresenta uma contextualização desta problemática. Para o professor, a fenomenologia tem, como ponto de partida, uma questão que pode ser considerada a mais geral de todas na história da filosofia e que é justamente a questão da relação entre sujeito e objeto, dito de outra forma, como se constitui o conhecimento; e Husserl se debruçaria sobre esta questão trazendo uma novidade (LEOPOLDO E SILVA, 2017, min. 5:30).

Existem três vertentes principais na compreensão da descrição desta relação do sujeito com o objeto: a saber, a vertente realista, a vertente idealista e a vertente kantiana. A realista é aquela que sustenta o primado do objeto. As representações que fazemos das coisas estão

subordinadas aos objetos em si mesmos, as coisas são aprendidas pelos sentidos e depois são registradas pelo intelecto, desta forma, o ponto de partida é o objeto; a vertente idealista, por outro lado, é aquela que sustenta a primazia do sujeito, da mente e das ideias; a vertente idealista e a vertente realista se opõem conceitualmente e estiveram em constante embate durante a história da filosofia; a terceira vertente é a filosofia kantiana, que aparece no século XVIII e ainda exerce uma grande influência na atualidade, e que pode ser considerada como um meio termo; ela supera a dificuldade da tensão entre o idealismo e o realismo, distribuindo as funções do conhecimento, fazendo uma síntese, determinando qual é a contribuição do objeto ao sujeito e a do sujeito ao objeto; nesta vertente, o conhecimento é considerado como uma apreensão das coisas, ao mesmo tempo que intelecto formaliza este conhecimento. Esta terceira solução, afirma o professor Leopoldo, é aparentemente de bom senso (LEOPOLDO E SILVA, 2017, min. 8).

No entanto, surge uma consequência, que foi claramente detectada por Husserl: a relatividade do conhecimento. Com efeito, se o sujeito tem formas de apreensão do objeto, esse conhecimento se torna relativo às condições do sujeito, acabando ele por contribuir à constituição do objeto. O fenômeno para Kant é a percepção do objeto condicionada por estruturas do conhecimento que possui o sujeito. Husserl observa isto como um desequilíbrio na relação de sujeito e objeto, entre fenômeno e consciência, pois o objeto acabaria desaparecendo na percepção do sujeito. Sendo assim, o objeto perderia sua realidade no processo de apreensão pelo sujeito. Husserl então estabelece uma proposta que se tornou o lema e o projeto mais famoso da fenomenologia husserliana, que é o *voltar às coisas mesmas* (LEOPOLDO E SILVA, 2017, min. 6-13:14).

Muitos estudiosos afirmam que Husserl percebe uma espécie de contaminação do objeto pelo sujeito, que consiste na ideia de que o objeto é assimilado pelo sujeito e as coisas se adaptam à consciência perdendo o primeiro a sua realidade (LEOPOLDO E SILVA, 2017, min.13:31). O sujeito projeta no objeto tantas coisas, que o objeto acaba como que ficando escondido (estas projeções podem ser de caráter lógico, psicológico, social, cultural, histórico, etc). Husserl tentou instituir um método em que as relações com as coisas sejam mais autênticas e verdadeiras, que seja possível recuperar a realidade do mundo e das coisas. A rearticulação desta relação, isto é, o modo como a consciência se relaciona com os objetos, foi chamada por estudiosos de *purificação da relação entre sujeito e objeto* (LEOPOLDO E SILVA, 2017, min. 15:40). Segundo Leopoldo, Husserl supera o impasse entre o realismo, idealismo e criticismo, isto é, a luta ou a competição entre a consciência e o objeto (LEOPOLDO E SILVA, 2017, min 16:20). Não há mais essa luta para ver quem prevalece na constituição da objetividade, pois isto seria uma forma inadequada e desequilibrada de entender a relação do conhecimento. Esta contribuição de Husserl na epistemologia gerou uma empolgação nos estudantes e discípulos fenomenólogos, como narrado por uma discípula do filósofo:

As investigações lógicas haviam produzido seu impacto, sobretudo porque apareciam como um distanciamento radical do idealismo crítico de inspiração kantiana e neokantiana. Viu-se nelas uma ‘nova

Escolástica, porque a atenção desviava-se do sujeito para concentrar-se nas coisas: o *processo de conhecimento* aparecia de novo como um *ato receptivo* que recebia sua norma das coisas mesmas, e *não* - como o *criticismo* - *uma escolha determinada* que comunicava sua norma às coisas. Todos os jovens fenomenólogos eram realistas convictos (STEIN, 2018, p. 316).

A partir da investigação desta relação aparece a definição de consciência como intencionalidade. Na *Quinta Investigação lógica*, Husserl assume como um propósito fundamental eliminar a ambiguidade da consciência. Isto o leva a distinguir três sentidos ou conceitos da consciência, Charles Siewert os sintetiza da seguinte forma:

- a. É consciente tudo aquilo que faz parte da experiência ocorrente de alguém, aquilo que pertence ao “fluxo da consciência de alguém”.
- b. É consciente tudo aquilo que seja objeto da consciência interna (percepção interna).
- c. É consciente todo ato mental ou experiência intencional (SIEWERT, 2012, p.85).

Husserl, influenciado por Brentano, desenvolve o conceito de intencionalidade:

Na percepção é percebido algo, na representação imaginativa é representado imaginativamente algo; no enunciado é enunciado algo; no amor é amado algo; no ódio é odiado algo; no apetito é apetecido algo. Etc. Brentano tem presente o que cabe aprender de comum nestes exemplos quando afirma: ‘Todo fenômeno psíquico está caracterizado pelo que os escolásticos da idade Média chamaram a inexistência intencional (ou mental) de um objeto e que nós chamaremos [...] a referência a um conteúdo, a direção para um objeto (pelo qual não deve entender-se aqui uma realidade) ou a objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si como objeto algo, embora não todo, do mesmo modo’ (HUSSERL, 1929b, p.149-150, tradução nossa).

Para Husserl é impossível definir consciência sem concebê-la como sempre consciência de alguma coisa. É impossível falar de consciência sem estar direcionada a alguma coisa. Com efeito, “É em geral da essência de todo *cogito* atual, ser consciência de algo” (HUSSERL, 2006, p. 89). A intencionalidade permite entender a consciência, nunca fora dessa relação; a consciência não é nada fora dessa relação, a consciência, para Husserl, não é nada que se oponha a alguma coisa, não é uma realidade substancial, como Descartes entendia. A consciência é um movimento, um visar e nesta concepção não existe o risco de que as coisas sejam engolidas pela consciência, nem que o sujeito desapareça, submergindo-se nas coisas, nesta relação ninguém anula o outro (LEOPOLDO E SILVA, 2017, min. 17-20). Sendo assim,

“Cada ato de consciência, cada experiência que nós temos, é intencional: é essencialmente ‘consciência de’ ou uma ‘experiência de’ algo ou de outrem” (SOKOLOWSKY, 2004, p.17)

O conceito de intencionalidade é fundamental na fenomenologia de Husserl, aparece, inicialmente, nas suas investigações, como aquele que “indica diretamente a essência dos fenômenos psíquicos ou atos” (HUSSERL, 1929a, p.149). Embora existam diferentes modalidades da referência intencional, não há dúvida de que, na análise destas vivências, sempre se chega a vivências intencionais primitivas (HUSSERL, 1929a, p.150-151). Na *Ideia da fenomenologia*, Husserl afirma, igualmente, que na essência das vivências cognitivas, se encontra presente o que ele designa como *intentio*; estas vivências visam (*meinem*), de uma ou outra forma, sempre algo, pertencendo a tais vivências referir-se a uma objetividade, mesmo o objeto não pertencendo a elas (HUSSERL, 2000, p.83). E nas *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, Husserl afirma que a propriedade essencial (*Eidética*) da consciência são as vivências intencionais (ou vividos intencionais) ou atos; elas são consciência de algo e são sempre ditas como intencionalmente referidas a algo (HUSSERL, 2006, p.89).

Diante deste conceito, pode surgir a pergunta pela importância da intencionalidade. Por que a fenomenologia faria tanto ‘rebuliço’ com a intencionalidade? Pois certamente parece óbvia a ideia de que, em qualquer pessoa, a consciência é consciência de algo e a experiência é experiência de algo (SOKOLOWSKY, 2004, p.18). O filósofo Sokolowsky aponta para o fato de que a filosofia, durante muito tempo, percebeu a consciência e a experiência humana de forma muito diferente (2004, p.18). A cultura, grandemente influenciada pelas filosofias cartesiana, lockiana e hoobesiana, introduziu uma ideia da consciência que caminha numa orientação diferente das nossas experiências cotidianas. A consciência e a mente, nessas tradições, são interpretadas como um gabinete fechado ou uma caixa preta (SOKOLOWSKY, 2004, p.18). Para essas concepções filosóficas, o sujeito está principalmente consciente de si mesmo e de suas ideias e somente é possível chegar às coisas de fora por meio de inferências e raciocínios. As impressões e os conceitos ocorrem dentro e a consciência não se encontra direcionada para as coisas. Nesta perspectiva, só é possível, inicialmente, estar realmente certos da existência de nossa própria consciência e dos estados desta. Isto é chamado de *predicamento egocêntrico* e é justamente este um dos pontos que o conceito de intencionalidade pretende superar (SOKOLOWSKY, 2004, p.18-19).

Justificar e argumentar que a mente humana não se encontra presa na subjetividade é realmente um desafio. Com efeito, “não sabemos como mostrar que nosso contato com o mundo real não é uma ilusão, não é uma mera projeção subjetiva” (SOKOLOWSKY, 2004, p.19). A negação da intencionalidade implica a negação da orientação da mente para a verdade, conduzindo novamente ao relativismo, que já seria combatido por Husserl nos *Prolegômenos*. Com efeito, se o ser humano está preso na sua subjetividade, cada indivíduo teria os seus *mundos* subjetivos internos e não seria possível afirmar um mundo em comum (SOKOLOWSKY, 2004, p.19). Robert Sokolowsky afirma que uma das grandes contribuições do conceito da intencionalidade, reintroduzido por Husserl na filosofia contemporânea, foi

ter rompido com o predicamento egocêntrico, superando a doutrina cartesiana. A fenomenologia, por conseguinte, mostra que a mente é uma coisa pública (SOKOLOWSKY, 2004, p.20) e que a mente e o mundo são correlatos entre si.

3 A REDUÇÃO (*EPOCHÉ*)

Husserl descobre e propõe um elemento que será essencial para o método fenomenológico: a *epoché* ou as reduções fenomenológicas. Estas foram introduzidas pelo filósofo aproximadamente no ano 1905, como parte fundamental da sua guinada transcendental ou idealista (FOLLESDAL, 2012, p.107). A primeira ideia explícita da *redução* aparece nas suas lições de *A Ideia da fenomenologia*. A *epoché*, no entanto, seria desenvolvida, de forma mais sistemática, em 1913 na obra *Ideia para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica (Ideias I)*.

A expressão *epoché* (ἐποχή) é um termo que provém da língua grega, aparece fortemente nas filosofias céticas, especificamente, no filósofo Pirro (318-272 a.C). Esta expressão significa suspensão do juízo ou do consentimento e estava relacionada com a atividade de duvidar (REALE; ANTISERI, 2006, p. 183). Husserl assume este termo, entendendo-o como a suspensão do juízo ou como uma atividade de colocar entre parênteses convicções científicas, filosóficas e do senso comum. Estas convicções e crenças são atacadas por dúvidas e questionamentos, com a finalidade de extrair destas um resíduo essencial ou puro, que será importante na descrição fenomenológica. Com efeito, uma ciência que pretende ser rigorosa não pode se fundamentar ou alicerçar em realidades epistemologicamente frágeis (REALE; ANTISERI, 2006, p. 183).

O ponto de partida para a compressão das reduções é uma diferenciação, feita por Husserl, entre duas atitudes fundamentais: a atitude natural e a atitude fenomenológica. A primeira é a postura original, orientada para o mundo e intencionada para as coisas, é a perspectiva padrão, e nesta postura estão as crenças e pressupostos necessários para a vida cotidiana. Por outro lado, a atitude fenomenológica é o foco estabelecido no momento de refletir sobre a atitude natural, na atitude fenomenológica, também chamada como atitude transcendental, é que deve acontecer a análise filosófica (SOKOLOWSKY, 2004, p.51). Steven Crowell afirma que Husserl via o naturalismo como uma atitude ingênua que frustraria o esforço da filosofia de ser uma ciência radicalmente autorresponsável, pois acabaria por incorporar acriticamente verdades emprestadas das outras ciências (2012, p.31). A atitude natural ou a *tese geral da atitude natural* era concebida por Husserl como uma crença inabalável do mundo ou como uma fé animal. A atitude fenomenológica precisaria de uma *epoché* da atitude natural, que se apresentaria como o primeiro passo para a redução fenomenológica (CROWELL, 2012, p.32). Husserl explica as duas atitudes da seguinte forma:

Iniciamos nossas considerações como homens da vida natural, representando, julgando, sentindo, querendo *em orientação natural* [...]. Tenho consciência de um mundo cuja extensão no espaço é in-

finda, e cujo devir no tempo é e foi infindo. Tenho consciência de que ele significa, sobretudo: eu o encontro em intuição imediata, eu o experimento. Pelo ver, tocar, ouvir etc, nos diferentes modos da percepção sensível, as coisas corpóreas se encontram *simplesmente aí para mim*, numa distribuição espacial qualquer, elas estão, no sentido literal ou figurado, *a disposição*, quer eu esteja, quer não, particularmente atento a elas e delas me ocupe, observando, pensando, sentindo, querendo (HUSSERL, 2006, p.73).

E ainda acrescenta:

Nosso propósito, porém, é precisamente a descoberta de um novo domínio científico, e de tal que deve ser alcançado justamente pelo método de parentetização, submetido, contudo, a uma determinada restrição [...]. *Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural*, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente ‘para nós aí’, ‘a nosso dispor’ e que continuará sempre aí como ‘efetividade’ para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parênteses (HUSSERL, 2006, p. 81).

A atitude do *epoché* ou da redução fenomenológica não é uma dúvida ontológica e hiperbólica ao estilo de Descartes. Certamente, é inegável a influência cartesiana na construção do pensamento fenomenológico, mas, ao mesmo tempo, são evidentes os distanciamentos e as críticas que o filósofo austríaco realiza à filosofia cartesiana. O ponto fundamental da *epoché* é **que as** crenças ordinárias permanecem em vigor, **não é uma tentativa de** duvidar delas, como fez Descartes, mas **é, principalmente**, não fazer uso delas (CROWELL, 2012, 32). Esta suspensão é um livre exercício de abster-se de julgar a respeito da existência do mundo (CROWELL, 2012, p.32).

Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este ‘mundo’, como se eu fosse sofista, *não duvido de sua existência*, como se fosse cético, mas efetuo a *εποχή* ‘fenomenológica’ que me impede totalmente de fazer *qualquer juízo sobre a existência espaço-temporal*. Tiro, pois, *de circuito todas as ciências que se referem a esse mundo natural* [...] por mais que as admire, por mínimas que sejam as objeções que pense-lhes fazer: *eu não faço absolutamente uso algum de suas validades*. Não me aproprio de uma *única proposição sequer delas*, mesmo que de inteira evidência, *nenhuma é aceita por mim, nenhuma me fornece um alicerce* (HUSSERL, 2006, p.81).

A *epoché*, enquanto instrumento metódico de atitude filosófica, difere da dúvida metódica cartesiana em ser um ato da vontade e em evidenciar a própria consciência em seus diversos aspectos (BARBOSA, 2014, p.32). O professor Dagfinn Føllesdal, no seu artigo As

reduções de Husserl e o papel que desempenham em sua fenomenologia, apresenta uma divisão dos vários tipos de reduções no projeto fenomenológico de Edmund Husserl, distinguindo-as em eidética, transcendental e fenomenológica (2012, p.107).

Para uma melhor compreensão deste conceito husserliano, é importante esclarecer esta distinção. A redução eidética é aquela que nos leva ao *eidos* ou à essência das coisas, é aquela que conduz da experiência do objeto concreto à experiência do *eidos* (FOLLESDAL, 2012, p.110). Por outro lado, essência em Husserl não significa alguma realidade única em cada objeto, mas é algo que pode ser compartilhado por muitos objetos (FOLLESDAL, 2012, p.108). A redução eidética acontece quando se realiza a passagem do estudo de um objeto concreto para os seus aspectos gerais (FOLLESDAL, 2012, p.108). O conhecimento parte da observação de um sujeito a um objeto que possui diversas características; neste momento o objeto é percebido como um objeto particular concreto, mas nele é possível perceber uma série de aspectos que anunciam um *eidos*. Nesta redução aparece um conceito fundamental, que exerce uma função de restrição na percepção: a intuição eidética (*Wesensschau*). O conhecimento começa pela experiência e capta fatos contingentes, mas quando a consciência recebe tais fatos, ela consegue captar uma essência, dito de outra forma, ela não percebe esta cor ou este som, mas a cor e o som. Diversos instrumentos musicais, certamente, possuem os sons mais diversos, mas é essencial a eles produzirem som (REALE, ANTISERI, 2006, p.181). Husserl possui um ponto de aproximação com o empirismo, pois a evidência é alcançada graças aos sentidos, no entanto, sua maior crítica será a rápida passagem de muitos filósofos do empirismo ao fisicalismo, isto é, restringindo a existência de objetos à realidade física e desconsiderando a direção da consciência aos aspectos essenciais (FOLLESDAL, 2012, p.111).

A redução transcendental é a atitude reflexiva sobre “a atividade estruturadora de nossa consciência e a correspondente estrutura que esperávamos encontrar no mundo que experimentamos” (FOLLESDAL, 2012, p.108). Fundamenta-se na reflexão do próprio ato da consciência, nessa redução são fundamentais os conceitos de *noema*, *noesis* e *hylé*. O *noema* é a estrutura correlatada no ato, são as prefigurações que temos sobre o objeto do ato; a *noesis* é a contraparte experiencial do *noema* e corresponde às experiências extruturadoras e a *hylé* são as experiências supridoras e restritivas (FOLLESDAL, 2012, p.109, p.112). Na redução transcendental se desconsidera o objeto concreto do ato e se estuda sistematicamente os elementos antes mencionados. Realiza-se a suspensão do juízo, sem preocupar-se com o objeto, mas com a estrutura do ato em relação ao objeto experimentado (FOLLESDAL, 2012, p.112). Para Follesdal, esta redução deve ser entendida como uma mudança de foco, da direção ao objeto para um direcionamento ao próprio ato, conduzindo assim aos objetos transcendentais (*noema*, *noesis* e *hylé*) e ao ego transcendental (2012, p.112). O próprio Husserl aponta para não confundir o fenômeno puro com o fenômeno psicológico natural e que “a toda vivência psíquica corresponde, pois, por via da redução fenomenológica, um fenômeno puro que exhibe a sua essência imanente como dado absoluto” (2000, p.70-71).

A redução fenomenológica, finalmente, consiste na combinação da redução eidética com a redução transcendental; é uma passagem da atitude natural para uma atitude

transcendental eidética, se estudam “os *noemas*, as *noesis* e a *hylé* dos atos direcionados aos traços essenciais de atos direcionados a essências” (FOLLESDAL, 2012, p.112).

Um último aspecto a considerar é o resultado da *epoché*: a saber, a ideia da consciência pura, ou da consciência transcendental, que é chamada pelo filósofo austríaco de *resíduo fenomenológico*. A consciência aparece como um *cogito*, no entanto, diferentemente de Descartes, sempre em relação com suas *cogitationes*, isto é, como consciência de alguma coisa, como consciência intencional (BARBOSA, 2014, p.33). A consciência como resíduo fenomenológico é assim considerada, porque resiste aos constantes assaltos do *epoché*. Para Husserl, a consciência teria, em si, seu próprio ser, e este não é atingido pela exclusão fenomenológica (HUSSERL, 2006, p.84); no entanto, é preciso apontar que a essência desta consciência é a sua intencionalidade, isto é, estar voltada para o mundo exterior e ser sempre consciência de algo (HUSSERL, 2006, p.85).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso realizado neste artigo visou apresentar alguns conceitos e temas fundamentais da fenomenologia husserliana. Como ponto de partida, foram apresentados alguns aspectos biográficos e intelectuais da vida do filósofo Edmund Husserl, junto com uma periodização de suas principais obras, com a finalidade de contextualizar o desenvolvimento da fenomenologia para sua melhor compreensão. Consecutivamente, foram apresentados e estudados dois pontos fundamentais no surgimento da fenomenologia: a crítica ao psicologismo e a intencionalidade da consciência. A crítica ao psicologismo afirma que os fundamentos essenciais da lógica residiriam na psicologia, conduzindo ao relativismo e, inevitavelmente ao ceticismo. Foi apresentada, em contrapartida, a defesa de Husserl dos princípios da lógica pura, como princípios com validade universal, independentes de processos psicológicos e sendo capaz de fundamentar toda e qualquer ciência com seus princípios ideias; por outro lado, foi apresentado o conceito de intencionalidade; vendo que a consciência é definida sempre por sua intencionalidade, por seu visar as coisas, por ser sempre consciência de algo. Foi apresentado, finalmente, um aspecto essencial no método fenomenológico; a *epoché* ou as reduções, que consiste nessa passagem da atitude natural para uma atitude fenomenológica, onde é preciso *suspende* o juízo, *colocar entre parênteses* certas crenças e convicções para assim extrair, por meio da *intuição eidética*, o aspecto essencial e puro de um fenômeno, para, finalmente, poder descrevê-lo. A consciência apareceu, novamente, como o *resíduo fenomenológico*, como aquela que resiste aos assaltos e às dúvidas da *epoché*, mas pelo que ela é essencialmente, uma *intentio*, um visar, uma direcionalidade para as coisas ou os fenômenos.

Esclarecidos alguns aspectos principais deste método, é possível tirar algumas conclusões a respeito desta corrente filosófica. O professor Steven Crowell, responde a esta questão com quatro definições, que sintetizam todo o estudo anteriormente realizado: A fenomenologia é, **essencialmente**, uma atividade descritiva, antes que qualquer atividade realizada por meio de construção de teorias. Para Husserl, antes de oferecer alguma teoria ou uma concepção, é necessário oferecer uma descrição cuidadosa do que seria a própria percepção;

a fenomenologia tem como finalidade principal, esclarecer e não explicar, as descrições fenomenológicas não buscam oferecer leis para explicar a existência das coisas, mas, principalmente, marcam distinções, é necessário, então, tornar claro o fenômeno antes de explicá-lo; a fenomenologia é, com efeito, uma investigação *eidética*, e não factual; ela não quer descrever todas as propriedades de alguma coisa particular, mas aquilo que pertence a ela *essencialmente* enquanto uma coisa daquele tipo; estudar um ato concreto da percepção é algo feito pela fenomenologia com a finalidade de descobrir aquilo que pertence necessariamente a essa percepção enquanto tal; finalmente, a fenomenologia é caracterizada como investigação reflexiva, pois, diferentemente, como acontece com as ciências naturais, a fenomenologia não faz referência a entidades diretamente, mas à experiência do sujeito dessas entidades; para este método, é incoerente buscar uma clarificação descritiva das condições essenciais de um *X*, *abstraindo* a experiência que possa ter o sujeito cognoscente deste *X*, dito de outra forma, é examinando como *X* se comporta na experiência, que é possível conhecer a essência deste (CROWELL, 2012, p.24). Com efeito, a essência de um fenômeno se encontra justamente no seu aparecer, pois para Husserl, ser é igual a aparecer e isto é fenomenologia.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Saulo de Freitas. O manifesto dos filósofos alemães contra a psicologia experimental: introdução, tradução e comentário. *Estudos e pesquisas em psicologia*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 238-311, 2013. DOI: 10.12957/epp.2013.7937. ISSN: 1808-4281. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/286121026>.
- BARBOSA, Rafael. A ideia husserliana de fenomenologia. *Inconfidentia*, Mariana-MG, v. 2, n. 2, p.21-40, jan./jul. 2014.
- CHARLES, Siewert. Consciência. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark (orgs). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi, São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.83-93.
- CHAUÍ, Marilena. Husserl Vida e Obra. In: *Edmund Husserl; Investigações Lógicas, Sexta Investigação (Elementos de uma elucidação Fenomenológica do conhecimento)*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000. p.5-15. (Coleção os Pensadores).
- CROWELL, Steven. A fenomenologia husserliana. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark (orgs). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi, São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.23-39.
- DRAWIN, Carlos. Husserl e a dignidade da razão. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, p.267-275, 2010.
- DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark. Uma breve introdução à fenomenologia e ao existencialismo. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark (orgs). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi, São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.12-19.
- FOLLESDAL, Dagfinn. As reduções de Husserl e o papel que desempenham em sua fenomenologia. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark (orgs). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi, São Paulo: Edições Loyola, 2012. 107-113.
- GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara. Edith Stein entre Husserl e Tomás de Aquino, e para além deles. In: STEIN, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tradução: Juvenal Savian Filho et alli. São Paulo: Paulus, 2019. p. 11-30.

GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. *Edmund Husserl: Psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. (Coleção leituras filosóficas).

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica*. Rio de Janeiro-São Paulo, Editora Forense Universitária, 2003.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas: Prolegómenos a la lógica pura*, v 1. Tradução: Manuel G, Morente e José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1929a.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas: Investigaciones para la fenomenologia y teoria del conocimiento*. Investigaciones III, IV y V. v 3. Tradução: Manuel G, Morente e José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1929b.

HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução: Albin Beau. Coimbra- MCMLII: Atlântida, 1952.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: Introdução geral à fenomenologia*. Tradução: Márcio Suzuki. Aparacida/SP: Ideias & Letras, 2006. (Coleção Subjetividade contemporânea).

LEOPOLDO, Franklin. *Fenomenologia e Existencialismo*. Universidade Federal de Ceará: Canal Instituto cpfl cultura, 26 dez 2008. Vídeo (54 min). Disponível em: <https://institutocpfl.org.br/fenomenologia-e-existencialismo/>. Acesso em: março de 2023.

MOHANTY, J.N. Intencionalidade. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark (orgs). *Fenomenologia e existencialismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi, São Paulo: Edições Loyola, 2012. p.75-81.

REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. *História da filosofia, 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção história da filosofia; 6).

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

STEIN, Edith. *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*. Tradução: Maria do Carmo V. Wollny e Renato Kirchner. Revisão: Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Obras de Edith Stein).

STEIN, Edith. *Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino*. Tradução: Ursula Anne Matthias. Revisão da tradução e revisão técnica: Juvenal Savian Filho. São Paulo: Paulus, 2019, (Coleção Obras de Edith Stein).

O simbolismo presente na Dança, segundo Susanne Langer

Symbolism in Dance, according to Susanne Langer

Joana Angélica de Oliveira Farnezi¹

Resumo: Esta pesquisa se propõe à compreensão da abordagem filosófica de Susanne Langer sobre a dança. Faremos um trabalho exegético sobre o capítulo da obra *Sentimento e Forma*, no qual a autora se dedicou a observar objetivamente a dança e suas representações simbólicas, alcançadas por meio deste campo artístico específico. Apresentaremos o simbolismo elucidado por Langer, bem como os problemas advindos de sua estética própria. Faremos breves observações que se contrapõem à percepção da autora, sem prejuízos à composição de seu trabalho. Através de exemplos, daremos destaque às considerações da estética langueriana sobre a dança, que nos oferecem uma visão holística sobre o tema. Por fim, refletiremos sobre as questões abordadas entre os simbolismos imanentes às criações artísticas, com enfoque especial na área da dança, diante das percepções estéticas propostas pela filósofa.

Palavras-chave: Dança. Simbolismo. Estética. Expressão .

Abstract: This research aims to understand Susanne Langer's philosophical approach to dance. We will carry out an exegetical work on the chapter of the work "Feeling and Form", in which the author dedicates herself to objectively observing dance and its symbolic representations, achieved through this artistic field. We will present the symbolism elucidated by Langer, as well as the problems arising from her own aesthetics. We will make brief observations that counter the author's perception, without detriment to the composition of her work. Through examples, we will highlight Langer's aesthetic considerations on dance, which offer a holistic view of the subject. Finally, we will reflect on the issues raised by the symbolism immanent in artistic creations, with a special focus on dance, in the light of the aesthetic perceptions proposed by the philosopher.

Keywords: Dance. Symbolism. Aesthetics. Expression.

INTRODUÇÃO

A grande contribuição filosófica de Susanne Langer residiu em sua análise das representações simbólicas nos domínios da arte. A filósofa discerniu sobre a capacidade humana singular de expressar e compreender símbolos, enfatizando essa habilidade fundamental para a formação da nossa identidade. Enquanto os animais podem produzir e responder aos "sinais", somente os seres humanos são capazes de conceber, empregar, relacionar e articular

¹ Bacharela em Filosofia pela FAJE. Pesquisa realizada como bolsista da própria instituição no Programa de Iniciação Científica da FAJE, no período de 1/9/22 a 31/8/23, sob orientação do professor Clóvis Salgado Gontijo Oliveira, inserida no projeto de pesquisa O inefável nas experiências espiritual e estética.

os símbolos. Langer os definiu como formas lógicas que encapsulam concepções específicas, ressaltando a necessidade de uma estrutura análoga àquela que o símbolo representa. Por exemplo, o som agudo de um sino pode fazer com que pássaros fujam de seus ninhos, por entenderem que aquele ruído significa um sinal de perigo. Enquanto humanos podem reconhecer as badaladas dos sinos lhes dando diversas significações simbólicas, a depender de qual maneira e de onde foram soados. A perspicácia de Langer se estendeu à função da arte, como forma de expressão simbólica e do conhecimento intuitivo que transcendem as limitações da linguagem discursiva, tornando-se fator comum entre as experiências do fazer artístico. Conforme revelou sobre a “gênese da importância artística”,

A unidade básica de todas as artes é, às vezes, sustentada a partir do aparente começo de todas as idéias artísticas na assim chamada “emoção estética”, que é tomada como sua fonte e, portanto (...) como sua significação. Quem quer que tenha trabalhado em mais do que um meio pode provavelmente atestar a igualdade da “emoção estética” que acompanha a criação nas várias artes. (LANGER. 1989, p. 255)

Essa abordagem ressoa na compreensão da arte como forma intrincada de comunicação que preenche os vazios deixados pela linguagem discursiva. A dança e a música emergem como meios através dos quais a experiência humana é enriquecida e demonstrada de maneira profundamente simbólica, como citado na obra *Filosofia em Nova Chave*, sobre a ancestralidade presente nessa comunicação,

Por longo período, a música dependeu de seus dois pais, a dança e a canção, não sendo encontrada sem eles. Quando a dança ritual desapareceu e a religião tornou-se mais e mais restrita à expressão verbal, à prece e à liturgia, a música festiva ocupacional e secular veio a consorciar-se às formas de dança, à música sacra para o cântico. (LANGER. 1989, p. 252)

Langer observou que a música, em particular, partilha semelhanças inerentes aos sentimentos humanos, ampliando a dimensão de expressão simbólica. Suas considerações enfatizaram o componente de transcendência das obras de arte e a singularidade da emoção do artista, adquirindo uma dimensão mais abrangente na representação simbólica, diante da emoção humana. Essa universalidade constitutiva da expressão simbólica nas obras artísticas acentua o poder da arte ao superar barreiras culturais e individuais, ou meramente pessoais. Os símbolos das emoções representadas nas criações artísticas pertencem à ordem da universalidade do mundo sensível.

Nesse contexto, a expressão dançante foi caracterizada como conceito subjacente ao veículo simbólico dos símbolos, tendo afinidade com a lógica formal comum. A interação dinâmica entre os conceitos de percepção objetiva e intuitiva da dança enriquecem a análise, sobre as formas de linguagens artísticas, vistas como manifestações intrínsecas da experiência

humana, ampliando suas possibilidades interpretativas e destacando o papel fundamental dos símbolos na comunicação gestual.

Apresentaremos um breve histórico sobre a autora, figura de enorme relevância para os estudos das teorias estéticas, além de suas principais observações concernentes ao campo da dança, contidas na obra *Sentimento e Forma*, na qual dedica parte exclusiva à pesquisa sobre os símbolos presentes nesta forma de expressão artística. Segundo Langer, “A dança parece constituir sua justificativa de existência” (LANGER, 1989, p. 253), de forma autônoma. Faremos algumas pontuações em discordância com as ideias da autora, por entendermos que sua falta de experiências nos domínios da dança (Langer não atuou como bailarina ou dançarina), naturalmente a privou de possíveis vivências e compreensões empíricas.

Apesar disso, a visão de Langer sobre o tema, particularmente sobre a simbologia própria da dança, se mostrou brilhante e necessária dentro dos campos de pesquisa que abordam o assunto. Esperamos, através dessa pesquisa, esclarecer questões oportunas sobre os corpos que dançam, a linguagem gestual e a gênese da criação coreográfica.

1 BREVE PERCURSO HISTÓRICO E AS PRINCIPAIS IDEIAS FILOSÓFICAS

Susanne Langer, reconhecida como filósofa, pesquisadora e educadora, emergiu como uma figura de destaque no cenário do pensamento filosófico do século XX. Nasceu em 20 de dezembro de 1895, na cidade de Nova Iorque. Sua trajetória intelectual foi influenciada por um ambiente culturalmente enriquecedor proporcionado por seus pais, ambos músicos amadores de origem alemã. Ingressou no Radcliffe College em 1916 e recebeu a tutela do lógico Henry Sheffer. Concluiu, em 1920, o Bacharelado em Filosofia e seu percurso acadêmico também foi marcado pelo desenvolvimento nos estudos da pós-graduação, culminando na obtenção do título de Doutorado pela Universidade de Harvard em 1926. Foi casada com William Langer, e se divorciou em 1942.

O trabalho de Langer abrangeu diversos campos, incluindo a Filosofia da Mente e Estética. Ela é amplamente reconhecida por suas contribuições para a compreensão da experiência humana e da linguagem simbólica, particularmente por meio de sua obra *Filosofia em Nova Chave* (1942), que sinalizou a nova abordagem na compreensão do papel da arte na mente humana. Essa obra, juntamente com *Sentimento e Forma* (1953) e sua trilogia *Mente* (1967, 1972 e 1982), estabeleceram o arcabouço sistemático que explora a relação entre a criação e a consciência humana.

Langer se destacou como uma das primeiras mulheres nos Estados Unidos a alcançar reconhecimento acadêmico relevante, amplamente reconhecida como uma filósofa norte-americana genuína. Sua formação musical, resultante da educação familiar e suas habilidades como pianista e violoncelista amadora, enriqueceram sua perspectiva filosófica, revelando a música como um componente fundamental em suas pesquisas.

O cerne da investigação intelectual de Langer se mostrou na profundidade das análises dos símbolos. Junto à Cassirer, de quem foi discípula, Langer conceituou a natureza humana como essencialmente simbólica, sendo o pensamento simbólico uma característica imanente central nas questões da existência e do conhecimento humano. A arte, segundo a filósofa, é o fenômeno marcado pela criação de formas simbólicas que consigam expressar os sentimentos. Em sua abordagem filosófica, ressaltou que as obras artísticas não reproduzem de maneira direta a experiência pessoal do artista, mas encapsulam a “ideia” das emoções. Somente os humanos conseguem rememorar os sentidos e representá-los posteriormente através dos símbolos. A distinção entre o sinal e o símbolo é notável em suas considerações. Enquanto um sinal atrai atenção para o objeto ou situação específica que ele representa, o símbolo transcende a representação subjetiva, sendo compreendido quando a ideia que ele representa é concebida pelo receptor. Por exemplo, se o artista aborda o tema da tristeza, não significa que esteja se restringindo a simbolizar sua própria tristeza, mas simboliza a essência da emoção de tristeza, permitindo a interpretação simbólica por parte do observador. O enfoque na distinção entre sinal e símbolo, bem como a ênfase na universalidade da arte como expressão compartilhada das emoções, contribuem para a compreensão profunda da natureza da criação artística e sua influência na cognição e na cultura.

1.1 A ESTÉTICA E OS SÍMBOLOS

Um dos principais focos da filosofia de Susanne Langer é a exploração da natureza da mente humana e sua relação com a linguagem e os símbolos. Langer propôs uma abordagem da mente baseada em “sentimentos”, em contraste com as abordagens cognitivistas predominantes na época, argumentando que a experiência humana é centralmente simbólica e que os símbolos são meios pelos quais os seres humanos podem expressar e comunicar suas experiências interiores mais complexas.

Langer fez uma diferenciação entre os símbolos da arte e os símbolos discursivos da linguagem, que não conseguem expressar totalmente o aspecto subjetivo da experiência humana, pesquisando sobre os efeitos das linguagens não verbais e sobre o poder de alcance maior para aquilo que chamamos de expressão do inefável. A exemplo da música e da dança, que são meios de compreensão de maiores amplitudes que, geralmente, a linguagem discursiva, oral ou escrita não logram alcançar. De toda forma, a pesquisa de Langer ofereceu especial atenção às formas simbólicas gestuais, recurso singularmente humano, como descrito na obra *O Nascimento da Tragédia*, de Nietzsche, a respeito da necessidade das representações simbólicas,

No ditirambo dionisiaco o ser humano é estimulado a atingir uma intensificação extrema das suas faculdades simbólicas; algo jamais sentido requer expressão (...) o ser um como gênio da espécie, até mesmo da natureza. Agora a essência da natureza deve se exprimir simbolicamente; um novo mundo de símbolos é necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo da boca, do rosto, da

palavra, mas o completo gestual da dança a mover ritmicamente os membros todos. (NIETZSCHE, 2020, p. 28)

Através dessa perspectiva simbólica, a filósofa contribuiu significativamente para a Estética. Sua abordagem de pesquisa considerou a arte como forma singular de expressão e os artistas como seres capazes de capturar estados de sentimentos e emoções de maneiras que não podem ser adequadamente descritas plenamente por outros meios. Através da arte, os seres humanos são capazes de explorar e comunicar dimensões mais profundas da experiência humana, que muitas vezes escapam às limitações da linguagem ordinária. A contribuição de Susanne expandiu a perspectiva normativa da época, ao afirmar que as expressões artísticas desempenham um papel crucial na comunicação do quase inexprimível, preenchendo o espaço que outras formas conceituais não alcançam e, assim, cumprindo a função de revelar o que não pode ser adequadamente formulado somente por palavras. Neste aspecto, a filósofa Scarlet Marton confere especial observação, neste trecho sobre a linguagem da dança: “A dança põe em xeque a aparente imobilidade das coisas, a rigidez imposta ao pensamento, a fixidez forjada pelas palavras. Com o ritmo, o mundo deixa de ser estável; com os gestos, a linguagem deixa de ser unívoca e as ideias ganham leveza” (MARTON, 2005, p. 52).

Langer também desenvolveu ideias influentes sobre a natureza do conhecimento humano concernentes às pesquisas epistemológicas. Ela argumentou que o conhecimento não se restringe à representação proposicional do mundo, mas pode ser adquirido através de uma apreensão direta dos padrões simbólicos. Essa perspectiva ressaltou a importância do conhecimento não-conceitual e o intuitivo, imprescindíveis para a compreensão da realidade. Uma das contribuições mais duradouras de Langer para a filosofia foi sua ênfase na importância da experiência estética na vida humana. Ela defendeu a ideia de que a apreciação da arte e a participação em atividades criativas não são meramente passatempos, mas construtos essenciais para a expansão da consciência e compreensão profunda da condição humana.

2 O SIMBOLISMO NA DANÇA, SEGUNDO SUSANNE LANGER

Em *Sentimento e Forma* (1953), a filósofa tratou o cerne da questão que abordamos nesse artigo, explicitando sua abordagem distintiva sobre a experiência humana diante da expressão simbólica no domínio da arte, e conferindo uma análise fundamentada sobre o papel da dança como forma estética e veículo de comunicação. Porém, sustentou, já no início do capítulo referente à dança, que “nenhuma arte é vítima de maior número de mal entendidos, juízos sentimentais e interpretações místicas do que a arte da dança” (LANGER, 1953, p. 177). Langer afirmou que a dança, como manifestação rica e complexa do simbolismo humano, desempenha o papel crucial na expressão e na compreensão dos sentimentos humanos, transcendendo as limitações da linguagem discursiva e proporcionando uma via específica e incomparável para a exploração das experiências emocionais, contudo, a compreensão de sua linguagem simbólica não raro causa confusões no expectador, sobre a perspectiva na origem dos movimentos. Para a filósofa, a dança não nasce dos estímulos musicais, como expressão imanente ao “conteúdo emocional da música”, ou como mera reação aos estímulos sonoros.

Para Langer, a dança dá um passo adiante como linguagem simbólica de forma autônoma, onde os movimentos corporais, gestos, ritmos e padrões espaciais atuam como signos carregados de significados. Importante notarmos que a pesquisa de Langer visou compreender a linguagem da dança, para além da visão popular, ou mesmo além das descrições comumente elaboradas por bailarinos, como via de independência da linguagem musical. A dança, para Langer, pode ser acompanhada pela música, mas não se encontra subordinada a ela, como descrito no trecho, a dança não seria “uma versão gestual de formas musicais” (LANGER, 1953, p. 178). Essa afirmação configura uma percepção avançada sobre os atributos da linguagem não verbal, possibilitando uma visão *sui generis* sobre a dança como possibilidade de comunicação direta e profunda dos estados emocionais e dos sentimentos, ultrapassando as barreiras linguísticas. Langer enfatizou que, ao contrário de outras formas de expressão, a dança oferece uma imersão sensorial direta sobre as emoções, permitindo que seus participantes experimentem uma ressonância afetiva que transcende a esfera puramente intelectual.

No âmbito da apreciação estética, a concepção fundamental de dança e seu uso de formas simbólicas das emoções refletem uma abordagem substancial para a análise das expressões artísticas, para além do que podemos chamar de “inteligível”. As obras, em seu esforço para comunicar sentimentos complexos, empregam uma diversidade de recursos, incluindo os chamados “símbolos da linguagem”, que extrapolam a racionalidade e adentram no campo do mundo sensível, onde a percepção corpórea pode ser compreendida e traduzida através dos gestos. Estes gestos simbólicos, sendo entidades comunicativas, transcendem a mera representação literal, permitindo a articulação de ideias e sentimentos em níveis mais profundos de subjetividade. Mas, ao tentarmos separar a perspectiva musical da reação gestual que compõe a dança, segundo nossa percepção empírica, Langer pode ter se equivocado. A filósofa usou a descrição do crítico de dança, Alexander Sakharoff, em sua obra *Reflexions sur la musique et sur la danse*, “nós (...) não dançamos ao som da música, ou com acompanhamento musical, nós dançamos a música.” (SAKHAROFF, apud LANGER, 1953, p.178). A filósofa discordou do crítico, tratando a dança como expressão completamente independente dos estímulos sonoros. Porém, nossa percepção empírica, comumente aceita por bailarinos e coreógrafos, assume a presença do estímulo musical não só como elemento imprescindível ao gesto dançante, mas vê a dança sendo produzida, muitas vezes, a partir da própria música. A bailarina americana Isadora Duncan, importante figura na história da arte, relatou dançar não *com* a música, mas *a própria* música, em uma espécie de simbiose artística, na qual a expressão gestual não poderia ser distanciada dos estímulos musicais, daqueles sons reproduzidos por instrumentos, tampouco os sons da natureza.

Como se, por meio da inspiração sonora sobressaltasse a centelha do impulso humano corporal, conforme descrito por Duncan, sobre suas aulas de dança,

Os exercícios e estudos têm por finalidade fazer como que, em cada etapa de desenvolvimento, o corpo seja um instrumento mais perfeito possível para expressar a harmonia, que, evoluindo e mudando através de todas as coisas, está pronta a fluir no corpo preparado para

isso. (...) aprendem-se as notas da escala de sons, e assim meus alunos aprenderiam as notas da escala de movimento. Essas notas, por sua vez, podem ser agentes das mais variadas e sutis harmonias da estrutura. Deveriam (os alunos) ter na alma um secreto interesse que as outras pessoas não tinham, de se iniciarem nos segredos da natureza, pois cada parte de seus flexíveis corpos, treinados da forma correta, reagiria à música da natureza e cantaria com ela. (DUNCAN. 2012, p. 154)

Langer pesquisou os efeitos estéticos sobre a formação da consciência humana, através da percepção dos símbolos, e sobre Isadora Duncan escreveu, “ela considerava a dança como a encarnação visível da música” (LANGER, 1953, p. 178). Ciente de que as obras de arte frequentemente incorporam “símbolos abertos”, cuja interpretação é fluida e sujeita a plural variedade de entendimentos. Embora a pesquisadora não tenha afirmado uma relação inseparável entre a música e a dança, propôs uma compreensão intuitiva dos efeitos sonoros sobre os estímulos gestuais, desta forma concordando com os conceitos descritos por Duncan, como descreveu no trecho, “Isadora não compreendia a música *musicalmente*, mas para seus propósitos ela a compreendia perfeitamente; sabia o que era balético” (LANGER, 1953, p. 179).

No capítulo “Poderes Virtuais” da obra *Sentimento e Forma*, inteiramente dedicado à compreensão dessa arte, Langer também explorou a estrutura formal da dança e sua capacidade de transmitir significados e evocar emoções, argumentando que a dança, ao manipular elementos como ritmo, movimento, espaço e forma, cria uma narrativa sensorial que pode representar estados de sentimentos complexos e sutis. Ao citar a interpretação da dança, trazida pelo célebre coreógrafo Noverre, se referindo mais especificamente ao balé clássico, como parte das artes plásticas pictóricas, podendo ser compreendido como “espetáculo de quadros mutantes, ou desenho animado, ou mesmo estátuas em movimento” (LANGER, 1953, p. 180), Langer acertou ao não considerar a dança como mera série de movimentos físicos, mas uma construção artística que organiza esses elementos intencionalmente em uma sequência coerente e expressiva. Mesmo a dança coreografada e o movimento gestual livre, requerem uma linguagem simbólica reflexiva. Porém, a filósofa apostou na ideia de que muito do que reconhecemos como dança seria somente um encadeamento de expressões gestuais livres. Dessa forma, para Langer a dança, para ser categorizada como tal, deveria possuir uma estrutura coreográfica, sendo assim diferenciada da movimentação livre, conforme explicitado na citação “Nem o ritmo musical, nem o movimento físico, bastariam para gerar uma dança. Falamos de mosquitos ‘dançando’ no ar, de bolas ‘dançando’ em uma fonte que as atira; mas na realidade todos esses movimentos padronizados são *motivos de dança*, não danças” (LANGER, 1953, p. 181).

2.1 PROBLEMAS DA ESTÉTICA DA DANÇA

Susanne Langer apresentou uma abordagem profundamente elaborada em relação aos problemas inerentes à dança, bem como à estética associada a essa forma de expressão artística. Mas, afinal, o que é a dança? O que é balético? Somente a expressão que obedece à estrutura coreográfica? Em sua obra *Sentimento e Forma* (1953), a filósofa delineou uma perspectiva singular, explorando a natureza simbólica da dança, sua estrutura formal e sua função na apreensão e comunicação dos sentimentos. Como resposta inicial para essas perguntas, a filósofa propôs a descrição:

Se for uma arte independente, como de fato parece ser, deve ter sua própria “ilusão primária”. Movimento rítmico? Esse é seu processo real, não uma ilusão. A “ilusão primária” de uma arte é algo criado, e criado ao primeiro toque – neste caso, com o primeiro movimento, executado ou mesmo sugerido. O movimento em si, enquanto realidade física e, portanto, “material” na arte, deve sofrer transformação. (LANGER. 1953, p. 182)

Desta forma, Langer esclareceu que a dança implica não apenas o gesto livre, mas uma concepção à priori do movimento – a coreografia. Mesmo que seja dinâmica, ou carregue entremeios de improvisação, mas a dança deve, segundo Langer, ser reconhecida como expressão coreográfica na exibição do gesto intencional, dotado de sentido. Assim poderíamos pensar na construção dos gestos como linguagem concatenada e proposital que demonstram uma expressão claramente teleológica. Sendo assim, a coreografia pode ser vista como o *télos* dos símbolos gestuais dançantes.

A bailarina Mary Wigman relatou que considerava “repugnante” o gesto sem sentido, porém em contrassenso também reconhecia que, para ela, todo movimento dançante era gestual. Para Langer, o gesto é a “abstração básica” onde “a ilusão da dança” carrega um elemento organizador. Langer diferenciou o gesto e a dança, sob a seguinte perspectiva,

O gesto é movimento vital; para quem o executa, ele é conhecido de modo muito preciso como uma experiência cinética, isto é, como ação e, de maneira algo mais vaga, pela visão, como um efeito. Para outros, ele aparece como um movimento visível, mas não como um movimento de coisas, deslizando, oscilando ou revolvendo-se – ele é visto e compreendido como movimento vital. Assim, é sempre, ao mesmo tempo, subjetivo e objetivo, pessoal e público, desejado (ou evocado) e percebido. Na vida real, os gestos funcionam como sinais ou sintomas de nossos desejos, intenções, expectativas, exigências e sentimentos. (...) A gesticulação, como parte de nosso comportamento real, não é arte. É simplesmente movimento vital. (LANGER. 1953, p. 183)

Partindo desse pressuposto, Langer abordou a questão gestual referente à dança reconhecendo-a como linguagem simbólica complexa, onde o gesto passa de movimento vital, ou expressão simbólica livre ao reconhecimento da dança – quando se torna elemento artístico – através de linguagem simbólica consciente e discursiva entre símbolos combináveis. Ou seja, a dança não seria consequência de mero acaso gestual, mas das proposições intencionais de gestos concatenados, dos movimentos de expressão e volição, mas sobretudo, dos movimentos criados intencionalmente para uma finalidade. Conforme explicitou a autora,

Ao observar uma dança coletiva – digamos, um balé bem-sucedido em termos artísticos – não se vê pessoas correndo de um lado para o outro, vê-se a dança sendo impulsionada nesta direção, puxada naquela, reunindo-se aqui, espalhando-se ali – fugindo, repousando, erguendo-se, e assim em diante; e todo movimento parece emergir de poderes situados além dos executantes. Num pas de deux os dois bailarinos parecem magnetizar um ao outro; a relação entre eles é mais do que espacial, é uma relação de forças; mas as forças que eles exercem, que parecem ser tão físicas quanto as que orientam o ponteiro da bússola em direção ao pólo, na realidade não existem absolutamente em termos físicos. São forças de dança, poderes virtuais. (LANGER, 1953, p. 184)

Langer também abordou a questão da pantomima, tipo de linguagem usada nas obras de repertório do balé clássico, onde os bailarinos encenam uma situação, como espécie de teatro mudo entremeado à coreografia. Mais uma vez, o olhar de Langer é perspicaz ao observar que a pantomina é o imbricamento entre duas artes diferentes.

Alguns críticos e bailarinos reconhecem a dança, sobretudo a dança contemporânea, dentro de uma espécie de “doutrina naturalista”, a exemplo de Duncan, onde a dança pode ser compreendida como “descarga livre ou de energia excessiva ou de excitação emocional” (LANGER, 1953, p. 185). Em contraposição à ideia de Langer, Isadora Duncan descreveu em sua biografia o impacto sentido ao ver no palco, a dança livre da bailarina Loie Fuller, conforme expôs no trecho,

Que talento extraordinário! (...) Extasiada, achei que aquilo era uma súbita ebulição da natureza que jamais se repetiria. Não se repetiria nem poderia ser descrito. Ela foi uma das primeiras inspiradoras da luz e da cor em mutação. (...) Aquela criatura linda ficava fluida, virava luz, transformava-se em todas as cores e chamadas e acabava se transformando em miraculosas espirais de fogo soprando rumo ao infinito. (DUNCAN, 2012, p. 86-87)

A questão-chave, para Langer, residia na necessidade da dança de superar o gesto livre, enquanto se procura alcançar uma comunicação eficaz das nuances sentimentais e da concepção criativa, através da expressão dançante. Ela também destacou o desafio ao traduzir

a abstração emocional em movimentos corporais tangíveis, considerando a coerência e a integridade da coreografia como uma resposta a esse problema. Importante lembrarmos o exemplo citado por Langer, sobre a coreografia que Michel Fokine criou para a bailarina russa Anna Pavlova, *A Morte do Cisne*, trazendo ao palco a capacidade da bailarina de sustentar a “ilusão” provocada pelo definhamento da vida, com tal força que o público pudesse ser capaz de sentir o gosto do declínio vital no palco. A bailarina, porém, apesar de imaginar a própria morte e encenar o declínio, se mantém ciente de que sua própria vida está preservada. Como afirmou assertivamente Langer,

É o sentimento imaginado que governa a dança, não condições emocionais reais. Se se passar por cima da teoria da emoção espontânea com que quase todo livro moderno sobre a dança começa, chega-se rapidamente à prova dessa asserção. O gesto da dança não é um gesto real, mas virtual. (LANGER. 1953, p. 186)

A dança, vista sob este aspecto, reconhecida como forma de expressão artística, permite uma complexa e singular rede de significados simbólicos e filosóficos. Nesse contexto, as interpretações intuitivas da dança não são equiparadas à fruição experimentada em outras modalidades artísticas. Langer identificou duas fontes primordiais que conferem significado filosófico à dança: a ilusão primária e a subsequente abstração para a qual a ilusão é concebida e direcionada, como no exemplo citado da “morte” do personagem, interpretado por Pavlova, destacando a dança como comunicação eficaz de nuances imaginativas. A coreografia pode ser uma resposta para essa questão, pois os movimentos passam por reflexão e intencionalidade, gerando significação simbólica. Não são meramente sinais vazios ou desprovidos de intenção. Langer destacou a relevância de uma percepção particular e sugeriu que certas ilusões podem desviar a atenção do espectador, levando-o a concentrar-se na mecânica do movimento e na “acrobacia” da performance, o que, por sua vez, pode obscurecer a compreensão intuitiva da mensagem transmitida pela dança. Deve-se ter cuidado ao observar a dança, para que não seja percebida como mera atividade física extenuante ou acrobacias circenses. A dança deve evocar no espectador uma percepção simbólica mais ampla e subjacente aos movimentos executados.

A estética de Langer expôs a relevância do papel fundamental da filosofia do simbolismo para a compreensão da dança, como uma forma de arte diferenciada. Em *Filosofia em Nova Chave*, afirmou que os componentes para a criação da arte podem surgir ocasionalmente no meio cultural, porém a dança requer habilidades intrínsecas que não são meramente acidentais e os gestos definidos como “movimentos expressivos” são percebidos como símbolos. Outra contribuição de Langer diz respeito à sua observação sobre a “linguagem oculta” presente na dança, por meio dos gestos intencionais, conforme explicitado no trecho,

Na dança, os aspectos reais e virtuais do gesto estão misturados de maneira complexa. Os movimentos, evidentemente, são reais; brotam de uma intenção, e, nesse sentido, são gestos reais; mas não são

os gestos que parecem ser, porque parecem brotar do sentimento, como de fato não o fazem. Os gestos reais do dançarino são usados para criar uma semelhança de auto-expressão e são, destarte, transformados em movimento espontâneo virtual, ou gesto virtual. (LANGER. 1953, p. 189)

A estética langeriana ressaltou a importância da forma como um veículo para a expressão de significados na dança. Através da manipulação consciente de elementos como ritmo, movimento e espaço, a dança adquire uma estrutura que possibilita a tradução estética das emoções transfiguradas pela linguagem corporal. Langer respondeu ao problema do simbolismo na dança, cuja expressão dos sentimentos mais complexos e os estados de ânimos são mostrados através do aporte simbólico, como a real manifestação dos símbolos.

Langer abordou a interseção da experiência estética através do movimento coreograficamente executado. Sua visão enalteceu a dança como um meio pelo qual os participantes e espectadores podem engajar-se no processo de imersão sensorial e emocional. A apreciação estética da dança, de acordo com Langer, reside não apenas na observação passiva dos movimentos, mas na absorção ativa da linguagem simbólica do corpo em movimento. Isso ressoa com a filosofia geral de Langer, que valoriza a experiência direta e profunda com a arte, como meio de enriquecimento da vida humana. Denominada filosoficamente por Cassirer, da qual Langer foi tributária, a chamada “consciência mítica” é uma compreensão profunda dos símbolos – seria o mesmo que a consciência artística – reveladora dos sentimentos corpóreos de onde surgem os gestos simbólicos. Em sua obra *Filosofia em Nova Chave*, no capítulo intitulado “As Raízes do Mito”, a autora afirmou que “O mito começa na fantasia, que pode permanecer tácita por muito tempo; pois a forma primária da fantasia é o fenômeno inteiramente subjetivo e particular do sonho” (LANGER, 1989, p. 176). Tal processo de forças, faz com que vejamos o universo da dança com poderes virtuais, organizados e criados através da “concepção da dança como uma arte completa e autônoma” (LANGER, 1953, p. 196).

2.2 UM CONTRAPONTO

Langer revelou certa dificuldade na compreensão das narrativas oferecidas pelos bailarinos, particularmente, quando estes descrevem a linha tênue entre o movimento real e sua significação artística. Ela considerou algumas especulações como erros de distinção entre “o que é real e o que é virtual na elaboração do símbolo” (LANGER, 1953, p. 195).

Há alguns aspectos polêmicos na interpretação de Langer sobre a dança e por vezes nota-se que, devido ao fato da filósofa não ter experimentado fisicamente a vivência como bailarina ou dançarina, isso poderia ter limitado alguns aspectos de sua percepção e compreensão sobre a dança, conferindo alguns equívocos sobre a forma como bailarinos descrevem e explicam suas formas de concepção da dança. A ausência dessa experiência como atuante (bailarina) delegou a Langer uma experiência como espectadora, o que de certa forma, tornou seu relato, por vezes, distante da apreensão real que os bailarinos têm sobre o ofício.

Langer relatou que a maioria dos artistas são juízes competentes de seus campos artísticos e em formas similares, como por exemplo: os pintores compreendem de estátuas, pianistas entendem de canto e ópera, mas bailarinos não podem ser críticos de música e músicos raramente nutrem simpatia pela dança. Partindo deste pressuposto, oferecido pela própria filósofa, certos aspectos da arte podem permanecer obscuros diante da falta de experiência vivencial em determinadas linguagens.

Segundo Langer, a união entre música e dança pode acontecer por puro “acidente”. O trecho torna evidente a falta de construção empírica da filósofa com a dança. Pois bailarinos, embora possam prescindir da música, não costumam fazê-lo e musicistas têm se mostrado ao longo da história cada vez mais interessados no intercâmbio artístico entre os universos da música e da dança.

CONCLUSÃO

Langer fundamentou seu trabalho na visão estética de forma intrincada e profunda diante da linguagem simbólica. Ela argumentou que a arte, incluindo formas como a música, a dança e as artes visuais, permite a expressão de sentimentos e estados emocionais que estão para além das limitações da linguagem discursiva. Langer ressaltou que a linguagem artística é uma forma de “discurso” que comunica sentimentos, pensamentos e reflexões de maneiras que não podem ser expressas plenamente por palavras. A dança, conseqüentemente, ultrapassaria os sentidos das linguagens orais e verbais.

Em *Sentimento e Forma*, Langer sustentou que a forma artística não é meramente uma questão de organização estética, mas de algo inerente conectado à expressão emocional e simbólica. Ela explorou a maneira como a forma artística pode transcender à mera representação visual ou sonora, tornando-se um veículo através do qual os artistas podem comunicar suas emoções e ideias mais sutis. A própria dança reside no campo das sutilezas, muitas vezes incomunicáveis através de outras linguagens ou inapreensíveis por outros meios.

Langer investigou em profundidade a capacidade complexa de transmitir significados através da abstração, argumentando que a percepção especulativa nas artes visuais, na música e na dança permitem a exploração de aspectos sensíveis e simbólicos da experiência humana que não podem ser capturados por representações literais. Através da abstração, a arte alcança uma pluralidade de significados que estão de acordo com a riqueza da experiência humana.

Outrossim, Langer ressaltou que existe uma ilusão que engendra a ideia equivocada de que a dança é uma manifestação meramente musical. Contudo, ela enfatiza que tal noção é uma simplificação, já que os movimentos dos bailarinos transcendem a mera transcrição gestual de elementos musicais. A analogia comumente aceita entre os gestos dos bailarinos e o conteúdo emocional da música, carece, segundo ela, de avaliação mais criteriosa, pois a dança vai além de meros gestos e poses, e se apresenta como manifestação artística autônoma, capaz de transcender a relação com os impulsos sonoros.

Langer descreveu a importância da experiência estética e defendeu que a dança não apenas permite a expressão emocional, mas também proporciona um modo de engajamento estético que enriquece de sentidos a experiência humana. A dança, de acordo com Langer, não é apenas uma forma de entretenimento, mas oportunidade de imersão na linguagem simbólica intencional do movimento, conduzindo os dançarinos (ou bailarinos) e os espectadores às profundezas dos sentimentos. Langer também explorou a função da arte na cultura e na compreensão humana. Ela considerava a experiência estética como uma força cultural que molda nossa compreensão do mundo e nos permite acessar perspectivas únicas. Através da criação artística, os seres humanos podem explorar emoções, ideias e valores que contribuem para a riqueza e pluralidade do *ethos*. Sua obra destacou a importância da experiência estética e enfatiza que a apreciação da arte não é mero luxo ou entretenimento, mas algo essencial para o aprofundamento da experiência pessoal e cultural. Através da imersão na arte e por meio da apreciação estética, os seres humanos podem expandir sua percepção e compreender com maior profundidade a complexidade da existência.

REFERÊNCIAS

- DUNCAN, Isadora. *Minha Vida*. Tradução: Beatriz Horta. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2012.
- LANGER, Susanne. *Filosofia em Nova Chave*. Tradução: Jeanete Meiches, Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1989
- LANGER, Susanne. *Sentimento e Forma*. Tradução: Ana M. Goldberger Coelho e Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1980
- MARTON, Scarlet. *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- VALÉRY, Paul. *Degas Dança e Desenho*: Paul Valéry. Tradução: Christina Murachco, Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac Naif, 2012

O mistério da encarnação na teologia de Karl Rahner

Diego Patricio Vera Vélez¹

Resumo: Esta pesquisa oferece uma interpretação atual sobre o mistério da Encarnação a partir da teologia de Karl Rahner. Nosso objetivo é realizar uma análise do pensamento rahneriano a partir de alguns traços gerais da sua antropologia. Rahner apresenta a *Encarnação do Verbo de Deus* como o caso singular e supremo da realização essencial do ser humano. Para o autor, a cristologia constitui o princípio e fim da antropologia, e toda antropologia é eternamente teologia. As conclusões da nossa pesquisa visam os desafios de compreender o que significa dizer hoje que o *Verbo de Deus se fez carne* (Jo 1,14), considerando essa *carne como lugar de salvação* e a plena humanidade de Cristo como princípio e fundamento do ser humano.

Palavras-chave: Mistério. Encarnação. Carne. Antropologia Teológica.

Abstract: This research offers a current interpretation of the mystery of the Incarnation based on Karl Rahner's theology. Our aim is to analyze Rahner's thought on the basis of some general features of his anthropology. Rahner presents the Incarnation of the Word of God as the singular and supreme case of the essential fulfillment of the human being. For the author, Christology constitutes the beginning and end of anthropology, and all anthropology is eternally theology. The conclusions of our research address the challenges of understanding what it means today to say that the Word of God became flesh (Jn 1:14), considering this flesh as a place of salvation and the full humanity of Christ as the principle and foundation of the human being.

Keywords: Mystery. Incarnation. Flesh. Theological anthropology.

INTRODUÇÃO

O mistério da Encarnação nos diz que *Cristo se fez carne* assumindo assim uma natureza humana. No entanto, que significa fazer-se *carne* e que implicações isso tem na atualidade? De acordo com Rahner, o ser humano 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 porque na Encarnação Cristo tornou-se humano e assim inseriu eternamente a humanidade no mistério de Deus com a capacidade de prescrutar e ressignificar esse mistério em cada época.

1 Licenciado em Ciências da Educação e Filosofia da Universidade Politécnica Salesiana de Quito. Bacharel em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Bolsista da FAPEMIG. diegocavanis2011@hotmail.com O presente texto é o resultado de uma pesquisa de Iniciação Científica, feito sob a orientação do Prof. Geraldo De Mori, com bolsa da FAPEMIG, tendo sido discutida no Grupo de Pesquisa "As interfaces da antropologia na teologia contemporânea", liderado pelo orientador da pesquisa.

A cristologia proposta por Rahner se fundamenta no conhecimento metafísico de uma autêntica ontologia e tenta formular a parte ontológica em oposição aos enunciados ônticos da tradição. Assim, Rahner apresenta a Encarnação sem a impressão mitológica de um deus que no disfarce de uma natureza humana se aderiu a ela (só extrinsecamente) e desceu à terra porque desde o céu estava distante da sua criação (RAHNER, 1964, p. 147).

Rahner considera que “a cristologia é fim e princípio da antropologia, e toda antropologia [...] é eternamente teologia” (RAHNER, 1964, p. 153), uma vez que, a partir da Encarnação a teologia assumiu um rosto humano, o rosto de Jesus de Nazaré. Para o autor, do Deus Criador podemos afirmar que está no céu, como diz a oração do *Pai Nosso*. Mas do mesmo Deus Criador, podemos também dizer que está exatamente onde nós nos encontramos e que somente aí é possível encontrá-lo. Essa proximidade não pretende sugerir que o ser humano seja infinito, assim como Deus, mas que ele na sua finitude “alcançou uma profundidade infinita, e que já não é mais contrário ao infinito, mas aquilo que o infinito mesmo se tornou para mostrar-nos o caminho de plena humanidade” (RAHNER, 1964, p. 154).

Os fundamentos teóricos da nossa pesquisa foram extraídos das obras clássicas de Karl Rahner através do método bibliográfico e está organizada sistematicamente em três partes. Na primeira parte, apresentamos uma reflexão sobre o mistério da Encarnação, a partir do conceito de *carne* nas Sagradas Escrituras, da teologia clássica da Igreja e das discussões atuais sobre a Encarnação. Na segunda parte, descrevemos o sentido da Encarnação na teologia de Karl Rahner, esclarecendo o que significa a Encarnação, como a *Palavra se fez carne* e em que consiste a *imutabilidade de Deus*. Na terceira parte, apresentamos as implicações atuais da Encarnação a partir do dogma da Igreja, da problemática mitológica e das novas perspectivas teológicas. As conclusões da nossa pesquisa visam os desafios de compreender o que significa dizer hoje que o *Verbo de Deus se fez carne* (Jo 1,14), considerando essa *carne como lugar de salvação* e a plena humanidade de Cristo como princípio e fundamento do ser humano.

1 O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO

A reflexão sobre o mistério da Encarnação proposta por Karl Rahner é sistemática e se fundamenta principalmente no dogma de Calcedônia (451 d.C.), no entanto, a origem da teologia da Encarnação é joanina. Por esta razão, consideramos necessário começar esta primeira parte percorrendo o caminho da Igreja na elaboração da teologia sobre o Verbo Encarnado, desde o Evangelho de João até o dogma calcedoniano, e como esta teologia é discutida na pesquisa contemporânea. Assim, dividimos esta primeira parte em três momentos. Inicialmente, abordamos o conceito de *carne* nas Sagradas Escrituras. Em seguida, refletimos sobre a teologia do Verbo Encarnado. E por último, apresentamos as discussões atuais sobre a Encarnação. Embora a teologia da Encarnação proposta por Rahner não seja explicitamente bíblica esta secção introdutória nos coloca adequadamente perante sua reflexão.

1.1 A EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE CARNE NAS SAGRADAS ESCRITURAS

O mistério da Encarnação nos remete ao prólogo do Evangelho de João, no qual se diz que o *Verbo de Deus se fez carne* (Jo 1,14). A teologia joanina entrelaça os dois títulos de Cristo (*Verbo* e *Filho*) a partir do conceito de *carne*². Este conceito, no Antigo Testamento, refere-se de maneira geral ao conjunto das criaturas (Gn 6,17) e aos alimentos (Ex 21,10). Enquanto o sintagma *toda carne* (Kol-bâsâr) é utilizado para referir-se ao conjunto das criaturas: seres humanos e animais. No entanto, *carne* no AT é utilizado principalmente para referir-se ao ser humano como indivíduo ou como comunidade na sua totalidade, vitalidade e relação. Os autores sagrados, para exprimir a totalidade do ser humano, referem-se a ele a partir das diversas partes do seu corpo, seja seu espírito, seu sangue, seu coração, seus ossos, sua pele etc., que em diversas ocasiões acompanham a palavra *carne* e em outras a substituem. Essa particularidade da *carne* exprime também os laços de consanguinidade e a união dos esposos (Gn 2,23). Do mesmo modo, *carne* é utilizada para referir-se à *vitalidade* do ser humano (2Rs 5,10.14; Ez 37,6) e, principalmente, para assinalar sua *relação* com Deus e com as demais criaturas de carne (MORGEN, 2004, p. 352).

A passagem do hebraico para o grego da LXX implicou algumas diferenças terminológicas e conceituais importantes no campo antropológico, mas principalmente na compreensão teológica. A palavra *carne*, em hebraico *bâsâr*, foi traduzida por *sarx* em grego, e, em outras ocorrências, por *sôma* (corpo). O texto grego apresenta uma nova diferenciação entre carne, corpo e espírito, não explícita na língua hebraica. O *sôma* refere-se ao invólucro humano e distingue-se de *pneuma* que faz referência ao espírito. Assim também, à diferença do hebraico, o texto grego não coloca a ênfase na totalidade do ser humano de carne, mas exprime sua complexidade (MORGEN, 2004, p. 352).

No Novo Testamento, *carne* é um tema teológico principalmente na teologia paulina e nos Evangelhos. As epístolas de Paulo evidenciam uma importância gradual na *teologia da carne*. De fato, na primeira carta aos coríntios, a *carne* não é ainda um tema central da teologia paulina. Aí o Apóstolo refere-se a ela com acepções menos relevantes, mas que prefiguram sua teologia posterior, como por exemplo a afirmação *segundo a carne* (1Cor 1,26; 10,18). Na segunda carta aos coríntios, ele começa uma reflexão mais profunda sobre a *carne*, embora não apareça ainda como antagonista ao espírito. Na carta aos gálatas, Paulo apresenta diferentes sentidos para designar a *carne*, que aparece, sobretudo, relacionada ao tema do pecado (Gl 3-4). Na carta aos romanos, ele retoma e sistematiza a oposição da *vida segundo a carne* à *novidade do Espírito*, ideia já presente em 1 e 2 Cor. No entanto, nas suas cartas, o Apóstolo não desvaloriza a Encarnação de Cristo (Rm 9,5), pelo contrário, compreende que a salvação vem da *carne* (Rm 9,3.5.8; 11,14) e apresenta assim a importância da passagem da *carne* à promessa (Rm 9,8) (MORGEN, 2004, p. 353).

2 A palavra *carne* tem aproximadamente 270 ocorrências no AT, seja em hebraico *Basâr*, ou em grego *Sarx*.

Os Evangelhos apresentam o tema da *carne* de maneira distinta. Em Marcos e Mateus, a palavra *carne* é empregada em três ocasiões por Jesus: para referir-se à unidade entre o homem e a mulher e afirmar que ambos formam *uma só carne* (Gn 2,24; Mc 10,8; Mt 19,5); como sinônimo da vida (Mc 13,20; Mt 24,22); e, no momento de agonia de Jesus, para lembrar a *fraqueza da carne* (Mc 14,38; Mt 26,41). Além disso, Mateus retoma, na confissão de Pedro, a palavra hebraica *carne* para expressar os limites da condição humana perante o mistério de Deus (Mt 16,17). No Evangelho de Lucas, a expressão *carne* é original. O evangelista faz uma inclusão desta expressão no começo e no fim do seu Evangelho (Lc 3,6; 24,39) e nos Atos dos Apóstolos, refere-se novamente a ela em três ocasiões no meio de um discurso sobre *a esperança na ressurreição da carne* (At 2,17.26.31) (MORGEN, 2004, p. 354).

O Evangelho de João apresenta a palavra *carne* em duas ocasiões: no prólogo e no capítulo 6. Neste último, a palavra *carne* aparece em sete ocasiões no discurso do Senhor sobre o *Pão da vida*: em seis ocasiões para referir-se à *carne eucarística de Cristo como corpo entregue* (Jo 6,51.52.53.54.55.56); e em uma ocasião como contraponto das outras citações e para explicitar o papel do Espírito (Jo 6,63)³. João transmitiu à teologia cristã uma fé na Encarnação de Cristo que permanece ainda hoje no coração da Igreja como centro do mistério cristão; suas epístolas manifestam a importância da Encarnação e do corpo de Cristo como um dos lugares privilegiados para sua glória (2Jo 7) (MORGEN, 2004, p. 354). Seguiremos tratando da riqueza da teologia joanina deslumbrada no prólogo do Evangelho.

1.2 A TEOLOGIA DO VERBO ENCARNADO

As Sagradas Escrituras colocam o termo *verbo* em relação à *Palavra Profética* que caracteriza as intervenções e os desígnios de Deus na história (Hb 1,1). Do mesmo modo, refere-se à *sabedoria* que assistiu a Deus na criação do mundo (Eccl 24; Br 3,37; Sb 7,17; 10) e que Paulo vê realizada em Cristo (1Cor 1,30). Assim também, o *verbo* aparece próximo do desígnio de salvação de Deus, oculto desde a eternidade. A teologia joanina deu ao termo *verbo* uma significação que transpassou o horizonte bíblico. Em João, *verbo* é assumido pelo termo grego *logos*, utilizado no estoicismo para definir a 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).

No prólogo do quarto Evangelho, João emprega uma paradoxal relação de diferença e identidade entre Deus e o *Verbo* num mesmo enunciado: “o Verbo *estava junto* a Deus” (diferença) e “o Verbo *era* Deus” (identidade) (Jo, 1,1). Esta relação de identidade e diferença evidencia-se no versículo 14, quando João afirma que *o Verbo de Deus se fez carne*. Aqui a palavra *carne* conota a situação de precariedade da humanidade sujeita à morte até o momento da Encarnação. Na teologia joanina, a Encarnação vai além da união do *Verbo* com a natureza humana, ela é a plena manifestação do Deus invisível (Jo 1,18) (SESBOÛÉ, 2004, p. 607).

3 Esta passagem remete ao diálogo de Jesus com Nicodemos (Jo 3,6).

O prólogo de João liga o *Logos* à pessoa de Jesus de Nazaré e faz alusão a Gênesis 1. Nessa narrativa, o *Logos* é apresentado como agente de toda a obra da criação e, portanto, objeto de estudo das elaborações trinitárias posteriores. João afirma que o *Verbo* se fez *carne* e com isso assumiu plenamente o destino de uma pessoa concreta. Para vários autores (como Loisy), o conjunto do prólogo joanino se refere ao Jesus histórico, enquanto para outros autores (como Dodd), o prólogo evoca o *Verbo* antes do seu advento histórico e a dupla menção de João Batista (Jo 1,6.15) assinala o enraizamento histórico deste evento. Por outra parte, o título cristológico de *Filho* refere-se a Jesus como o *Filho Unigênito do Pai* para diferenciá-lo dos *outros filhos de Deus* que se aderem a Ele através do *Filho* (Jo 1,12). Jesus Cristo é o *Filho* que está na glória do Pai e que o revela e dá a conhecer através da história humana (BLANCHARD, 2004, p. 1827).

No pensamento rabínico, a *Palavra* (*Dabar*) não é personificada, embora a sabedoria seja associada à Torá. Na época Patrística, Inácio de Antioquia concebia a Cristo como *Palavra que procede do silêncio* e como *Logos que cumpre a lei*. De acordo com Irineu, a eternidade do *Logos* se contrapõe ao mito gnóstico de uma queda da sabedoria; e, para Orígenes, o *Logos* revela quem é Deus e como os seres humanos participam d'Ele por natureza, mas não é possível afirmar que sejam consubstanciais ao Pai. Com efeito, só o *Logos* é o arquétipo da relação entre o ser humano e Deus. Ele não é uma criação da vontade do Pai, como afirmava Ário, mas a vontade mesma consubstancial ao Pai (EDWARDS, 2004, p. 1829).

Agostinho, define o *Verbo* como conhecimento acompanhado de amor. Para ele, o *Filho* é inteligência enquanto o Espírito é amor e vontade. O teólogo de Hipona percebe que Cristo é chamado *Verbo* em relação e não em si mesmo e que a sabedoria pertence às três pessoas. Assim também, afirma que a tradução de *logos* por *verbum* e não por *sermo* sublinha a intemporalidade do *Filho*. De acordo com João Escoto um reino de formas eternas subsiste no *Verbo* e Anselmo afirma que se Deus tem uma eterna concepção de si, Ele deve ter uma eterna expressão de si manifestada no *Verbo*. Para Tomás de Aquino, *Verbo* é um nome pessoal do *Filho* que designa uma maneira de ser própria e não um nome essencial designando uma propriedade da essência divina (EDWARDS, 2004, p. 1829).

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 divindade da humanidade na unidade de 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 etc. (SESBOÛÉ, 2004, p. 607).

Na Escolástica, a Encarnação tornou-se um conceito elaborado pela tradição e uma releitura dos textos conciliares. Nesse período, o centro de atenção era o *motivo* da Encarnação.

De fato, primava a preocupação sobre a necessidade da Encarnação sem a existência do pecado. Por trás dessa interrogante 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).

1.3 DISCUSSÕES ATUAIS 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 condensa tudo para o tema da ressurreição, alheia à reflexão não histórica sobre a Encarnação. Schillebeeckx utiliza o método exegetico-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. Bruno Forte, na sua obra *Jesus de Nazaré*, busca conciliar os acontecimentos anteriores e posteriores da Páscoa do Senhor através de uma hermenêutica estranha à do prólogo de João (SESBOÛÉ, 2004, p. 608).

Joseph Moingt, no seu livro *O homem que vinha de Deus*, afirma que desde o momento que Jesus instaura sua existência, Ele assume a humanidade por toda a eternidade. Para Moingt, Deus forma no seio de Maria a Jesus, colocando n'Ele sua própria identidade e comunicando-lhe seu Espírito. Deste modo, 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. Nesta perspectiva, a Encarnação não deslegitima a eternidade do Deus Trinitário porque a origem eterna de Cristo e seu começo temporal se compreendem como a vinda do Pai à historicidade do seu Filho, guiada constantemente pela ação do Espírito. Deste modo, 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 à humanidade. O Verbo Encarnado é o projeto de Deus de doar-se ao mundo dando-se para si mesmo um mundo comum aos seres humanos (MOINGT, 2008, p. 568).

Essas perspectivas sobre o mistério da Encarnação apontam para uma *cristologia integral*, que durante muito tempo esteve contaminada pela oposição entre cristologias ascendentes e descendentes, e apresentam um diálogo recíproco contrário a toda pretensão unidimensional. O objeto das pesquisas contemporâneas é o *Evento Cristo* compreendido através da interpretação das nuances escritas sobre seu acontecimento e fundamentadas no prólogo de João (SESBOÛÉ, 2004, p. 610).

No entanto, nesse percurso também apareceram algumas críticas à teologia 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 sua divindade prescindindo dessa *metáfora*. De acordo com Hick, o Jesus histórico não reivindicou para si o atributo da divindade, nem se compreendeu como *Filho do Deus Eterno* ou teve a pretensão de ser o *Deus Encarnado*. De fato, é extremamente improvável que Jesus tivesse se entendido de maneira semelhante. Ele provavelmente teria rejeitado a ideia como blasfema, tal como aparece no Evangelho de Marcos quando afirma: “por que me chamas bom? ninguém é bom senão um só, que é Deus” (Mc 10,18). Para Hick, a reinvidicação sobre a divindade de Jesus 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).

A teologia de Karl Rahner, que esboçaremos nas próximas duas partes, apresenta que, embora a cristologia tenha começado após a morte de Jesus, Ele tinha plena consciência da sua identidade, de modo que o querigma não unicamente é algo posterior à ressurreição, mas um momento da vida mesma de Cristo. Para Rahner,

a concepção que o Jesus histórico tinha de si mesmo coincide objetivamente com a fórmula da Encarnação. Embora seja evidente que a experiência da ressurreição de Cristo teve uma importância essencial para interpretar o testemunho de Jesus; não se pode duvidar que o relato sobre suas palavras e ações (nas que aparece sua autointerpretação), anteriores à Páscoa, esteja formulado desde o querigma do ressuscitado e como momento de Cristo. A ressurreição não deve entender-se simplesmente como uma milagrosa confirmação externa das palavras de Jesus, mas como o fundamental acontecimento escatológico da salvação, o qual, interpretado exata e adequadamente, faz aparecer a Jesus como o salvador absoluto e implica assim o que se entende por encarnação (RAHNER, 1972, p. 552).

2 O SENTIDO DA ENCARNAÇÃO NA TEOLOGIA DE KARL RAHNER

A teologia proposta por Rahner considera que em Cristo se manifesta a suprema dignidade do ser humano e sua essência última. Para o autor, a criação é dom de Deus para manifestar seu amor e alcançou seu clímax na aparição histórica e escatológica do *Filho*, de modo que a Encarnação é a maior e mais plena autocomunicação de Deus. Com efeito, a Encarnação e a autocomunicação são um mistério cuja liberdade está radicada na graça. De acordo com Rahner “na Encarnação, que implica a vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, a história do mundo tornou-se história de salvação” (RAHNER, 1972, p. 551). Para abordar o sentido da Encarnação na teologia de Rahner apresentamos esta segunda parte em três momentos. Inicialmente esclarecemos o significado da *Encarnação de Deus*. Depois, refletimos como a *Palavra se fez homem*. E posteriormente, tratamos sobre a *imutabilidade de Deus*.

2.1 QUE SIGNIFICA A ENCARNAÇÃO DE DEUS?

Karl Rahner considera que “o cristianismo é o acontecimento histórico e escatológico da autocomunicação de Deus ao ser humano” (RAHNER, 1972, p. 550), de modo que a autêntica concepção do cristianismo sobre o mundo e sua relação com Deus não se fundamentam na doutrina da criação, mas na experiência salvífica realizada na história, na qual Deus, por livre vontade, quis comunicar-se com o *não-divino*. Para Rahner, o mundo é destinatário da autocomunicação de Deus tal como afirma a doutrina da Encarnação, segundo a qual, “Deus criou o exterior para comunicar o interior do seu amor. Esse exterior não é um pressuposto independente de Deus, mas é a possibilidade criada por sua vontade para autocomunicar-se” (RAHNER, 1972, p. 551).

A autocomunicação de Deus tem uma história e, embora ela sustente a própria história, alcançou seu ápice no momento escatológico da Encarnação do Filho de Deus. Na Encarnação, Deus manifestou a história do mundo como *história de salvação* e Jesus Cristo como sua plena autocomunicação, porque n’Ele Deus aceitou a humanidade inteira e por Ele a humanidade conheceu a Deus. Para Rahner “a Encarnação como mistério é a possibilidade da autocomunicação de Deus ao ser humano [...] a liberdade da Encarnação é a mesma liberdade da autocomunicação de Deus ao mundo pela graça” (RAHNER, 1972, p. 553). De fato, a essência da aceitação do mundo no mistério do Verbo Encarnado implica a fundamental vontade de Deus de santificar e redimir sua realidade.

Como lembra Rahner (1964, p. 139), o mistério da Encarnação do Verbo de Deus é o centro da realidade na qual vivem e acreditam os cristãos, já que o mistério da Trindade Divina só é evidente pela Encarnação. Do mesmo modo, só no mistério da Encarnação se revela o mistério da nossa participação na natureza divina. Esses mistérios abarcam a totalidade da fé da Igreja que, por sua vez, é a prolongação do mistério do Senhor. Embora o mistério seja sempre inesgotável, a verdade de fé sobre o mistério só pode conservar-se refletindo, sempre de novo, sobre ele. De fato, só possui o passado quem conquista o próprio presente. Nessa perspectiva, Rahner considera que “é necessário perguntar-nos com simplicidade o que pensamos nós cristãos quando na profissão de fé confessamos que o Verbo de Deus se fez homem?” (RAHNER, 1964, p. 139). Responder a essa questão, sempre com renovado esforço, é a tarefa constante da teologia.

O modo de entender o mistério da Encarnação não deve ser como uma simples aproximação a um fato empírico passado, mas como a resposta ao mistério divino em nós que nos impulsiona a conhecê-lo. Portanto, o verdadeiro entender é sempre um abrir-se ao interior do mistério, que nosso olhar não alcança, e a condição de possibilidade de entender nossa incompreensibilidade diante do mistério inabarcável. A Igreja e a fé são sempre as mesmas na sua história própria, mas “nenhuma história unitária da Igreja e da fé são idênticas. E precisamente porque a Igreja teve uma história e continua tendo-a, a fórmula antiga sobre a Encarnação não é só o fim, mas também o ponto de partida” (RAHNER, 1964, p. 140).

2.2 A PALAVRA SE FEZ HOMEM

No decorrer da história, acostumou-se a pensar que um dos três *não-numéricos*, a quem chamamos de *personas da mesma divindade*, podia encarnar-se por simples vontade. De acordo com Rahner (1964, p. 141), se isto fosse assim, o Verbo de Deus não significaria mais que um sujeito divino qualquer, uma hipóstase divina ou um da Trindade que se fez homem. Portanto, não se precisaria conhecer algo que especificamente pertença ao Verbo Divino para entender a Encarnação. Porém, se no sentido e na essência do Verbo de Deus está compreendido que Ele, e unicamente Ele, é quem começa e pode começar a história humana, só conhecendo sua especificidade é possível entender o sentido da Encarnação.

Embora o dogma da Encarnação esteja estabelecido, Rahner (1964, p. 142) considera que é necessário perguntar-se que significa dizer hoje que *o Verbo de Deus se fez homem*. Para isso, propõe fixar os olhos naquilo que o *Filho de Deus* se tornou na Encarnação. Para Rahner, o ser humano, na sua essência e natureza, é um mistério, não porque seja a plenitude infinita e inesgotável do mistério de Deus, mas porque nele o mistério divino é revelado. Portanto, vive sua existência na aceitação ou rejeição desse mistério de plenitude.

O mistério não é algo ainda não revelado, impenetrável, não conhecido nem descoberto. Pelo contrário, o mistério é aquilo que exatamente por ser impenetrável está aí, está dado. O mistério é o que não pode ser procurado. [...] O mistério não é o provisório que poderia existir também de outra maneira, mas a peculiaridade que caracteriza sempre e necessariamente a Deus e a nós desde Ele (RAHNER, 1964, p. 143).

Nesta perspectiva, a *visio beatifica*, que nos foi prometida como nossa perfeição, é a imediatez de nossa incompreensibilidade, ou seja, a desapareção da aparência de que ainda não temos chegado ao final. Nessa visão, veremos em Deus mesmo, e já não só na pobreza infinita de nossa transcendência, seu infinito mistério. “A visão do mistério em si mesmo, aceitado no amor, é a bem-aventurança do ser humano que torna o conhecido em mistério inefável de amor” (RAHNER, 1964, p. 143).

A partir destes pressupostos é possível entender com clareza o que significa dizer que Deus assumiu uma natureza humana como sua. Como lembra Rahner (1964, p. 146), essa natureza indefinível, cujo limite é o ilimitado, está orientada ao mistério infinito da plenitude. Quando é assumida por Deus, a natureza humana chega definitivamente ao ponto que em virtude do seu ser está sempre a caminho. Por essa razão, a Encarnação é o caso irrepetível da realização essencial da realidade humana. Deus assumiu uma natureza humana porque tal natureza é, em virtude da sua essência, aberta e assumível e porque só ela pode existir na plena entrega de si mesma até chegar à perfeição do seu próprio sentido incompreensível.

O ser humano pode autocompreender-se vazio diante da sua existência ou deixar-se encontrar pelo mistério de Deus e tornar-se aquilo que essencialmente é, sem esvaziar seu

sentido de mistério. A teologia da Encarnação estabelece que o finito só pode ser transcendido no interior da plenitude inabarcável de Deus. Nesta perspectiva, Rahner (1964, p. 147) considera que toda pessoa que busca *o mistério eterno da plenitude*, pode advertir que só é possível encontrá-lo na pessoa de Jesus de Nazaré, o qual, conhece e revela o mistério inesgotável e eterno de Deus Pai.

O Verbo Encarnado é a plena realização da autocomunicação de Deus na história. A humanidade de Cristo não é uma aparência de Deus sem nenhum valor próprio e independente. Ao contrário, pelo fato de Deus encarnar-se, sua existência adquiriu seu próprio valor, vigor e identidade da maneira mais radical, inclusive distinguindo-se do próprio Pai em sua majestade e esplendor. Para Rahner (1964, p. 149), “o que celebramos no mistério da Encarnação é que o *Verbo se fez homem*, que nossa história se tornou sua própria história, nosso tempo, o tempo do Eterno, e, a nossa morte, a morte do Deus imortal”.

2.3 A IMUTABILIDADE DE DEUS

A teologia da Encarnação proposta por Rahner (1964, p. 150) propõe que se contemplamos o fato da Encarnação como testemunho do dogma fundamental do cristianismo, podemos dizer com clareza que *Deus pode tornar-se algo* e que Ele mesmo, que é imutável, pode fazer-se mutável no outro. Assim como a afirmação formal da unidade de Deus não é negada pela Trindade, e tal unidade é um dogma; a imutabilidade de Deus no mistério da Encarnação é também um enunciado de fé, no mesmo sentido que o da unidade. Ambos enunciados, Encarnação e Trindade, conservam seu sentido exato sem a necessidade de pensar um subordinado ao outro.

Assim como na doutrina da Trindade compreendemos que a *unidade* não é um ideal absoluto, mas a perfeição autêntica; na doutrina da Encarnação compreendemos que a imutabilidade de Deus não é simplesmente o único que o caracteriza, mas que Ele, embora na sua imutabilidade, pode verdadeiramente *tornar-se algo*. Para Rahner, “essa possibilidade não pode conceber-se como sinal da sua indigência, mas como ápice da sua perfeição, a qual, seria menor se Ele não pudesse fazer-se menos do que permanentemente é” (RAHNER, 1964, p. 150). Deus ao sair de si mesmo, sem perder sua plenitude infinita, faz surgir o outro e o constitui na sua própria realidade.

De acordo com Rahner (1964, p. 151), *tornar-se algo* constitui a livre possibilidade de Deus e a causa pela qual Ele é definido nas Sagradas Escrituras como o *Amor*, cuja liberdade é o absolutamente indefinível. Por esta razão, a faculdade de constituir o totalmente outro e fazê-lo surgir é parte da sua natureza criadora. Para Rahner, Deus projeta sua criatura como a *gramática* de um possível *dizer-se a si mesmo* e ainda no silêncio não poderia projetá-la de outro modo, porque também esse calar-se supõe ouvidos que escutam o silêncio de Deus.

A partir desta perspectiva, é possível entender o que significa que o *Verbo Eterno de Deus se fez homem*. Quando Deus se humaniza, essa humanidade não é algo prévio, mas sua plena autocomunicação. Deus se revela justamente quando se faz outro, manifestando-se

assim como Amor. Se não fosse dessa forma, sua humanidade seria um disfarce, um sinal que aponta a existência de algo, mas que não revela nada dessa realidade. Para Rahner (1964, p. 152) “o fato que Deus mesmo revele como sua a nossa realidade, resgata o conteúdo da nossa essência e da nossa história. Revela que somos a proposição na qual Deus pode sair de si mesmo e dizer-se tal como Ele é” (RAHNER, 1964, p. 152).

Rahner (1964, p. 153) considera que no mistério da Encarnação o ser humano é introduzido no mistério sempre inabarcável de Deus e que, se Deus mesmo se fez humano e o continua sendo eternamente, toda teologia é eternamente antropologia. Portanto, o ser humano não pode abaixar-se quando se pensa a si mesmo, porque abaixaria o próprio Deus. Do mesmo modo, se Deus é eternamente mistério inabarcável e infinito, pela Encarnação do Verbo o ser humano participa antecipadamente desse *mistério eterno*.

3 IMPLICAÇÕES ATUAIS DA ENCARNAÇÃO

O esforço da teologia e do Magistério da Igreja em torno a uma verdade revelada por Deus culmina sempre em uma *formulação exata de fé*. Isto é necessário porque unicamente assim é possível traçar uma linha de demarcação diante dos erros doutrinários e da falsa inteligência da verdade divina. A *fórmula de fé* aparece como um fim que nos proporciona clareza e nos possibilita um ensinamento seguro. No entanto, esse fim é também um ponto de partida e não uma conclusão final. De acordo com Rahner, o conhecimento humano sobre uma *verdade de fé* só tem sentido como começo e promessa do conhecimento de Deus e inclui o reconhecimento da sua incompreensibilidade e limitação. Portanto, “toda verdade do Deus que se revela, por estar dada em forma de caminho e impulso à comunhão imediata com Ele, é abertura para o inabarcável e o começo do ilimitado” (RAHNER, 1963, p. 169). A fim de explicar adequadamente *as implicações atuais da Encarnação* dividimos esta parte em três momentos. Inicialmente, tratamos sobre o dogma da Encarnação na teologia de Karl Rahner. Em seguida, refletimos sobre a problemática de desmitologizar o cristianismo. E posteriormente, apresentamos as novas perspectivas para repensar a Encarnação.

3.1 O DOGMA DA ENCARNAÇÃO NA TEOLOGIA DE KARL RAHNER

A fórmula como o Concílio de Calcedônia (451d.C.) tem expressado o *mistério de Jesus Cristo* deve ser considerada um constante ponto de partida. De acordo com Rahner, devemos esforçar-nos para sair da fórmula calcedoniana, não para abandoná-la, mas, para compreendê-la com inteligência e coração e, assim, aproximarmo-nos, através dela, a Deus, que quis que o encontrássemos em seu *Filho* e através d'Ele o buscássemos. Com isso, Rahner busca afirmar que “sempre teremos que retornar à fórmula de Calcedônia porque somente chegaremos a ela, se para nós hoje, ela não é só um fim, mas um novo começo” (RAHNER, 1963, p. 171).

A história da teologia não é simplesmente a história da evolução do dogma, mas também a história dos seus esquecimentos. Assim, para Rahner (1963, p. 172), o historicamente

dado, atualizado sempre de novo, não constitui as premissas das quais devamos tirar novas conclusões, mas o objeto que deve ser sempre alcançado por nós, com nossas características que além de nós ninguém possui na história. O ponto de partida da cristologia é a consciência teológica atual e toda a teologia contemporânea, a partir do seu passado, deve oferecer respostas sempre novas às realidades presentes.

De acordo com Rahner (1963, p. 173), o ser humano entende o que escuta de maneira mais exata teoricamente e mais viva existencialmente na medida em que o compreende em relação com o conteúdo total da sua existência. Caso contrário, os Concílios não seriam celebrados na Igreja, nem as *fórmulas de fé* teriam sentido, já que as novas gerações teriam vivido da antiga clareza das fórmulas existentes, ou teríamos que pensar que os Concílios existiram unicamente pela existência de hereges que escureciam o que estava estabelecido de maneira suficientemente clara. Pelo contrário, o contexto histórico condiciona de maneira prévia e inevitável a perspectiva sob a qual o ser humano contempla as *verdades eternas de Deus* e unicamente quando as contextualiza pode convertê-las em realidades da sua própria existência.

Nesta perspectiva, a teologia sobre o Verbo Encarnado proposta por Rahner (1963, p. 176) busca apresentar uma hermenêutica transcendental a partir do dogma, compreendendo que o dogma cristológico da Igreja não pretende ser em absoluto uma condensação minuciosa da teologia bíblica. Desde o ponto de vista do dogma, sempre haverá espaço para continuar fazendo uma teologia cristológica. Assim, o dogma, seguindo as Sagradas Escrituras, afirma que o *Verbo de Deus tomou uma carne mortal no seio de Maria* e assim *tornou-se mediador entre Deus e a humanidade*, de maneira que é necessário considerar a plena autenticidade da humanidade de Jesus de Nazaré, porque de outro modo, a Encarnação simplesmente seria um *mito*, mas não uma verdade de fé.

As principais heresias sobre a Encarnação concebiam a natureza humana de Cristo como uma *roupagem* da qual Deus se serviu para fazer notar sua presença entre os seres humanos, sem que a humanidade alcance realmente sua radicalidade. Estas heresias cristológicas sobre o mistério da Encarnação não só fazem parte do passado da Igreja, mas também do seu presente e futuro. Para Rahner, “o fato de que esta concepção tenha uma vida vigorosa, ainda na formulação teórica, deve advertir-nos de que provavelmente, ainda hoje, inumeráveis cristãos concebiam miticamente a Encarnação do Filho de Deus” (RAHNER, 1963, p. 177).

3.2 DESMITOLOGIZAR O CRISTIANISMO?

A Encarnação do Filho de Deus é um acontecimento histórico e, portanto, único, que teve lugar no mundo e na história. De acordo com Rahner (1964, p. 154), na Encarnação, o *Logos* cria assumindo e assume tornando-se carne. Por isso, se aplica a premissa de distância e proximidade, disponibilidade e autonomia, a toda relação entre Deus e a criatura, de modo que Deus é todo o distinto, mas não o distante. O dogma calcedoniano estabelece que Cristo é homem do modo mais radical e sua humanidade é a mais livre e autônoma, porque é

assumida como *automanifestação de Deus*. Portanto, é herética toda ideia de encarnação em que a humanidade de Jesus seja unicamente uma aparência.

No seu decorrer histórico, a Igreja rejeitou e condenou as heresias cristológicas provenientes principalmente do docetismo, apolinarismo, monofisismo e monotelismo. No entanto, essa compreensão mitológica dos enunciados cristológicos da fé continuam presentes implicitamente em muitos cristãos sem que eles sejam plenamente conscientes disso. De fato, alguns cristãos acreditam que

é um mito pensar que Deus se transforma em um homem, por Ele mesmo ser invisível para fazer-se sensível com uma realidade humana, que por ser manipulada, deixa de ser verdadeira, dotada de liberdade e autonomia e torna-se uma marionete através da qual, Deus se manifesta (RAHNER, 1964, p. 155).

Essa compreensão mitológica contradiz as Sagradas Escrituras e o Magistério da Igreja, e conserva resquícios docetistas e monofisistas que se evidenciam quando muitos cristãos falam do mistério da Encarnação e da necessidade de *desmitologizar o cristianismo*. Porém, Rahner considera que “é necessário perguntar se os que pensam que se deve desmitologizar o cristianismo, não concebem a doutrina cristã exatamente igual que os piedosos cristãos mitológicos, embora ambos conheçam as fórmulas ortodoxas?” (RAHNER, 1964, p. 155).

Na teologia sobre a Encarnação, Rahner (1964, p. 156) busca mostrar que também os que rejeitam as fórmulas ortodoxas da cristologia, provavelmente por entendê-las erradamente, podem corroborar existencialmente e de maneira autêntica a fé na Encarnação. Uma vez que, quando alguém crê verdadeiramente que em Jesus Cristo, Deus tem pronunciado sua última palavra, acredita em algo que só é real se Jesus é tal como a fé da Igreja o professa, sem com isso negar o significado da verdadeira fórmula cristológica que é base do pensamento da fé. De acordo com Rahner, quem crê verdadeiramente em Jesus e o confessa como *Filho de Deus*, o aceita tal como diz a confissão de fé da Igreja.

Para Rahner (1964, p. 157) toda pessoa que, ainda longe da revelação explícita e verbalmente formulada, aceita com paciência silenciosa transformada em fé, esperança e amor a humanidade de Jesus, aceita também sua própria humanidade como mistério que se oculta no Mistério Santo de Deus. O Filho de Deus ao fazer-se carne tornou imensa a humanidade, de modo que, quem aceita sua carne, aceita também o *Filho de Deus*, porque n’Ele e por Ele, Deus assumiu a nossa condição. Se nas Sagradas Escrituras se diz *que quem ama ao próximo cumpre a lei* (Rm 13,8b), essa é a última verdade divina, uma vez que, Deus mesmo se fez próximo, para que em todo próximo se aceite e se ame o mistério de amor.

3.3 NOVAS PERSPECTIVAS PARA REPENSAR A ENCARNAÇÃO

Uma das principais novidades levantadas por Rahner (1963, p. 188) é a compreensão do conhecimento de Deus a partir do ser humano e do ser humano a partir do *Deus Encarnado*.

Para o autor, o Logos não só se fez homem esteticamente, mas tomou sobre si uma história humana. Essa história, no seu passado e futuro, forma parte da história total do mundo e da humanidade e constitui sua plenitude e consumação. No entanto, se se considera a unidade da história e sua gravitação para Cristo, entendemos que Ele esteve desde sempre dentro da história como sua *enteléquia prospectiva*, assim como afirma a carta aos Colossenses: “n’Ele foram criadas todas as coisas [...] tudo foi criado por Ele e para Ele. Ele é anterior a tudo e tudo n’Ele subsiste” (Cl 1,16-17).

De acordo com Rahner (1963, p. 195) conhecemos o que é o ser humano a partir das nossas experiências cotidianas, de modo que nossa compreensão se enriquece constantemente. Não obstante, conhecemos o que é Deus unicamente transcendendo tudo o que se pode dizer sobre Ele e seu mistério; é uma *docta ignorantia* e, justamente por isso, a essência desconhecida se distingue com clareza da natureza humana. Assim, a fórmula de Calcedônia nos convida, ainda hoje, a repensar a unidade das naturezas inconfusas, não como uma unidade qualquer entre a essência divina e humana de Cristo, mas como uma unidade substancial, permanente, indissolúvel, hipostática, de uma única pessoa em ambas as naturezas.

O mistério do *Verbo Encarnado* mostra como todo o gênero humano foi pensado em Cristo, e ao mesmo tempo, apresenta a solidariedade de Deus com a humanidade. Com efeito,

quantas pessoas que choravam se consolaram no seu pranto e enxergaram através das suas lágrimas os gozos eternos do seu amor e consolo; porque sabiam, pela fé, que Ele, o sentido eterno do mundo, o Verbo Encarnado, chorou com elas e bebeu do cálice da paixão. Quantas pessoas morreram piedosamente no Senhor, sabendo que essa morte universal e comum a todos os seres humanos tinha um sentido, porque o Homem extraordinário, o Filho do Deus imortal, também morreu. No entanto, afirmar que um da Santíssima Trindade sofreu realmente, ainda hoje provoca escândalo e confusão (RAHNER, 1963, p. 195).

Se compreendemos que o *finito* é bom e que não faz parte de uma antítese trágica da qual deve ser redimido, é válido perguntar-se: que necessidade tinha Deus de fazer-se carne? É a redenção algo mais que um remendo numa peça que estava em boas condições e que sempre foi boa? O Verbo Encarnado tem alguma função eterna se é a bondade prévia do mundo que o fundamenta e não Ele o verdadeiro sentido da sua perfeição? De acordo com Rahner, é verdade que o mundo, como toda a criação, é bom; e, de fato, poderia existir um mundo que fosse bom e, por isso, possível, ainda quando não se tivesse encarnado o *Logos*. Assim também, é verdade que aquilo que no mundo tem sentido e é bom não pode ser anulado pela escuridão, a morte, a culpa e a condenação (RAHNER, 1963, p. 199).

No entanto, distribuir de maneira quantitativa, por um lado, o sentido e a bondade do mundo e, por outro lado, sua necessidade de redenção, é de antemão errado. Para Rahner, o mundo é redimível porque é bom e tudo o que nele tem sentido precisa de redenção. Com

feito, tudo tem que ser redimido porque, ao ser bom, é capaz de redenção e porque fora de Cristo perde totalmente toda sua bondade. Mas, como isto é possível se Cristo compartilha a mesma realidade de perdição? Se Ele mesmo se torna aquilo que precisa ser redimido? A teologia da Encarnação manifesta que justamente porque Cristo tornou-se aquilo que precisava ser redimido aconteceu a redenção (RAHNER, 1963, p. 200).

Essa teologia sobre o Verbo Encarnado apresenta a humanidade de Cristo como diversa do *Logos* na medida em que está unida a Ele. Esta unidade precedente (na Trindade) é por si mesma o fundamento do diverso e, assim, permanecendo *imutável*, chega a ser verdadeiramente aquilo que Ele constitui. Rahner considera que para compreender de modo radical o que realmente somos, é preciso entender que existimos porque *Deus se quis homem*, ou seja, seres nos quais, Ele, como humano, se encontra a si mesmo ao amar-nos (RAHNER, 1963, p. 202).

Finalmente, se ainda hoje tentássemos compreender melhor o *ser da unidade*, Jesus Cristo, que torna a natureza humana em natureza do *Logos*, entenderíamos melhor o que é o ser humano e compreenderíamos que a cristologia é, ao mesmo tempo, a consumação e o começo da antropologia, e que tal antropologia é em verdade e eternamente teologia porque *Deus mesmo se fez homem*. Quando se conceber a humanidade não simplesmente como inserida em Deus, mas como sua mesma presença no mundo, se compreenderá melhor o mistério permanente da fé e se tornará a expressão da nossa própria existência (RAHNER, 1963, p. 206).

CONCLUSÕES

No decorrer dessas breves páginas percebemos como o pensamento de Karl Rahner é atual e como, apesar da sua complexidade, ajuda a esclarecer o mistério da Encarnação. De acordo com Rahner, “o ser humano é um mistério, ou melhor, o mistério; não simplesmente por ser a pobre abertura ao mistério da incompreensível plenitude de Deus, mas porque Deus mesmo escolheu esse mistério como próprio” (RAHNER, 1964, p. 157). Um mistério é o totalmente imprevisto, o incalculável que produz assombro e, ao mesmo tempo, o que se autocompreende. Neste sentido, a Encarnação é o mistério absoluto e inteligível por si mesmo, que aconteceu no tempo e na história na pessoa de Jesus de Nazaré, sobre o qual a estrela de Belém se detém para que a humanidade possa afirmar que o *Verbo de Deus se fez carne* (Jo 1,14).

A presente pesquisa, a partir da teologia de Karl Rahner, buscou mostrar a necessidade de repensar a teologia da Encarnação nos nossos dias. Para Rahner, a *atualização do dogma* ajuda a “esclarecer porque e como o que se anula a si mesmo, não somente continua sendo o que era, mas que confirmado no seu sentido mais radical, torna-se o que realmente é: uma realidade humana” (RAHNER, 1963, p. 191). A atualização suprema deste mistério une o ser humano ao Verbo Encarnado de Deus e mostra como sua *kénosis* no mistério da Encarnação envolve a toda a humanidade.

Comumente se pensa que *sarx* (*carne*) só se refere à natureza humana ou ao corpo de Cristo. No entanto, essa definição não esgota o sentido da palavra. Nas Sagradas Escrituras, *sarx* também expressa ao ser humano na sua corporeidade, enquanto possui uma peculiaridade totalmente determinada, realizada historicamente em uma história de salvação e condenação. “A carne é o débil, o descartável, o consagrado à morte, a aparição e manifestação do pecado. E precisamente essa carne de pecado é assumida pelo Logos para transformá-la em carne de salvação” (RAHNER, 1963, p. 217).

A reflexão de Rahner propõe levar a sério que Cristo assumiu uma *carne* como a nossa e que essa *carne* se tornou *lugar de salvação*. Para o autor, “uma teologia adequada não pode renunciar a exigir como fundamento uma teologia rigorosa do que a carne significa” (RAHNER, 1963, p. 218). Esta teologia da Encarnação proposta por Rahner nos lembra também que Cristo para ser nosso redentor, não só tinha que ser essencialmente igual a nós, mas ter nossa mesma ascendência e ser nosso irmão segundo a carne, de modo que Ele só podia encarnar-se se, nascido de uma mulher, compartilhasse conosco não só a essência, mas também a origem.

REFERÊNCIAS

- BLANCHARD, Yves-Marie. *Verbo*. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 1826-1827.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*. In: CONCILIO VATICANO II. *Constituciones, decretos, declaraciones, documentos pontificios complementados*. Madrid: Editorial Católica, 1965. p. 209-356.
- EDWARD, Mark J. *Verbo*. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 1828-1829.
- 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. *Problemas actuales de cristología*. In: *Escritos de Teología*. Tomo I. Madrid: Taurus, 1963. p. 169-222.
- RAHNER, Karl. *Para la Teología de la Encarnación*. In: RAHNER, Karl, *Escritos de Teología*. Tomo IV. Madrid: Taurus, 1964. p. 139-158.
- RAHNER, Karl. *Encarnación*. In: RAHNER, Karl *et al* (Orgs.). *Sacramentum Mundi: Enciclopédia Teológica*. Barcelona: Herder. 1972. v. 2. p. 549-567.
- SESBOÛÉ, Bernard *et al.* *Encarnação*. In: RAHNER, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 606-610.

Uma aproximação à presença da utopia na pneumatologia do teólogo Victor Codina

Marcos Ortega Silva¹

Resumo: O presente artigo versa sobre o modo como se faz presente o paradigma utópico na pneumatologia do teólogo Victor Codina e consta de três partes principais. A primeira versa sobre *a utopia na pneumatologia de Vitor Codina*; a segunda sobre *a relação entre utopia e Espírito*; e uma terceira parte sobre as *consequências teológicas* que se depreendem do uso do gênero utopia na teologia latino-americana partindo das contribuições deste teólogo.

Palavras-chave: Utopia. Pneumatologia. Espírito Santo. Teologia latino-americana. Víctor Codina.

Abstract: This article deals with how the utopian paradigm is present in the pneumatology of the theologian Victor Codina and consists of three main parts. The first deals with utopia in Victor Codina's pneumatology; the second with the relationship between utopia and the Spirit; and the third part deals with the theological consequences of using the utopian genre in Latin American theology based on the contributions of this theologian.

Keywords: Utopia. Pneumatology. Holy Spirit. Latin American theology. Víctor Codina.

INTRODUÇÃO

A alusão ao Espírito do Senhor aparece desde as origens da criação quando “as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas” (Gn, 1,2). Após, Deus modelou o homem com pó, soprou nas suas narinas e se tornou um vivente (Gn 2,7) criado à imagem e semelhança Dele (Gn 1,26), desde aquele momento: “Se levasse de novo a si o seu espírito, se concentrasse em si o seu sopro, expiraria toda carne no mesmo instante, e o homem voltaria a ser pó” (Jó 34, 14-15).

Portanto, “o espírito do Senhor enche o universo, e ele, que mantém unidas todas as coisas, não ignora nenhum som” (Sb 1,7), e “ultrapassa os limites da Igreja (CODINA, 2010, p. 211), por isso foi impossível que não escutasse o clamor e súplicas dos israelitas: “o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo” (Ex 3,7). A escuta de Deus tem consequências na vida do povo de Israel, essa escuta é um agir na história, por isso, não bastou escutar o seu povo, mas agiu e os libertou. Esse Deus que liberta continua mantendo viva a nossa fé de que ele, aqui agora, escuta o nosso grito, o grito dos pobres.

1 Programa Institucional de Iniciação Científica (PIBIC) da FAJE, pela modalidade IC Voluntária, entre março de 2019 e fevereiro de 2020. Participação na pesquisa intitulada “Utopia e teologia latino-americana”, sob a orientação do Prof. Dr. Eugenio Rivas.

A obra do Espírito do Senhor atravessa toda a história da salvação e alcança a sua plenitude na encarnação do seu Filho, isto é, nas consequências soteriológicas que trazem essa economia de salvação na revelação: “Deus enviou aos nossos corações o Espírito do seu Filho” (Gl 4,6). Neste sentido, o Espírito penetra as profundezas de todos e de tudo; desde esta fé, o Espírito escuta o clamor dos marginalizados e descartados que mostram o rosto nos mais pobres e daqueles que fazem comunhão com as suas angústias e esperanças. Assim, o *Espírito do Senhor age desde abaixo*² e, às vezes, fazendo uma irrupção vulcânica, como foi na Igreja da América Latina após do Concílio Vaticano II, através da mudança da sua própria prática pastoral e a construção da teologia da libertação que surgiu de uma experiência espiritual da escuta dos pobres.

Nesta direção, o teólogo Victor Codina, ao destacar a importância da dimensão pneumatológica no dinamismo eclesial, sublinha a necessidade de viver com uma maior profundidade e consciência a escuta dos clamores do Espírito na América Latina. O Espírito sopra por todos os lados procurando a justiça e libertação de milhões de pessoas que sofrem e sorteiam a morte provocada pelas opções políticas, econômicas e sociais adversas nesta região do continente. Contudo, o fato de que ele escreva desde esta parte particular do mundo não priva a seu trabalho pneumatológico de um valor e alcance universal, isto é, para toda a Igreja.

Os livros deste teólogo que versam diretamente sobre pneumatologia são: *Creio no Espírito Santo. Pneumatologia narrativa*, publicado em 1994; posteriormente, em 2008, publicou “*Não extingais o Espírito (1Ts 5, 19)*”. *Iniciação à Pneumatologia*; e finalmente o livro, ainda não traduzido ao português, intitulado *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, em 2015. Codina residiu na Bolívia e é a partir dessa realidade que desenvolveu a maior parte do seu trabalho pastoral e teológico, que inclui o conjunto da realidade, aspirações da Igreja e sociedade latino-americana no conjunto da Igreja universal e realidade mundial.

O Espírito é “uma luz cálida a partir da qual se contempla toda a realidade e também toda a teologia: a vida cristã, a Igreja, o universo (a história, a criação, a escatologia)” (CODINA, 2010, p. 6). Por isso, a pneumatologia é fundamental na vida da Igreja e na vida cristã que nela se vive, contudo, o autor constata que há um vazio pneumatológico, tanto na teologia como na práxis pastoral, que tem tido consequências muito negativas na vida da Igreja latina em contraposição à Igreja oriental que tem desenvolvido na teologia e na práxis a pneumatologia. Neste sentido, na Igreja latina se percebe certa asfixia interior, uma falta de vitalidade, um cristomonismo (a acusação que a Igreja do Oriente lança contra a Igreja Latina), isto é, uma redução da fé ao mistério de Cristo e isto com certo descuido do Jesus histórico: um olvido do Espírito, do *Pneuma-Ruah* (CODINA, 2015, p. 5). Desta constatação desprende-se a necessidade de que toda cristologia seja pneumatológica e toda pneumatologia seja cristológica (CODINA, 2010, p. 64).

2 *El Espíritu del Señor actúa desde abajo* é o título do último livro do teólogo Víctor Codina que versa sobre pneumatologia, publicado no 2015. As citações deste livro estão traduzidas, pelo autor de este artigo, do espanhol ao português.

O esquecimento do Espírito na vida da Igreja latina tem muitas possíveis causas que não é possível desenvolver neste artigo. Contudo, de modo geral, reflete-se que uma delas são as tendências espiritualistas ao longo da história da Igreja. Citando alguns exemplos, temos que desde Paulo (1Cor 6, 12; 10, 23; 12-14), passando pela luta de Irineu contra os movimentos gnósticos, até atuais formas ambíguas de pentecostalismo³, sempre tem estado presente a tentação de desprezar a encarnação de Jesus e a Igreja sempre reagiu contra essa tendência para salvaguardar o mistério de fé em Jesus Cristo (CODINA, 2010, p. 65).

Talvez por causa dessa reação constante contra o espiritualismo e pelo medo dos perigos do carismático, com o tempo a Igreja Ocidental foi-se inclinando pelo outro extremo: acentuar os elementos institucionais da Igreja. Com isto, muitas aspirações de movimentos utópicos e esperança ficaram fora da Igreja, criando-se uma espécie de messianismo extra eclesialístico e uma secularização do Espírito (CODINA, 2010, p. 66).

Muitas aspirações de movimentos utópicos e esperanças foram assumidas desde perspectivas filosóficas, sociológicas, antropológicas e psicológicas próprias da modernidade. Neste sentido, o artigo de J. B. Libânio intitulado *Utopia e esperança cristã é muito iluminador porque* “o encontro da utopia e da esperança enriquece a ambas. Seu afastamento e estranhamento só as empobrece. Este encontro se dá antes de tudo no real da luta. Por isso pode ser pensado. E ao sê-lo, esclarece essa realidade que sofre de ambiguidade (1989, p. 196).

No entanto, Libânio, antes de chegar a esta conclusão, desenvolve com grande clareza a proximidades e distâncias entre utopia e esperança cristã. No que se refere às proximidades, o teólogo apresenta que ambas têm uma estrutura semelhante; há uma enorme proximidade quanto ao solo de seu nascimento; ambas são o motor da história porque a utopia é a face secular da esperança e a esperança é a face teológica da utopia; e finalmente têm um fundamento antropológico idêntico e finalmente ambas apresentam um discurso antes performativo que descritivo e analítico (1989, p. 179-183). No que diz respeito às distâncias entre a utopia e esperança cristã temos a relação com a transcendência, a relação com a política, o papel de fantasia e os destinos diversos a que visam (1989, p. 183-187).

Após apresentar essas proximidades e diferenças, Libânio prossegue com a tarefa de fazer as articulações entre utopia e esperança através de modelos. Num primeiro momento, apresentam-se os modelos impróprios e num segundo momento o modelo viável. Os modelos impróprios (modelo de coexistência paralela, modelo clericalista, modelo cesaropapista e modelo de supressão dialética) “não deram conta no nível teórico e mostraram-se desastrosos no nível da realização histórica (1989, p. 192). De sorte que o modelo viável é aquele que consegue integrar tanto a utopia quanto a esperança tirando a riqueza de ambas as experiências humanas:

3 Estes movimentos, sem quase nenhuma referência a Jesus de Nazaré e a seu projeto do Reino, apresentam o risco de cair num pneumatomonismo que acentua o Espírito e esquece a pessoa de Jesus Cristo em nossa fé Cristã (CODINA, 2010, p. 65).

O modelo viável implica uma relação dialética assimétrica entre esperança e utopia. Com o termo dialético, quer-se dizer que não se pensa uma prioridade temporal entre elas, mas que se relacionam mutuamente, podendo começar o movimento de intelecção, ora a partir de uma, ora de outra. Assim pode-se considerar seja a relação da utopia com a esperança, como da esperança com a utopia. Cada um desses jogos permite perceber um aspecto do problema. Tal relação é assimétrica, porque a natureza de cada uma delas se situa em níveis diferentes em relação ao absoluto, ao definitivo (LIBÂNIO, 1989, p. 192).

Ora bem, a relação da esperança com a utopia e a relação da utopia com a esperança é de serviço de uma à outra. Na primeira relação,

a esperança pode desocultar as estruturas transcendentais, teologais presentes nas utopias humanas. [...] O utopista que a elabora vive na ordem concreta da salvação. Ele não está totalmente alheio à orientação teologal que todos os homens recebem pelo fato de terem sido criados em Cristo (LIBÂNIO, 1989, p. 193-194).

Além disso, o teólogo explica que a esperança, como realidade teologal, tem a capacidade de desvendar a dimensão de pecado das utopias humanas, uma vez que cabe à “esperança salvar a utopia de seu pecado de totalitarismo, de absolutismo, ao desocultar essa dimensão de pecado, de orgulho do utopista (LIBÂNIO, 1989, p. 194). Em resumo, “a esperança é a dimensão transcendental que se mediatiza, se faz categoria nas utopias. E como tal, permanece sempre no seu caráter de transcendental, operando um processo contínuo de historicização nas diferentes expressões utópicas” (LIBÂNIO, 1989, p. 195).

Logo, a relação da utopia com a esperança consiste em que “a utopia oferece à esperança mediações, possibilidade de realizações concretas. [...] A utopia lhe dá dimensão social, abre-lhe o campo da política para sua encarnação. Antecipa a esperança na realidade histórica. E de dentro desta, aponta para a esperança como uma meta assintótica” (LIBÂNIO, 1989, p.195). A utopia tem uma função de vigilância epistemológica porque

desmascara uma esperança que sacraliza estruturas políticas conservadoras. Desvenda-lhe o caráter ideológico quando precisamente usa sua sacralidade religiosa para esconder interesses da ordem estabelecida, ao desviar as atenções para as realidades celestes, deixando as terrestres intocadas e entregues às forças dominantes (1989, p. 195).

Na realidade, essa “esperança” não seria mais esperança, mas ideologia.

A partir desta visão que integra a utopia e a esperança, pode-se compreender o porquê do fracasso das utopias da modernidade que, mesmo tendo muitos valores e avanços surpreendentes em todas as dimensões da vida, deixou fora elementos fundamentais e próprios

da pessoa como a dimensão transcendental que tem o potencial de humanizar no percurso histórico. Também deixou fora o paradigma cultural que se constrói a partir da razão simbólica. De modo que essas aspirações utópicas foram regidas pela “clara e distinta” razão instrumental que trouxe graves contradições, já que procurando a libertação da humanidade, acabaram provocando a escravidão e alienação de pessoas e sociedades. Assim como em gravíssimas consequências e tragédias humanas tanto no século passado como atualmente, principalmente na maioria dos países do sul do planeta. Daqui a importância de manter a integração da esperança e da utopia ou de manter a utopia no dinamismo da Igreja, entendida no seu sentido amplo, e como uma dimensão compreendida desde o Evangelho. Portanto, Libânio afirma a necessidade do gênero utopia na fé cristã e, conseqüentemente, na teologia da libertação, ao colocá-la como parte integral da esperança e vice-versa.

No entanto, o gênero utopia no âmbito teológico em geral e, no nosso caso, para a teologia da libertação não está livre controvérsias. O filósofo H. C. Lima Vaz no Editorial intitulado *Cristianismo e pensamento utópico. A propósito da Teologia da libertação*, publicado em 1984 na *Síntese Revista de Filosofia*, apresenta uma crítica ao pensamento utópico a partir da afirmação de que em largos círculos não houve uma compreensão do verdadeiro sentido da Instrução da Congregação para a doutrina da Fé intitulada *Sobre alguns aspectos da Teologia da libertação*:

A questão de fundo levantada pela Instrução diz respeito ao reaparecimento, no contexto dessas novas teologias, da velha oposição entre Cristianismo e pensamento utópico. Trata-se de uma oposição que se estabelece exatamente no plano da teologia da História ou ainda de uma leitura cristológica da História consequente e coerente. São os traços utópicos identificáveis nas “teologias da libertação” visada pela Instrução que acabam sendo os traços de união que as tornam uma visão “total e globalizante” (Instr. X, 2). Ao se exprimirem nas categorias de base dessa forma extrema de utopia secularizada, estruturalmente ateia, que é o marxismo, esses traços vincam mais profundamente a oposição entre utopia e Cristianismo: e é em torno dessa oposição que a questão decisiva está posta (LIMA VAZ, 1984, p. 7-8).

Ora bem, Lima Vaz assinala que a Instrução, na sua função didática, quer “pôr em evidência o metadiscurso historiológico subjacente ao discurso das teologias que acolhem confiantemente a chamada ‘análise marxista’” (1984, p. 10-11). Assim, a problemática que o autor sustenta ao longo da sua reflexão é a recusa ao pensamento utópico, incarnado nesse metadiscurso, porque o vê em inconciliável oposição com a visão cristã da história como um tempo da Igreja ordenado pelo eixo cristológico que difere do tempo profano. A perspectiva de Lima Vaz difere da dialética entre utopia e esperança desenvolvida por Libânio e também do significado de utopia apresentado por Victor Codina, porque o ponto fundamental que ele, Lima Vaz, critica com justa razão é a leitura do pensamento marxista que ao ser assumido

suscita uma utopia ateia com uma visão totalizante da história e do ser humano que imanentiza o *escaton*, pois está fechada ao tempo para Deus. Esta, como é evidente, é uma visão contrária ao cristianismo que abre o tempo para Deus. Neste sentido, a análise marxista, de poder ser uma ferramenta filosófica e sociológica para a reflexão teológica latino-americana, passa a ser a visão totalizante da compreensão da realidade passada, presente e futura que anula a dinâmica e realidade do Reino de Deus. Depois destas linhas gerais, voltemos a nossa atenção para o pensamento do nosso teólogo.

1 A UTOPIA NA PNEUMATOLOGIA DE VÍCTOR CODINA

A utopia aparece na obra pneumatológica do autor como uma realidade que acontece, que se realiza, mesmo parcialmente, na história. Esta perspectiva de Codina é oposta à perspectiva de H. C. Lima Vaz que afirma que a questão de fundo levantada pela Instrução *Sobre alguns aspectos da Teologia da libertação* “diz respeito ao reaparecimento, no contexto dessas novas teologias, da velha oposição entre Cristianismo e pensamento utópico” (LIMA VAZ, 1984, p.7). Portanto, tampouco a esperança pode ser portadora do projeto utopia e, ao sê-lo, tornar-se-ia “o passo derradeiro de um caminho que vem margeando a corrente da tradição bíblico-cristã e só poderia encontrar seu termo na proclamação de um ‘ateísmo no Cristianismo’, justamente quando Bloch confronta a estrutura utópica do pensamento de Marx com a teologia cristã da História” (LIMA VAZ, 1984, p. 13).

A utopia na pneumatologia de Codina não apresenta uma oposição entre cristianismo e pensamento utópico nem entre utopia e esperança, pelo contrário, **estabelece relações entre** ambos os campos de pensamento e ação. A utopia se torna vivência quando se procura superar a adversidade e contradição que gera morte, pois se poderia dizer que a utopia forma parte da ação do Espírito na história. O Espírito sempre age, sempre tem soprado nos momentos de crises da Igreja e das sociedades, e quem se permite receber esse sopro ou hálito de vida contribui nas transformações para uma vida mais próxima ao Evangelho de Jesus Cristo, do Reino de Deus. Isso tem acontecido ao longo da história da Igreja: movimentos dos padres do deserto, os movimentos leigos e ordens mendicantes da Idade Média, os movimentos reformadores no século VI, o Concílio Vaticano II, os Padres da América Latina e a teologia da libertação etc.

Ora, o primeiro livro do autor intitulado *Creio no Espírito Santo: Pneumatologia narrativa*, publicado em 1994, é o que mais aborda o tema da utopia no sentido positivo, quer dizer, como uma cosmovisão de um horizonte de vida que poderia transformar as condições de morte da sociedade, mesmo parcialmente, na história. Este livro foi escrito num tempo de grandes mudanças mundiais, isto é, cinco anos depois da queda do muro de Berlim. Nesse tempo há um mundo em crise, um inverno eclesial, contudo, nesta obra o autor apresenta o pensamento utópico num sentido positivo. O segundo livro intitulado “*Não extingais o Espírito (1Ts 5, 19)*”: *Iniciação à Pneumatologia*, publicado no ano de 2008, emprega o termo utopia e os seus derivados só quatro vezes. O significado desse uso, geralmente, indica que projetos e desejos de mudanças sociais não se realizaram e que para esse momento aparecem

impossíveis ou muito difíceis de se fazer realidade. Finalmente o livro, ainda não traduzido ao português, intitulado *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, em 2015, faz um uso positivo do gênero utopia, que aparece oito vezes. Na maioria das vezes se refere aos projetos empreendidos no passado, mas que tomaram outros rumos, concretamente o socialismo que surgiu como alternativa ao capitalismo; e os projetos eclesiais latino-americanos do pós-concílio que sonharam com mudanças profundas das estruturas sociais injustas.

Na continuação se apresentarão quatro temas em que o autor faz uso do termo utopia com maior força e mais vezes: Alternativa na história: Reduções jesuíticas do Paraguai desde um horizonte escatológico; no sistema teórico e político do socialismo; no paradigma cultural e a razão simbólica; e finalmente, na teologia latino-americana.

1.1 ALTERNATIVA NA HISTÓRIA: REDUÇÕES JESUÍTICAS DO PARAGUAI DESDE UM HORIZONTE ESCATOLÓGICO

O conceito de utopia e os conceitos derivados deste são, como dissemos acima, retomados e desenvolvidos por Codina, na sua obra que versa sobre a pneumatologia, de um jeito geralmente positivo, propositivo e necessário. O caso mais paradigmático no qual ele retoma o conceito de utopia é no seu primeiro livro sobre a pneumatologia intitulado *Creio no Espírito Santo. Pneumatologia narrativa* que apresenta as reduções jesuíticas, dos séculos XVII e XVIII na América do Sul, como *utopias intra-históricas* (CODINA, 1997, p. 215). Essas missões apostólicas chamadas comumente como “Reduções do Paraguai”, mas que estiveram presentes em territórios que atualmente pertencem ao Brasil, Bolívia, Peru, Paraguai, Uruguai e Argentina na época das colônias espanhola e portuguesa, são realidades históricas em que

o espaço e o tempo, a geografia e a história ficaram configuradas – transfiguradas – em função de uma utopia. As “reduções” são a expressão de uma utopia de sociedade, de Igreja e de vida cultural e social. Uma utopia que, para além das semelhanças ou possíveis influências das utopias de Platão, Tomas Morus ou Campanella, derivava, em última análise, do Evangelho (CODINA, 1997, p. 217).

A utopia aparece nestas afirmações com um significado contrário à sua etimologia (não lugar, lugar que não existe). As reduções existiram no tempo e no espaço e foram produto da esperança que dá o destino escatológico do cristão. Além disso, esta utopia deriva-se do Evangelho, portanto, o Evangelho teria essa dimensão utópica que não é fantasia, mas é a verdade, o caminho e a vida revelada na pessoa de Jesus Cristo.

O contexto teórico em que o autor apresenta as reduções jesuíticas como a expressão de uma utopia é no último ponto do seu livro *Creio no Espírito Santo. Pneumatologia narrativa* intitulado *Escatologia*. Neste ponto, presta-se atenção ao fato de que o horizonte último da Igreja e da teologia não se esgota no momento presente, já que nosso horizonte definitivo é escatológico, contudo, “esse olhar para longe não nos faz adormecer e nem retrair do nosso

trabalho nesta terra, mas, ao contrário, se transforma em fonte de esperança, em gerador de utopias intra-históricas, como puderam sê-lo as Reduções jesuíticas” (1997, p. 215). Ao passo que essas Reduções jesuíticas foram “um espaço à margem, onde se começava a realizar, aqui e agora, a utopia do Reino de Deus, causando estupor em seu tempo e autêntico assombro em nossos dias” (1997, p. 217).

O começo, aqui e agora, da utopia do Reino de Deus, como uma verdadeira alternativa de vida, gestou-se no meio das limitações e contradições dos missionários, tais como “paternalismo, mais adaptação do que enculturação, incompreensão das religiões indígenas, redução dos indígenas a um sistema urbano etc.” (1997, p. 217), porém, isto aconteceu num contexto social muito complexo, que era regido por um sistema explorador. Este negava a existência dessas populações a não ser para ser oprimidas e, na maioria das vezes, eliminadas no processo colonizador, que só tinha como fim primeiro e último a procura e acumulação de riqueza. Nesta realidade, realmente seria quase impossível sonhar e levar a cabo essa utopia, contudo, “a utopia começava a se tornar realidade; o espaço e o tempo se transfiguravam; a escatologia se antecipou simbolicamente, embora de forma parcial... a “Redução” era sinal escatológico, sacramento do Reino. Foi uma experiência sagrada (Hochwalder), uma experiência santa. Pela força do Espírito” (1997, p. 218). Mas como esta utopia não atingiu a sua plenitude e concreção e, de fato, na dimensão tempo e espaço do mundo não a poderia ter atingido nunca, as reduções foram utopia intra-histórica, quer dizer, utopias parciais e limitadas: começo da utopia do Reino de Deus, que atingirá a sua plenitude numa dimensão escatológica.

Logo, as reduções jesuíticas, compreendidas como a expressão de uma utopia de sociedade, de vida cultural e social, como o começo da utopia do Reino de Deus à margem dos valores e das mentalidades contrárias à vida só foram possíveis “pela força do Espírito do Senhor, presença do definitivo na história e fermento de escatologia no presente” (1997, p. 215).

1.2 NO SISTEMA TEÓRICO E POLÍTICO DO SOCIALISMO

Outro contexto teórico onde Victor Codina faz uso recorrente do termo utopia é no referente ao socialismo. E, antes de mais nada, é importante ter em conta que “fica cada vez mais evidente que, embora a modernidade tenha surgido no ocidente e esteja estreitamente ligada ao mundo ocidental, também está presente no mundo socialista. O sistema capitalista é tão moderno como o socialista” (1997, p. 129). Neste sentido, acrescenta-se que ambos os sistemas são filhos da mesma mãe, quer dizer, “tanto o capitalismo real que conhecemos como o extinto socialismo da Europa oriental são filhos da mesma Ilustração, da mesma razão ilustrada” (1997, p. 129).

Esta constatação serve de base para expor as deficiências de ambos os sistemas, assim como as consequências desastrosas, tanto do socialismo na Europa oriental e em outras regiões como do capitalismo na maioria dos países do sul do planeta (1997, p. 128-133). Pondo

em crise e risco a sobrevivência da vida do planeta. No entanto, apresenta-se uma aclaração na qual se apela ao uso do conceito utopia:

Não se pretende, tampouco, medir o capitalismo e o socialismo como pesos iguais. Cremos que o socialismo possui valores que é necessário recuperar, como o da utopia de uma sociedade mais igualitária, a indignação diante da injustiça, o desejo de buscar estruturas solidárias e participativas (Cf. L. BOFF, “El valor de un gran sueño” in *Cuarto Intermedio*, n. 17, novembro de 1990, pp. 4-28), embora lhe tenha faltado sensibilidade para os valores mais profundos da pessoa: liberdade, cultura, religião... (CODINA, 1997, p. 131-132).

Mesmo reconhecendo, por um lado, os vazios, autoritarismos, negligências e crimes do socialismo na sua implementação, reconhece, por outro lado, que na sua teoria carrega valores positivos “como a sua utopia de uma sociedade mais simétrica, justa e solidária, tudo o que está mais perto do Reino do que as aspirações pragmáticas do capitalismo” (CODINA, 1997, p. 163). Aqui o autor apresenta o elemento utopia em um nível diferente ao do elemento Reino de Deus, porque essa utopia na sua teoria está próxima ao que quer dizer Reino de Deus, mas não diz que o Reino de Deus seja utopia. Conforme isto, pode-se pensar que, na pneumatologia de Codina, a realidade teológica do Reino de Deus contém o valor da utopia que consiste na busca da justiça, da solidariedade e de tudo aquilo de bom que falta na sociedade provocando morte. Este valor da utopia é possível pela força do Espírito que escuta o clamor causado pela dor, sofrimento e morte das vítimas do sistema.

Contudo, no livro intitulado *El Espiritu del Señor actúa desde abajo*, publicado vinte e um anos depois de apresentar a reflexão anterior sobre o socialismo, o autor descreve o comunismo como uma utopia do reino, já que “o comunismo fez uma crítica válida ao capitalismo, à especulação, ao lucro, à cobiça do dinheiro. Era necessário elaborar uma utopia do reino diverso do capitalismo” (2015, p. 88). Esta afirmação é radical, porque o autor assemelha ou coloca no mesmo nível a utopia do socialismo e a utopia do reino, mas, na realidade, trata-se de realidades diversas, para começar, o comunismo eliminou a dimensão teológica do homem e até “usurpou” o dado teológico de Deus como Senhor da história.

Apesar disso, Codina assinala que o reconhecimento desta utopia do reino só foi possível mais tarde e num clima de maior calma quando “os espíritos mais lúcidos (Berdiaev, Evdokimov, Solzhenitsyn, Bulgakov ...) reconheceram que o comunismo era uma chamada à integração entre fé e justiça, a uma forte unidade entre o sacramento do altar e o sacramento do irmão, especialmente dos pobres” (2015, p. 88). Contudo, Evdokimov e outros autores, defensores de aspectos positivos do comunismo, não colocam o reino de Deus ao mesmo nível da utopia, mas o comunismo como “uma nova utopia mais *próxima* do reino”:

Alguns, como Evdokimov, veem o comunismo como um apocalipse intra-histórico, um momento em que o juízo de Deus aparece e uma chamada à conversão. Este apocalipse intra-histórico, que também

Evdokimov vê presente em meio do caos de maio de 68 dos estudantes de Paris, seria, em termos católicos, o equivalente aos sinais dos tempos do Vaticano II, quer dizer, uma irrupção profética do Espírito que denuncia e condena tudo o que existe de injustiça e pecado, e propõe uma nova utopia mais próxima do reino (2015, pp. 88-89).

O Espírito do Senhor age em todos os contextos. A sua presença enche o universo e habita no coração de todas as pessoas e povos, ao grau que chega um momento em que é impossível que seu clamor pelo sofrimento, a dor e a morte dos inocentes não seja escutado. Isso aconteceu no caso das reduções jesuíticas e do comunismo, porque o Espírito derramou no coração dos seres humanos o desejo da justiça, da humanização plena para todos, quer dizer, levar para frente uma utopia mais próxima do reino de Deus distinta às dinâmicas selvagens e vorazes da cobiça. Não obstante, não devemos esquecer as limitações de ambas as experiências históricas e, sobretudo, os totalitarismos e terríveis repressões em que terminaram as sociedades comunistas do leste da Europa.

1.3 NO PARADIGMA CULTURAL E NA RAZÃO SIMBÓLICA

Ainda que a realidade social e eclesial, com as suas respectivas mudanças, apresente gigantes desafios, “está surgindo no horizonte o paradigma cultural como um novo sinal dos tempos, como uma nova interpelação para a Igreja e para a teologia, especialmente na América Latina. Diante da razão ilustrada moderna emerge a razão simbólica” (CODINA, 1997, p.161). De modo que a utopia, como uma dimensão necessária na existência da pessoa e da sociedade, tem uma relação direta com esta razão simbólica que tece, configura e desenvolve o paradigma cultural.

A razão simbólica integra a utopia como ingrediente e atitude de busca esperançosa que afirma que a injustiça e a morte não têm a vitória definitiva e sim uma vida alternativa de justiça e vida. Este novo horizonte do paradigma cultural leva em conta as mais diversas realidades da pessoa e das comunidades e que a razão instrumental deixa de lado, porque não servem aos interesses de entidades econômicas e políticas em que se beneficiam uma proporção minúscula de pessoas a comparação dos cemitérios de vítimas dessas entidades. Por tanto, a razão simbólica integra, junto com a utopia, muitos aspectos que a razão instrumental-ilustrada exclui ou não fortalece.

“Frente ao mundo da razão lógica instrumental e matemática, a razão simbólica enfatiza o mundo do coração, da vivência, da experiência, da religião, com seus símbolos e ritos. Não se preocupa somente com os meios ou instrumentos, e sim com os fins, com o para quê e para onde. Diante do mundo ocidental, tão machista, inclui a perspectiva da mulher, mais intuitiva e profunda. Diante da consideração absolutizante da história e do progresso, realça a importância da natureza, do cosmo, da terra como sacramento do religioso. Diante do

mundo da violência, busca a utopia da não violência, pois a razão simbólica é vital e está apegada às fontes da vida. Diante da eficácia da práxis, privilegia a festa, e diante do serviço, propicia a comunhão: não somente *ser para* os demais (Bonhoeffer), mas sim, *estar com* os demais, participar, compartilhar (1997, p. 176).

O mundo da violência que a América Latina padece, tanto na dimensão individual, social quanto na dimensão histórica, provoca em nós grande confusão. Uma confusão que nos leva a um silêncio, mas um silêncio aterrador pela incompreensão de tanta malícia e maldade disseminada em cada cidade e canto do povo latino-americano. Por isso, não é casual que o teólogo Vitor Codina, apresente que esta razão simbólica, *diante do mundo da violência, busca a utopia da não violência*, porque toda injustiça sempre gera violência e só construindo um mundo de justiça, no que todos e tudo sejam reconhecidos e respeitados como sujeitos de direito a uma condição plena de existência, poderemos atingir um mundo de paz, um mundo de não violência.

Também a literatura latino-americana ajuda, segundo o autor, a compreender do que se trata de dizer quando se fala de razão simbólica “porque a literatura exprime de forma narrativa esse enraizamento nos valores mais profundos da vida” (1997, p. 177). Nesse sentido, “Gabriel García Márquez, o autor de *Cem anos de solidão*, no discurso que pronunciou diante da Academia sueca ao receber o prêmio Nobel de literatura, em 1982, falou da solidão da América Latina” (1997, p. 178). Esta solidão nasce da mesma realidade trágica e sofrida da América Latina.

García Márquez conclui com uma profissão de fé na vida, em meio a tantas ameaças de morte que se abatem sobre o planeta: Diante desta realidade assombrosa, que através de todo o tempo humano deve ter parecido uma utopia, nós, os inventores de fábulas que acreditamos em tudo, nos sentimos no direito de crer que ainda não é demasiado tarde para empreender a criação de uma utopia contrária. Uma nova e arrasadora utopia de vida, onde ninguém possa decidir pelos outros até mesmo a forma de morrer, onde o amor seja deveras certo e seja possível a felicidade, e onde as estirpes condenadas a cem anos de solidão tenham finalmente e para sempre uma segunda oportunidade nesta terra (1997, p. 180).

Codina se apoia nesta parte final do discurso de Garcia Márquez em que se menciona três vezes o termo *utopia*, para exprimir melhor o que ele entende por “razão simbólica”: uma mistura de utopia de vida, de realismo mágico, de sede de justiça, de beleza” (1997, p. 180). O fundamental desta afirmação é que na razão simbólica não se trata de “a” utopia, mas de *uma mistura de utopia de vida*, isto é, do reconhecimento e inclusão da dimensão individual, social e histórica de tudo aquilo que clama pela vida, pela plenitude, pela realização livre nesta casa comum e que ainda não atinge essa vida porque há uma forte e avassaladora dinâmica

de violência que gera morte constante de pessoas e comunidades. A pessoa humana procura atingir a vida plena e procura-o porque o tem experimentado, e é nessa procura de vida plena que se busca a utopia de vida que consiste na construção de uma sociedade justa. A utopia não é o não lugar, o lugar que não existe, mas a negação desse lugar, o arrebatamento violento desse lugar pela imposição, a violência e a morte.

Mas ainda “existe uma série de temas estreitamente ligados à cultura [ao paradigma cultural e a razão simbólica] que aparecem hoje como novos lugares teológicos: a religião, a criação e a terra, a mulher, o indígena e o afro-americano, a festa e o rito...” (CODINA, 1997, p. 191). No livro *Creio no Espírito Santo. Pneumatologia narrativa*, o conceito de utopia é citado explicitamente em dois desses lugares teológicos: no lugar teológico da religião e no lugar teológico dos ritos e festas. Mas, no livro “*Não extingais o Espírito (1Ts 5, 19)*”. *Iniciação à Pneumatologia*, publicado catorze anos depois, o autor emprega o conceito de utopia quando fala do clamor da mulher (CODINA, 2010, p. 266). A partir disto, poderíamos dizer que a dimensão utópica, própria da razão simbólica, forma parte desses lugares teológicos, mesmo que o autor não o faça explicitamente, e também forma parte da teologia em geral, porque a utopia do Reino de Deus já iniciada por Jesus Cristo continua a caminho para atingir a sua plenitude numa realidade escatológica só aceita pela fé.

No que se refere à *religião*, a emergência do religioso, se tem que “toda cultura tem raízes religiosas, e é a razão simbólica (sabedoria, coração, imaginação, sensibilidade, utopias...) a que é capaz de captar essa experiência espiritual” (CODINA, 1997, p. 192). Por conseguinte, “essa experiência religiosa proporciona ao povo motivos para viver e esperar, apesar de tantas opressões e atrocidades. Sempre se espera um amanhã melhor, onde haja mais fraternidade, justiça, solidariedade, amor, reconciliação...” (CODINA, 1997, p. 192-193). Isto não é uma alucinação, fantasia ou idealismo, mas uma necessidade, uma emergência que brota do fundo do coração latino-americano.

No que diz respeito a *ritos e festas* temos que neles “se expressam a fé, a religiosidade e o senso místico do povo, a busca de mais vida, a força para continuar lutando em meio às dificuldades da existência, um senso crítico da sociedade atual e um desejo de buscar alternativa utópicas” (CODINA, 1997, p. 207), porque na festa a pessoa humana é si mesma. Na festa experimenta-se a vida plena que em outros âmbitos da vida, como no trabalho alienante e explorador, é clausurada ou negada. Os ritos e festas são apresentados como um lugar teológico importante porque “por detrás dessa teologia da festa existe uma incipiente pneumatologia, uma vez que o Espírito presente nas culturas, é Espírito de gozo, de comunhão e de alegria e seus próprios símbolos (vinho, unção de gozo, perfume, música) são festivos” (CODINA, 1997, p. 207).

Além disso, nos ritos e festas, nessa religiosidade festiva e popular, se faz presente a participação e organização protagonista dos leigos e se dá a integração de valores de outras culturas e realidades, e a assunção de certos elementos sacramentais (CODINA, 1997, p. 207). Mas ainda a festa contém uma antecipação parcial escatológica:

A categoria de festa, do banquete, tão popular na América Latina, expressa perfeitamente esse pré-anúncio da glória definitiva [...] As feridas da Santa Igreja cicatrizarão; o clamor dos pobres será escutado definitivamente; todos os povos poderão louvar o Senhor em suas próprias línguas; a transfiguração da terra e da história será uma realidade do banquete sem fim; a imagem de Maria de Guadalupe revelará seus mistérios ocultos; a utopia sonhada nas “Reduções” terá pleno cumprimento... (CODINA, 1997, p. 231).

O outro lugar teológico em que Codina fala sobre a dimensão utópica é o *clamor das mulheres*, porque o Espírito não só se revela como uma brisa suave, mas também no clamor dos pobres, dos “diferentes”, da terra, da “razão” e da mulher (2010, pp. 236-310). De modo que quando se fala do clamor das mulheres não se trata só das realidades negativas que milhões delas padecem (acabar com a marginalização e exploração, que é algo necessário e prévio), mas também de algo positivo. O positivo é a abertura ao diálogo e a integração na vida social de toda a riqueza humana, religiosa e cristã do carisma feminino para a humanidade. No decorrer da história, a humanidade se empobreceu muitíssimo ao não integrar na construção da sua vida, da sua história, a contribuição da mulher:

suas intuições e visões intelectuais, sua perspectiva, sua sensibilidade, sua imaginação e criatividade, seu sentido utópico, seu profetismo em torno da vida, seu calor humano e sua ternura ante o sofrimento alheio, sua capacidade de resistência e celebração, sua abertura existencial ao Mistério último (CODINA, 2010, p. 272).

1.4 NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA

A pneumatologia de Codina é construída a partir da teologia da libertação e tem como finalidade contribuir no desenvolvimento desta teologia. Logo, a utopia na pneumatologia deste teólogo compreende-se na perspectiva do pensamento teológico próprio da América Latina, já que segue esse método e parte desses princípios da teologia da libertação.

A teologia latino-americana da libertação não tem sido particularmente sensível ao problema da cultura, apesar de autores como Gustavo Gutiérrez, terem concedido importância à dimensão utópica e imaginativa da libertação e terem recordado que o povo latino-americano é pobre, mas constituído de pessoas que creem (CODINA, 1997, p. 164-165).

Por conseguinte, o autor expressa a necessidade de incorporar com maior força ou profundidade o paradigma cultural na reflexão teológica latino-americana. Também faz a relação entre a cultura e a dimensão utópica e imaginativa, já que esta dimensão é um elemento em relação direta com a fé que faz parte da origem de qualquer cultura. A fé dinamiza a

existência humana na procura de luz num contexto de escuridão, acreditando que é possível a justiça para cada pobre, comunidade e sociedade.

O ano 1989, reitera o autor, é chave não só para a Europa, mas também para a sociedade mundial e latino-americana, já que o contexto social e eclesial mudou, e a Igreja e a teologia entraram numa nova fase. A queda do muro de Berlim marcou o colapso do socialismo real do Leste de Europa; o ataque às torres gêmeas do World Trade Center de Nova York e do Pentágono, no dia 11 de setembro de 2001, provocou a guerra dos Estados Unidos contra países árabes com a intenção de fortalecer o seu poderio armamentista. Assim, “com esta queda do socialismo do Leste entram em crise muitas esperanças e utopias que até esse momento tinham alimentado muitos setores da sociedade e da Igreja latino-americana” (2015 p. 120).

A realidade eclesial da América Latina esteve tecida nesse contexto social global e regional, porque, como indica o autor, a primavera eclesial dos anos 70-80 entrou em crise a partir dos anos 90, e, uma vez mais, no livro *“Não extingais o Espírito (1Ts 5, 19)”*, Codina afirma que:

A queda do muro de Berlim foi vista por muitos como o ocaso de muitas utopias. O triunfo do neoliberalismo parece convidar à resignação. A Pós-modernidade introduz elementos psicológicos e individualistas na consciência dos povos. Passou-se de Prometeu, o herói do progresso, para Narciso, aquele que se deleita em sua autocontemplação (CODINA, 2010, p. 254). ”

Ora bem, não podemos deixar à margem a questão fundamental de que as utopias inspiradas no socialismo, apresentado, às vezes, como “a utopia”, acabaram, muitas vezes, em terríveis atrocidades, porque eram utopias parciais e não realizáveis, quer dizer, não levaram a sério as distintas dimensões que constituem o ser humano e a sociedade, porque “não só de pão vive o homem”, portanto, essa utopia tornou-se ideologia e totalitarismo. Alguns dos modelos impróprios de articulação entre utopia e esperança ajudam a compreender o socialismo e outros tantos projetos, que mesmo que levam em conta a religião, a instrumentalizam e iniciam ou acabam oprimindo (LIBÂNIO, 1989, pp. 188-191).

Diante desta nova realidade em que há uma tendência humana a se voltar para dentro de si mesmo, são geradas pessoas individualistas, indiferentes e até com um desprezo enfermoso para com os pobres.

O paradigma teológico latino-americano, baseado na solidariedade para com os pobres, permanece e se mantém, mas se articula de modo mais amplo. A solidariedade com os pobres não é somente solidariedade com os seus anseios de justiça e de libertação da pobreza, mas também com suas culturas e aspirações utópicas, com sua religiosidade (CODINA, 1997, p. 184).

No contexto de uma América Latina que é diariamente consumida pelas chamas da injustiça, da exploração, da simulação e da morte “aparece a necessidade de não esvaziar de conteúdo as utopias sociais, mesmo que um certo tipo de socialismo real tenha falhado. A justiça, a solidariedade, a fraternidade, continuam sendo ideais para quem quer ser justo e cristão. Não podemos nos limitar aos pequenos relatos da vida cotidiana” (CODINA, 2015, p. 125). As utopias sociais têm que partir daquilo a que todo homem está chamado a ser e não devem privá-lo (sob a bandeira da falsa da liberdade que no final gera opressão e morte) de nenhuma das dimensões necessárias para a sua plena humanização.

Contudo, essas utopias sociais não são fáceis de conceber, pois, como assinala Codina, os discursos otimistas dos anos 70 e 80 que falavam sobre a mudança de estruturas e do socialismo como algo que estava perto de se realizar não existem mais. Em relação à teologia da libertação há os que “como Jung Mo Sung, se perguntam se não tem fracassado a utopia do cristianismo de libertação” (CODINA, 20015, p. 27), quer dizer, a teologia que tem como fundamento a experiência dos pobres como filhos de Deus chamados a libertar-se das opressões e escravidões geradas pelas injustiças humanas. Diante da falta de horizonte ou de uma alternativa global ao sistema neoliberal “não podemos fugir para uma utopia ou paraíso inexistente, também não podemos chorar de nostalgia por aquilo que sonhávamos nos anos 70. Não temos mais alternativa que mergulhar a fundo no único mundo que temos e que é necessário para transformar” (CODINA, 2015, p. 128). Os grandes relatos, os meta-relatos, produto do século XIX, têm caído e somente temos os pequenos relatos, pequenas narrações libertadoras que nos fazem caminhar ao grande relato do Reino (CODINA, 2015, p. 128).

No entanto, para que este grande relato do Reino (que contém utopia e que é percebido pela mentalidade da cobiça e acumulação de riqueza como algo absurdo) cobre realidade é necessário “escutar o clamor do Espírito na Igreja de hoje” (CODINA, 2010, p. 1992). Este clamor do Espírito visa às mudanças de estruturas eclesiais que não respondem mais à realidade das pessoas de hoje; de aspectos da liturgia e sacramentos, de moral sexual e da mulher na Igreja (CODINA, 2010, p. 193-209): “Certamente, para alguns, tais sugestões e petições parecerão idealistas e utópicas. Na realidade, é o que o povo, de formas diversas, pede aos gritos faz tempo, e parece que ninguém escuta” (CODINA, 2010, p. 196).

Destarte, Igreja não se desvincula de Jesus nem se converte uma ideologia utópica, vaga e sem contornos; ao contrário, faz referência contínua a Jesus de Nazaré, à sua encarnação visível e histórica, ao Jesus Nazareno pobre e dos pobres, crucificado como malfeitor, e à sua ressurreição. A Igreja deverá ser sempre uma Igreja encarnada na geografia e na história dos povos, uma Igreja servidora, pobre e nazarena, uma Igreja pascal. Contudo, por isso mesmo, a Igreja possui um dinamismo e uma força pneumáticos mediante os quais o Espírito a faz crescer e estender-se por todas as partes e em todos os tempos (2010, p. 90-91). ”

Uma Igreja concebida desse jeito quebra qualquer otimismo, como aquele dos anos 70 e 80, e abre a missão original da Igreja de Jesus pobre e para os pobres, capaz de discernir os sinais dos tempos, sendo assim fiel ao chamado do Espírito.

Conforme o apresentado nesta primeira parte sobre *a utopia na pneumatologia de Victor Codina*, o autor faz um uso positivo do termo utopia e termos relacionados a ele como o adjetivo utópico. Ora, há um caso em que o termo utopia é usado como sinônimo de paraíso inexistente, quer dizer, em sentido negativo. Apesar disso, várias vezes, o sentido negativo do termo está vinculado a *utópico(a)*, isto é, como adjetivo e, geralmente, em momentos em que explica a queda das alternativas ao capitalismo, concretamente o socialismo. Este fracasso, diz Codina, gerou uma perda de horizontes de futuro, portanto, se respira uma atmosfera de desilusão diante um sistema neoliberal avassalador. Alguns desses usos são o caso do parágrafo acima em que o autor fala de *ideologia utópica*. Outro caso é quando fala de “uma *linguagem superada e utópica*, no pior sentido do termo” (CODINA, 1997, p. 112), pois, atualmente, devido à impermeabilidade dos sistemas e do liberalismo triunfante, é muito difícil assumir uma posição profética diante dessa realidade, porque expressões como “mudança de estruturas”, “aceso do povo ao poder” pertencem a essa *linguagem superada e utópica, no pior sentido do termo*. Um terceiro caso é quando escreve que depois da queda do socialismo, estamos sem um horizonte concreto para o qual caminhar e sem uma alternativa global ao sistema neoliberal, mas que mesmo assim não podemos fugir para *uma utopia ou paraíso inexistente* (CODINA, 2015, p128). Neste último caso, o autor especifica que se trata de *paraíso inexistente* e esse adjetivo o distingue do uso positivo que faz da utopia e do utópico(a) no conjunto da sua obra. O momento histórico do fracasso do socialismo leva o autor a fazer este uso negativo do gênero utopia, porque há naqueles que colocaram a sua esperança nesse sistema uma desilusão, uma frustração diante da falha desses horizontes utópicos. Contudo, a questão que surge é que a falha, talvez, não foi o fracasso do socialismo, mas ter colocado a esperança num projeto humano que tem “reis que têm pés de barro”. Além disso, o socialismo não assumiu a causa de Jesus, não trabalho pelo Reino de Deus, mas tentou apagá-lo do seu projeto.

Em conclusão desta primeira parte, a utopia e o utópico são apresentados, nos livros que versam sobre pneumatologia de Codina, como algo existente e necessário em diversos momentos da história em geral e da história da Igreja em particular. A utopia e o utópico formam parte da antropologia da pessoa humana; coloca a caminho para transformar as realidades de injustiça e morte, como foi o caso das reduções jesuíticas do Paraguai; como o foi o caso socialismo como alternativa diante a perversidade do capitalismo (sem negar os profundos vazios do socialismo como o ateísmo e outras contradições internas que trouxeram adversidades e injustiças). Também a utopia e o utópico fazem parte do paradigma cultural e da razão simbólica que integra o conjunto de elementos que a razão ilustrada e instrumental deixa de fora. Por último, a utopia também faz parte da teologia da libertação que reconhece o rosto do crucificado nos milhões de sofredores da nossa humanidade.

2 RELAÇÃO ENTRE UTOPIA E ESPÍRITO

A presença vivificante e inovadora do Espírito tem estado de um jeito muito especial em todas as situações acima apresentadas, as quais têm uma forte presença da dimensão utópica, quer dizer, daquele horizonte de humanidade a que todo ser humano está chamado ser constitutivamente e com anterioridade a todo modo de desumanização. O uso do gênero utopia apresenta, salvo algumas exceções, uma relação positiva na pneumatologia de Vitor Codina, porque, tanto as situações acima desenvolvidas em que o autor explicita a dimensão utópica como tantas outras em que o autor não o faz, existe um elemento comum que é precisamente a irrupção do Espírito tanto na vida da Igreja como da sociedade.

Estas situações apresentam de um jeito paradigmático a ação do Espírito de Jesus Cristo agindo e fazendo verdadeiras mudanças sociais e eclesiais, que trouxeram grandes consolações. Diante das situações difíceis, asfixiantes, de infidelidade à Boa Nova de Jesus Cristo que provocaram feridas ou agravaram as feridas da Igreja, precisou-se dessa dimensão utópica como um fator de esperança. Ora, mesmo que o autor só faz explícita a linguagem da utopia nesses casos ou situações, podemos concluir que essa dimensão se encontra implicitamente nos outros casos que ele apresenta como irrupções do Espírito de Deus Pai e Filho, em que a utopia fez e faz que as pessoas se coloquem a caminho para atingir a realidade querida da fraternidade e justiça.

Neste sentido, *as reduções jesuítas do Paraguai como uma verdadeira alternativa na história* diante de um sistema de colonização e exploração voraz, mas que deixa a incógnita de como teria acabado se não tivessem sido interrompidas; *o sistema teórico e político do socialismo* desenvolvido na modernidade e como alternativa ao capitalismo; *o paradigma cultural e a razão simbólica* como uma nova maneira de estar na realidade e que retoma os elementos que a razão instrumental deixa de lado, e, por último, *a teologia latino-americana da libertação* que percebe e encontra “a misteriosa presença do Senhor crucificado nos rostos dos crucificados deste mundo. Essa é a experiência fundamente da teologia da libertação, da qual emergirá e sem a qual não seria possível que nascesse a teologia da libertação” (CODINA, 2015, p. 114). Esta teologia não é cega e nem surda às injustiças que sofrem os pobres, os indígenas, as mulheres, os afrodescendentes e tantas outras minorias excluídas neste continente. O Espírito tem agido diante os lamentos e súplicas, e diante a espoliação e destruição da mãe terra, e aqui se faz presente a dimensão utópica como um motor, como uma energia, um sopro colocado pelo espírito para fazer andar e construir uma nova realidade de vida.

A morada do Espírito é a terra e tudo o que a constitui, a morada do Espírito é cada pessoa humana, portanto, a morte gerada na terra e no homem pelo mesmo homem não é algo alheio ao Espírito do Senhor, mas o Espírito age despertando novos caminhos e libertando a condição primeira da pessoa: ser filho e irmão nesta casa comum para assim ser felizes. A morte gerada pelos sistemas opressores que tem na sua origem e fundamento uma razão instrumental não tem tido a última palavra e pela ação e graça do Espírito Santo surgem novas alternativas, novas utopias, que ao máximo são antecipações da verdadeira utopia (dimensão escatológica), por isso, sempre são incompletas, sempre limitadas e até condenadas

ao fracasso quando traem os seus princípios tornando-se ideologias opressoras ou quando a dimensão utópica (antropologia) e a dimensão da esperança (teologia) não comungam. Estas novas utopias surgem do mais fundamental e originário do ser humano porque vão na procura da realização daquilo que o ser humano já é constitutivamente ou originariamente, por isso, a utopia não consiste em algo ideal irrealizável, de algo fantasioso, de sonhos de seres caídos e que são impraticáveis, mas da procura de fazer realidade o que o homem é com antecipação, mas que lhe tem sido privado.

Neste sentido “o Espírito, que atua sempre de surpresa e não se deixa manipular, cheio de criatividade e imaginação, abre novos horizontes utópicos que progressivamente se vão tornando realidade na história, corrige e purifica, fermenta e cura as feridas pessoais e sociais” (CODINA, 1997, p. 77). O Espírito tem agido desse jeito na América Latina abrindo novos horizontes ao longo da história e de um jeito muito singular depois do Concílio Vaticano II em que houve uma “irrupção vulcânica do Espírito” (CODINA, 2015, p. 7).

Acreditamos que a América Latina, após do Vaticano II, nas décadas de 70 a 90, viveu um momento eclesial “estelar”, como o foram na história da Igreja a épocas patrística, os mendicantes, os movimentos da Reforma, os movimentos teológicos e pastorais que antecederam o Vaticano II e o mesmo Concílio Vaticano II. A América experimentou nesses anos uma verdadeira irrupção do Espírito, um tempo favorável, um *kairos*, alguns anos de graça e uma bênção especial do Senhor (CODINA, 2015, p. 10).

A situação de injustiça e morte da América Latina e o jeito como a Igreja local fez a sua própria caminhada desde este contexto e especificamente a partir dos pobres, faz reconhecer o modo como o Espírito se revela, quer dizer, “o Espírito é Espírito de liberdade (cf. 2Cor 3, 17), que liberta a pessoa e a sociedade (cf. Gl 5, 13) e se manifesta nos anseios de liberdade dos povos oprimidos” (CODINA, 1997, p. 77). Codina afirma que a Igreja da América Latina viveu uma verdadeira recepção do Concílio Vaticano II:

Medellín será chave no desenvolvimento da eclesiologia latino-americana, graças a uma recepção criativa do Vaticano II. Medellín se preparou com suficiente tempo através de reuniões com muitos cristãos comprometidos com a mudança social, [...] por isso, esta conferência tornou-se um verdadeiro pentecostes para a Igreja da América Latina (CODINA, 2015, p. 15-16).

O processo prévio à II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano de Medellín, o desenvolvimento mesmo dela e a sua recepção em muitas dioceses da América Latina consistiu em assumir com coragem e liberdade os desafios sociais próprios desta região do mundo comprometendo-se com a justiça que nasce da fé, pois “os temas eixo de Medellín foram os pobres e a justiça, o amor ao irmão, a paz numa situação de violência institucionalizada, a unidade da história e a dimensão política da fé” (CODINA, 2015, p. 15).

No que se refere à III Conferência Latino-americana de Puebla, mesmo que o contexto tinha mudado, manteve a profundidade e liberdade da escuta dos clamores do Espírito que age desde abaixo. Codina resgata um texto importante em que se atribui ao Espírito os anelos da salvação de nossos povos:

O Espírito que encheu o mundo assumiu também o que havia de bom nas culturas pré-colombianas. Ele próprio as ajudou a receber o Evangelho. Ele continua despertando, hoje, anseio de salvação libertadora no coração de nossos povos. Urge, por isso, descobrir sua presença autêntica na história deste Continente (Puebla, n. 201).

A irrupção vulcânica do Espírito está exprimida nessas conferências como síntese da realidade eclesial da América Latina. Nesses documentos ficaram plasmados os novos horizontes utópicos, as utopias para a Igreja latino-americana inserida no mundo e servidora de toda pessoa, especialmente dos mais vulneráveis, dos pobres, a causa de políticas econômicas que excluem a maior parte da sociedade. Esses horizontes utópicos partem da denúncia, dos lamentos e súplicas dos marginalizados pelo sistema neoliberal que traz violência e injustiça e o fundamental é que visam mudar essa realidade. Uma mudança que se torna uma exigência para os cristãos que querem ser fiéis ao Evangelho.

A mentalidade de muitos cristãos mudou, entre eles os pastores e teólogos, isso levou a novas práticas eclesiais que procuravam a mudança da realidade de violência e injustiça para uma nova realidade de fraternidade e a justiça. Apareceram novas práticas pastorais, surgiu a teologia da libertação nascida desde a realidade dos pobres da América Latina e que até hoje continua num processo de aprofundamento para melhor responder à fé desta terra e melhor ser fiel ao projeto de Jesus Cristo.

A mudança que foi operada desde baixo teve consequências [...]. O Espírito desde a base gerou vida e novidade, há vinho novo em odres novos. Enumeremos algumas dessas novidades, para depois descrevê-las: um grupo de bispos latino-americanos que tem sido chamados de Santos Padres da América Latina, Santos Padres da Igreja dos pobres; o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base; o compromisso dos leigos com a sociedade e a Igreja; vida religiosa inserida nas periferias, com os pobres; a floração sangrenta e testemunhal de numerosos mártires; finalmente, a reflexão teológica denominada “teologia da libertação”, como uma consequência de todas essas mudanças sócio-eclesiais (CODINA, 2015, p. 17).

O Espírito age desde abaixo e abre novos horizontes utópicos que se foram concretizando num modo de ser Igreja Latino-americana e que depois, por diversas, razões caíram em crises. Um caso são os Santos Padres da América Latina que exerceram o verdadeiro modo de ser pastor, próximos dos pobres e comprometidos com as suas causas, sendo voz dos sem voz, não porque ocupassem o lugar deles, mas porque são ignorados pelos poderosos.

Também nas Comunidades Eclesiais de Base que procuram integrar fé e vida em todas as suas dimensões e consequências; no compromisso dos leigos e leigas que assumem com liberdade o sacerdócio batismal e se tornam ativos e não mais receptores de uma elite religiosa; a liberdade da vida religiosa para ir às periferias e deste jeito ser fiéis a seus carismas; os mártires que entregaram a vida pelas mais diversas causas ligadas à justiça e que seguem vivos através da sua memória que impulsiona a realizar as utopias que começaram e que são possíveis. Assim como também a teologia da Libertação que integra a Palavra de Deus, a Sagrada Escritura, com a leitura dos sinais dos tempos no mundo para fazer possível a utopia do Reino de Deus começada por Jesus Cristo e pela força do Espírito Santo.

O contexto mundial e regional da maioria dos países do sul do planeta não tem melhorado.

... a idolatria do mercado (F. Hinkelammert) ou o monoteísmo do mercado (R. Garaudy) produz novas vítimas: crianças de rua, mulheres, jovens inadaptados, desempregados, gangues de jovens. Alguns chamam “limpeza social” a operação de fazer com que essa sujeira desapareça da nossa vista (CODINA, 2015, p. 125).

Neste sentido, o autor afirma que diante do aumento da pobreza, causado pelo monoteísmo do mercado, que precisa cada vez de mais de vítimas para ser sacrificadas, se faz ainda mais necessário reforçar com maior compromisso e consciência a opção pelos pobres, como o fizeram no AT os profetas de Israel e Jesus de Nazaré no Evangelho. Esta opção consiste em defender a vida das maiorias empobrecidas e condenadas à morte, baixar da cruz os crucificados da história, e ser fiel ao Deus da vida num mundo de morte. A necessidade da opção pelos pobres faz aparecer a necessidade de não esvaziar de conteúdo as utopias sociais devido ao fracasso do socialismo real (CODINA, 2015, p. 125). A revelação de Deus através dos profetas e a revelação mesma em Jesus nos ensina que a opção pelos pobres foi uma fidelidade total ao Espírito do Pai.

Diante este novo contexto mundial, a primeira e segunda ilustração, com as suas consequências destrutivas, se tornam vias insuficientes para a humanidade. As análises sociais, políticas e econômicas precisam ser completadas com as análises antropológica, cultural, de gênero, ecológico e religioso, quer dizer, precisam-se completar os aportes válidos da razão ilustrada com os da razão simbólica que é mais ampla e sensível à vida (CODINA, 2015, p. 125).

Por isso alguns autores, como Agenor Brighenti, começam a falar sobre o surgimento da terceira Ilustração, centrada na alteridade, nos outros e outras: outras culturas, outras religiões, outro gênero (mulheres ...), outros seres vivos (terra, ecologia, vida), outros setores etários (juventude...), outras dimensões humanas (corpo, afetividade, sexualidade, outras orientações sexuais...) e, finalmente, abertura ao Outro (o mistério de Deus, religiosidade, gratuidade, festa, oração).

Esta terceira Ilustração seria inspirado não apenas por Kant e Marx, mas por Nietzsche e outros autores mais próximos, como Lévinas, Habermas e Ricoeur, insistindo na razão simbólica, na necessidade do diálogo e da comunicação, na vida (CODINA, 2015, p. 125).

A vivência desta terceira ilustração implica abrir-se à epistemologia da razão simbólica, que não está presa no cálculo, no controle e no ganho, mas que se abre a dimensões humanas profundas como à gratuidade, à surpresa, ao cuidado das pessoas e da criação, e ao mistério do mundo, quer dizer, aos limites do conhecimento e da técnica, e, sobretudo, ao Mistério último e primeiro que é Jesus Cristo, que com o seu Espírito enche o universo abrindo novos horizontes utópicos que procuram tornar o mundo uma verdadeira casa comum.

Também “esta abertura à razão simbólica tem grandes consequências para a teologia da libertação” (CODINA, 2015, p. 126), porque, de acordo com o autor, não se trata só de considerar a mulher e os indígenas como os mais pobres e oprimidos, mas trata-se de considerar a mulher, as culturas, as religiões, a terra e tantos outros lugares teológicos como sujeitos ativos com uma riqueza a oferecer ao processo de humanização, como sujeitos de uma proposta ou paradigma novo (CODINA, 2015, p. 126). Estes são lugares teológicos em que o Espírito de Deus mostra uma opção para levar a cabo a recriação e restauração dessa humanidade e liberdade tirada pelas dinâmicas de dominação dos mais fortes.

Assim, a mulher, o indígena e outras tantas pessoas e dimensões humanas são novos lugares teológicos de grande riqueza, que oferecem outros caminhos e alternativas às tradicionais (CODINA, 2015, p. 126). A perspectiva se amplia e, segundo Codina, a teologia do clamor (provocada pela dor causada pela injustiça e opressão) torna-se teologia do rosto que inclui tanto esse clamor como outras tantas dimensões da vida. Isto leva em conta o fato de que o povo da América Latina é pobre e crente: não só de pão se vive, constatação que a teologia da libertação afirmava já desde o começo (CODINA, 2015, p. 126). Deste modo a ação do Espírito que quer humanizar e salvar se revela nesses novos lugares teológicos que contém uma forte dimensão utópica.

O “desde baixo” do Espírito se abre aos diferentes e aos diversos, para o gênero e para diversas configurações sexuais, para diferentes idades, para diferentes culturas e religiões e, portanto, implica o diálogo entre religiões, culturas, sexos e idades. O Espírito é o Espírito de Pentecostes, ao contrário de Babel: o Espírito da pluralidade de línguas e da diversidade multiforme de carismas, um Espírito sempre novo, que sempre chega antes que os missionários (CODINA, 2015, p.139).

O Reino de Deus anunciado e começado por Jesus Cristo, mas que ainda está longe de se completar, de atingir a sua plenitude no nosso mundo, está presente nos desejos, nas buscas e obras das pessoas que vivificam todos esses novos lugares teológicos pela ação do Espírito que abre novos horizontes utópicos. Pois, conforme Codina, o reino não se define só

a partir de Cristo, mas também a partir do Espírito que age na nossa história desde dentro e *desde baixo* como diz insistentemente no seu livro *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*; age com uma estrutura pascal e sempre com novas formas e presenças (CODINA, 2015, p. 15).

Esse Espírito guiou Jesus de Nazaré desde o começo de sua atuação messiânica (cf. Lc 4, 18s) até o final de sua vida. Esse Espírito, deramado sobre a Igreja primitiva, lhe deu força para profetizar e dar testemunho da sua fé nos momentos de conflito e de injustiça. A utopia do Reino, a transfiguração do mundo, o testemunho e a profecia estão intimamente unidos pelo mesmo Espírito. Pelo batismo, todo cristão participa desse Espírito profético. O profetismo não é algo exclusivo de nenhum grupo (CODINA, 1997, p. 227).

Desta comunhão de Jesus Cristo e do Espírito surge a necessidade de completar a cristologia e a eclesiologia da teologia da libertação com a pneumatologia, devido a que se não se faz isso, existe o risco de se cair em certo voluntarismo moralista, em ideologia, que esvazia de conteúdo a mensagem evangélica (CODINA, 2015, p. 128). O Espírito se fez presente e se faz presente ao longo de nossa história e continuará “descendo sobre cada pessoa, batizada ou não [...] e, uma vez que entra na história, nunca a abandona e sempre anuncia coisas novas. O mundo está grávido do Espírito e, mesmo em meio do espírito da iniquidade, o Espírito é invencível e age nos momentos mais dramáticos” (CODINA, 2015, p. 133).

O Espírito abre novos horizontes utópicos agindo desde baixo, onde só ele pode dar esperança, luz e rota para o futuro. As condições de caos e morte dos que estão abaixo são de tal gravidade que não se encontram respostas à pergunta de como diante semelhantes dores, as pessoas conseguem lutar e procuram recuperar o lugar arrebatado pelas opções erradas que as sociedades escolhem. Mas é o Espírito de Deus que anima, consola e dá esperança aos pobres (a todos esses novos lugares teológicos) de procurar uma realidade de paz e justiça.

Assim como Bento XVI, no seu discurso inaugural de Aparecida, declarou que a opção pelos pobres está implícita em nossa fé cristológica, poderíamos dizer da mesma forma que a opção pelos pobres, a seu favor e desde meios precários, está implícita em nossa fé pneumatológica (CODINA, 2015, p. 44).

Portanto, é “a graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus [Pai] e a comunhão do Espírito Santo [que estão com todos nós]” (2Cor 13,13) que possibilita abrir a novos horizontes utópicos na comunhão com o Evangelho do Espírito de Jesus.

3 CONSEQUÊNCIAS TEOLÓGICAS

A utopia teológica é apresentada pelo autor como *utopia intra-histórica* e integra o Evangelho do Reino de Deus. Esta é chamada de *intra-histórica* para tirar toda conotação que a conceba como uma realização além do tempo e espaço históricos. A história é transformada

e até transfigurada em função de uma utopia de comunidade, de Igreja, de sociedade, quer dizer, esta tem o poder de dinamizar as pessoas para fazer uma história de vida alternativa à história de morte.

Assim, o horizonte último e definitivo dos cristãos é escatológico e é fonte de esperança, nele se realizará na sua plenitude a consumação da utopia começada nesta terra, por isso, se fala de intra-histórica. Esta brota precisamente do Evangelho de Jesus Cristo, porque é o seu Espírito vivificador e atuante no mundo e na sua Palavra que traz salvação para todos e está concretizada em modos novos de vida plena para todos.

Neste sentido, entende-se que o Espírito de Deus, discernido na revelação plena de Jesus Cristo, enche e age em todo o universo, comunidades e pessoas de boa vontade desde as origens do mundo. Há autores como Berdiaev, Solzhenitsyn, Bulgakov e Evdokimov, os quais foram citados acima, que reconheceram no comunismo uma chamada à humanidade e à Igreja para a integração entre fé e justiça. Por um lado, o cristianismo, a Igreja, prestou pouca atenção em muitos momentos da sua história à justiça e, por outro lado, o socialismo prestou atenção à justiça, mas rejeitou a fé. A chamada era para fazer essa integração entre o sacramento do altar e o sacramento do irmão, com predileção dos pobres. Evdokimov interpreta o comunismo como uma apocalipse intra-histórico, quer dizer, uma chamada à conversão em que o Espírito de Deus irrompe de um modo profético para denunciar e condenar a injustiça e propor uma utopia mais próxima do reino.

Contudo, o comunismo não levou em conta dimensões fundamentais do ser humano como a cultura na sua compreensão ampla que inclui a religião, o *ethos* e a cosmovisão que interligados conformam a cultura de uma comunidade e de uma sociedade. O capitalismo, com as suas gravíssimas consequências que tem colocado em risco a subsistência da vida do planeta, carece também dessa valoração e integração da cultura na sua dinâmica de desenvolvimento.

Diante desta falta de horizonte de futuro tem emergido com força o paradigma cultural, que formaria parte da utopia teológica e que tem como princípio epistemológico e de ação a razão simbólica. Esta razão purificada pela razão ilustrada incorpora uma infinidade de elementos que a esta última não interessa nos seus princípios, meios e fins como por exemplo a religião. O paradigma cultural e a razão simbólica precisam da dimensão utópica para existir e assim fazer-se cargo dos novos lugares teológicos tais como os pobres, os indígenas, os afrodescendentes, a mulher, etc., que não são considerados como objetos de estudo, mas como sujeitos portadores de uma sabedoria, de um conhecimento, de uma cultura capaz de abrir novos horizontes pela força do Espírito que clama nesses lugares teológicos de injustiça e impulsiona para uma vida na justiça e na reconciliação.

A razão simbólica compreende e incorpora nos seus projetos o valor da literatura latino-americana, das narrações fundantes dos povos índios (mitos), da resposta suscitada pela Palavra Sagrada, das celebrações das comunidades (festas, ritos, danças e outras tantas representações), da dimensão lúdica, entre outros tantos elementos fundamentais para um povo,

mas que não têm sido abordados com a importância que merecem. Destes elementos as festas têm um sentido especial para América Latina, porque apesar das dores e angústias por causa da miséria e da injustiça o povo festeja a vida; louva a Deus, dá graças e pede a Deus por uma mudança da realidade. Assim a festa é uma experiência de antecipação da utopia onde os homens e mulheres podem ser realmente si mesmos.

A teologia da libertação toma corpo dentro do paradigma cultural e da razão simbólica, portanto, desde a perspectiva de Codina, a utopia ou dimensão utópica fazem parte desta teologia, porque a libertação tem uma dimensão utópica e imaginativa que é possível graças à fé: um povo que latino-americano que crê na utopia do Reino de Deus como horizonte de vida. No que se refere à pneumatologia, esta está desenvolvida a partir da teologia da libertação e tem como finalidade contribuir com ela, por isso tal pneumatologia incorpora de um jeito positivo a utopia que tem como fonte o Reino de Deus, a utopia do Reino de Deus que abre novos horizontes.

Em síntese desprendem-se quatro consequências teológicas:

A primeira é a necessidade de aprofundar o desenvolvimento da utopia na teologia da libertação da América Latina com a contribuição da pneumatologia, porque é precisamente o Espírito que abre novos horizontes utópicos que têm que ser discernidos a partir do Evangelho, a partir dos ensinamentos e obras de Jesus Cristo, em que o mistério pascal ocupa o centro. A utopia precisa ser um elemento, uma atitude fundamental da teologia e, em nosso caso, da teologia da libertação na América Latina. O homem é um animal utópico (Ernest Bloch), ou melhor dito, o homem, na vivência da integridade do seu ser humano precisa da utopia, precisa de um horizonte que o precede porque muitos outros tem feito uma caminhada anteriormente. Um horizonte que se constrói no presente e que visa o futuro; e que é uma utopia possível porque faz parte daquilo a que todo ser humano está chamado: a viver num mundo justo, fraterno e de comunhão.

A segunda consequência é a necessidade de considerar as razões e motivações a partir das quais se aborda o pensamento utópico em relação ao cristianismo ou à reflexão teológica latino-americana.

A terceira consequência é que a irrupção vulcânica do Espírito na América Latina levou e leva até o dia de hoje muitos cristãos ao martírio. Daqui surge o desafio de fazer uma pneumatologia do martírio em que joga, aqui e agora, a utopia de Reino de Deus. Nesta terra o compromisso com a justiça que nasce como exigência da fé em Jesus Cristo tem tido como consequência muitos mártires, portanto, estamos diante o Reino da cruz porque é essa cruz o único poder, entendido desde a revelação pascal, capaz de vencer toda malícia, malignidade e maldade, para assim tornar novas todas as coisas. O testemunho profético dos mártires da América Latina que se deixaram guiar pelo Espírito acreditando firmemente na utopia do Reino de Deus, tornam-se memória viva e impulso para continuar criando novas utopias intra-históricas que combatam a morte e gerem vida.

A quarta consequência é a necessidade e a importância de integrar, com maior ênfase, nos estudos e prática da teologia da libertação o paradigma cultural, isto é, a cultura no sentido amplo do termo (ecologia integral). No paradigma cultural incorporam-se a diversidade dos novos lugares teológicos em que os pobres são o lugar teológico por excelência, contudo, levar a sério o paradigma cultural e a razão simbólica traz como resultado perceber a diversidade de lugares e pessoas em que o Espírito sopra um vento de criatividade e esperança diante a injustiça e a violência que atentam contra a vida. Por tanto, todo horizonte utópico que despreze a cultura e a razão simbólica, a fé e o cristianismo na América Latina, estará condenado ao fracasso, porque o povo da América Latina é um povo que crê, que ama e que espera, que tem uma profunda fé. Tanto capitalismo como socialismo desprezam a religião, a fé crista, mas o critério da utopia cristã é o Evangelho que visa o Reino de Deus.

REFERÊNCIAS:

- BOTERO, U. *El derecho a la utopía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005. p. 45-77.
- CODINA, V. “Não extingais o Espírito (1Ts 5, 19)”: Iniciação à Pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CODINA, V. *Creio no Espírito Santo*: Pneumatologia narrativa. São Paulo: Paulinas, 1997.
- CODINA, V. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Cantabria: Sal terrae, 2015. 192 pp.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003. p.87-118.
- LIBÂNIO, J. B. Utopia e esperança cristã. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 21, n. 54, p. 179-197, maio/ago. 1989.
- LIMA VAZ, H. C. Cristianismo e pensamento utópico: A propósito da Teologia da Libertação. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 5-19, set./dez. 1984.

Oseias e Lucas: aproximações teológicas e hermenêuticas

Emanuel Messias Almeida¹

Resumo: O dado relacional é constitutivo de quem seja o ser humano. Relacionar-se com o outro, entretanto, envolve a possibilidade de erros e acertos. Para que seja possível um verdadeiro relacionamento é preciso compreender quem o outro é de fato. No campo religioso isso se manifesta quando as pessoas, equivocadamente, dissociam o Deus do Antigo Testamento do Deus do Novo Testamento. Não conseguindo perceber que se trata do mesmo Deus. Entretanto, a interpretação hermenêutica do livro de Oseias e do Evangelho segundo Lucas é via de possibilidade para um desvencilhamento desse equívoco.

Palavras-chave: Lucas. Oseias. Compaixão. Relação. Fraternidade.

Abstract: The relational fact is constitutive of who a human being is. Relating to others, however, involves the possibility of mistakes and successes. For a true relationship to be possible, it is necessary to understand who the other person really is. In the religious field, this manifests itself when people mistakenly dissociate the God of the Old Testament from the God of the New Testament. They fail to realize that they are dealing with the same God. However, the hermeneutic interpretation of the book of Hosea and the Gospel according to Luke is a possible way out of this misunderstanding.

Keywords: Luke. Hosea. Compassion. Relationship. Fraternity.

INTRODUÇÃO

Não é possível negligenciar o dado de que o ser humano é ser-em-relação. É por via do contato com o outro na alteridade, seja ela uma outra pessoa, um objeto ou mesmo uma ideia, que sua individualidade é delimitada, suas idiossincrasias são definidas e ele consegue se afirmar como um ser único e irrepetível. Mas, querendo ou não, dentro da gama das relações, algumas não se baseiam na verdade que o outro é. São construídas tendo como base uma ideia errônea do que o outro seja, não existindo uma correspondência fidedigna entre aquilo que corresponde de fato ao existente e aquilo que é, por via de uma não verdadeira experiência com ele, construído como ideia do que seja. São várias as situações humanas em que isso acontece. Destacam-se, por exemplo, os relacionamentos amorosos, os vínculos empregatícios e até mesmo a relação indivíduo-academia. A pessoa pode não frequentar uma academia de musculação porque, ao entrar em contato com vários posts no feed do Instagram, internalizou que são somente pessoas exibicionistas e vaidosas que frequentam

¹ Graduado em Filosofia pela USP, graduando em Teologia pela FAJE. Pesquisa realizada como bolsista FAPEMIG do programa de Iniciação Científica da FAJE, sob orientação do professor Dr. Jaldemir Vítório, com coorientação do professor Franklin Alves Pereira, inserida no projeto Tradições teológicas do Novo Testamento. E-mail: emessiasalmeida@gmail.com

tal ambiente e não estão preocupadas com a saúde física em si, mas em somente ter um físico que ao ser visto pela sociedade seja considerado bonito.

Porém, tal pessoa não teve uma visão completa do que é de fato o ambiente e a realidade. Não conseguindo perceber que existem, de fato, pessoas que estão preocupadas somente com o físico, mas que existem, em número muito maior, outras que estão em busca da saúde e do bem-estar que a frequência assídua à academia propicia. Construiu-se, assim, via relação pessoa-ideia, uma imagem distorcida daquilo que seja o “objeto”. O caráter figurativo deste exemplo deixa de sê-lo figurativo ao perceber-se que é assim que as relações humanas acontecem. Podendo ser construídas tendo como base uma ideia verdadeira e fidedigna do que o outro seja ou uma ideia errada e distante do que é a realidade.

Na mesma perspectiva, falar acerca de Deus na atualidade é, não negligenciando tal dado relacional inerente ao ser humano, ou seja, não negando o dado antropológico constitutivo das relações, questionar-se acerca de qual seja a imagem de Deus concebida pelas pessoas e qual sua implicação vivencial. Envolvendo questões soteriológicas e cristológicas, a afirmativa sobre a imagem figurativa concebida pelas pessoas a respeito de Deus tem implicância pastoral e social porque coloca em pauta a maneira como a pessoa vive. A expressão religiosa e postural-cívica frente à realidade, de certa maneira, corresponderá ou, no mínimo, se relacionará à compreensão que o indivíduo tem acerca das relações divindade-ser humano.

A leitura de Deus como um ser distante, punitivo e controlador influenciará em uma vivência não muito encarnada da fé e que está mais preocupada com tudo aquilo que diz respeito ao pecado e a culpa. Ao passo que a leitura de Deus como mais amoroso e justo apontará para o lado de uma experiência de fé mais relacional, preocupada com o outro e não pautada, apenas, na dimensão soteriológica do dado religioso.

A questão, nesse sentido, não é mais a preocupação se um Deus punitivo irá ou não me salvar, mas se esse Deus se relaciona comigo. Há uma passagem da justiça soteriológica punitiva para o imerecido e obstinado ágape-buscante.

Na área da teologia sistemática, mais especificamente no campo das fontes bíblicas da tradição cristã, a questão se coloca nos termos de que o Deus do Antigo Testamento seja, talvez, diferente do Deus do Novo Testamento. Como afirma Jaldemir Vitorio, em seu artigo *Israel era menino, eu o amei: o coração de Deus em busca do pecador, no profeta Oseias*, “um equívoco comum entre pessoas de fé consiste em identificar o Deus do Antigo Testamento como o Deus do castigo e da vingança, contrapondo-o ao Deus de Jesus Cristo, o Deus da misericórdia e do perdão” (VITÓRIO, 2016, p.51). Tem-se o impulso, dentro de uma leitura apressada, superficial ou até mesmo fundamentalista dos textos bíblicos, de abraçar a imagem distorcida do Deus do Antigo testamento como cruel e vingativo. Ou seja, muito distante e diferente do Deus apresentado por Jesus. Que se afigura como mais compassivo e próximo da humanidade. Porém, tal compreensão negligencia a nuance fundamental de que o as raízes da teologia neotestamentária se encontram presentes nos escritos veterotestamentários. Jesus não buscou falar de um Deus distinto do que já estava inerente na fé judaica e expresso nos

escritos do Antigo Testamento. Apenas, “mostrou-se capaz de retomar, com radicalidade, a teologia da tradição de seu povo e chegar a seus fundamentos, numa profundidade até então desconhecida” (VITÓRIO, 2016, p.51).

Intensificando a compreensão de determinados aspectos esquecidos e deixados de lado pela religiosidade daquele momento histórico e social, a personagem Jesus conseguiu reapresentar, de forma inovadora e com linguagem própria, alguns elementos constitutivos do ser de Deus da fé judaica e que não estavam claros até aquele momento.

Falar em uma nova hermenêutica é afirmar comunhão. É dizer que aquilo que está sendo colocado em pauta e apresentado no hoje já estava presente no ontem. É dizer que a teologia do Novo Testamento é devedora dos escritos veterotestamentários. É claro que as inovações trazidas pela fala de Jesus não são negadas, mas apenas se ressalta que sua experiência de fé bebeu de uma fonte e sua compreensão da imagem de Deus reflete tal fonte.

Neste sentido, a chamada “teologia bíblica da misericórdia” é o aspecto teológico central que faz a ligação entre Antigo e Novo Testamento. Tão presente na redação neotestamentária, especialmente nos escritos lucanos, ela, como é objetivo deste artigo elucidar e comprovar, “constitui-se ao longo dos tempos, na literatura veterotestamentária” (VITÓRIO, 2016, p.51).

O capítulo 15 do evangelho segundo Lucas e o livro do profeta Oséias são textos que se bem lidos e interpretados oferecem indicações claras de que esta relação acontece e de que, de fato, o rosto compassivo de Deus, tão representativo dos escritos neotestamentários, já estava presente no Antigo Testamento. A própria análise, dentro dos textos, da presença dos conceitos bíblicos de *hesed* e *rahamim*, utilizados no campo bíblico para referir-se à compaixão, apontam também para uma possível comunhão semântica e não só temática.

1 EVANGELHO SEGUNDO LUCAS

O capítulo 15 do evangelho segundo Lucas inicia-se com um enquadramento intradiégético que situa o leitor dentro da realidade descrita pelo autor. No primeiro e segundo versículos a afirmativa, descritiva e situacional, delineia que: “todos os publicanos e pecadores aproximavam-se para ouvi-lo. Os fariseus e escribas, porém, murmuravam” (Lc 15,1-2).

Na ambiência cênica tem-se como personagens principais Jesus, os publicanos e pecadores e os fariseus e escribas. Jesus é aquele que dirige a palavra; contudo, haja vista que se tem estabelecido ali dois grupos de interlocutores distintos, seu campo de diálogo não é homogêneo, mas, pelo contrário, bastante heterogêneo. Nesse cenário é possível observar a presença de dois movimentos por parte das demais personagens com relação à figura e presença de Jesus.

Tem-se um movimento de aproximação visando ouvir aquilo que Jesus tem a transmitir e uma murmuração não acompanhada de qualquer gesto que indique um ato de abertura ou proximidade. Elas são encarnadas, respectivamente, pelos publicanos e pecadores e

pelos fariseus e escribas. Ouvir e murmurar indicam movimentos distintos e posturas opostas frente à fala de Jesus. Publicanos e pecadores ao se aproximarem de Jesus para ouvi-lo sinalizam, para além de uma humildade, uma abertura à pessoa que fala e ao que é dito. Eles não se aproximaram de Jesus na intenção de colocá-lo à prova como tantas vezes os fariseus fizeram. Mas com a intenção de ouvi-lo. Já os fariseus e escribas não executaram semelhante movimento de aproximação, mas murmuravam. Segundo Eloy e Silva:

O murmurar, verbo quase onomatopeico, em latim e nas línguas neolatinas, marcado pela repetição de “mur+mur” em português, francês e espanhol e “mor+mor” em italiano traz na repetição a presença de sílabas iniciadas pela letra m, consoante muito expressiva neste caso. Expressiva pois sonora mesmo quando emitida com os lábios cerrados, quase a indicar uma não-fala ou ausência do *logos* claramente expresso (ELOY E SILVA, 2016, p.276).

A própria escolha do verbo empregado pelo evangelista reflete sua intenção em deixar claro para seu leitor que o murmurar dos fariseus e escribas é a expressão, deliberada intencionalmente por parte deles e, por conseguinte, da não abertura para qualquer diálogo.

Frente a tal movimento há uma proposta parabólica: “[Jesus] contou-lhes, então, esta parábola” (Lc15,3). O *esta*, que na língua portuguesa é um pronome demonstrativo feminino singular, aponta para a ideia de que as três narrativas que se seguem, a da ovelha perdida, a da dracma perdida e a do filho pródigo, concedem forma a uma única parábola e não três.

A unidade temática e as relações intratextuais estabelecidas corroboram com a ideia de que não se trata somente de um estilo literário empregado pelo autor, mas que, de fato, ele visava construir uma unidade temática e narrativa. Construindo o capítulo 15 como uma única parábola, mas composta por três cenas distintas. Sendo a do filho pródigo o cume da narrativa textual; o clímax com o verbo perder como plano de fundo presente nas três cenas.

A presença de uma estrutura perda-encontro está presente no capítulo 15 de Lucas, destaca-se além disso que nesse sentido “o verbo perder (*apollymi*) é repetido constantemente (oito vezes do começo ao fim de Lucas 15, 3-32)” (GOURGES, 2005, p. 114). Além de uma repetição estilística, o uso do verbo perder (*apollymi*) tem também um caráter de reforçar a ideia de um parentesco em três cenas distintas.

1.1 O PASTOR E A DONA DE CASA

Tem-se, na primeira cena, a figura masculina de um pastor que tendo uma das suas cem ovelhas se perdido vai procurá-la, a encontra e compartilha da alegria do encontro com seus amigos. Já na segunda cena é presente a figura feminina de uma dona de casa que perde uma moeda, acendendo uma lâmpada e varrendo a casa procura-a cuidadosamente até encontrá-la. Também compartilhando, com suas amigas, da alegria gerada por ter achado o que estava perdido.

Nas duas cenas encontram-se presentes as temáticas da perda, do encontro e da alegria, haja vista que tanto o pastor como a mulher têm algo perdido e fazem o movimento da procura. E que ambos compartilham com os seus amigos da alegria de terem encontrado o que estavam procurando.

As diferenças encontram-se nas nuances da narrativa. Enquanto a primeira se reporta a um imaginário masculino, a segunda refere-se ao feminino. A segunda é mais detalhista ao afirmar que a mulher “acende a lâmpada, varre a casa e procura cuidadosamente” (Lc 15,8). Ao passo que, acerca do pastor, a narrativa se contenta em afirmar que ele tendo perdido uma das suas cem ovelhas, deixa as outras noventa e nove no campo e vai em busca daquela que se perdeu. Não entrando em grandes detalhes, como foi o caso da moeda perdida, acerca dos pormenores dessa procura. E, por fim, a proporção é muito diferente. Uma de cem ovelhas representa 1% e uma de dez moedas representa 10% do total. Contudo, mesmo com proporções diferentes, tanto a mulher como o pastor se colocaram à procura do que estava perdido. O valor daquilo que se perdeu, independentemente se representa 1% ou 10% da totalidade do que a pessoa possui, continua sendo o mesmo. É justamente por isso que a alegria do reencontro é inerente nas duas cenas.

1.2 O PAI MISERICORDIOSO

A narrativa do filho pródigo é construída com a história de um pai que tinha dois filhos e o mais novo decide pedir a parte da herança que lhe cabe e partir para uma terra distante. Na vivência de sua história, longe da casa paterna, ele acaba dissipando seus bens de forma desregrada e termina por cair na miséria. Encontrando-se em um estado de vida deplorável, ele recorda-se de que na casa de seu pai até os empregados são tratados de forma mais digna do que ele tem sido tratado. Então, decide retomar para casa e dizê-lo: “Pai, pequei contra o Céu e contra ti; já não sou digno de ser chamado teu filho. Trata-me como um dos teus empregados” (Lc 15,18-19).

Ele retorna para casa e nessa parte a narrativa sofre uma mudança significativa porque os verbos que antes se referiam às atitudes do filho passam agora a referir-se às atitudes do Pai. O sujeito da ação deixa de ser o filho e passa a ser o Pai. É ele que, ainda de longe, vê o filho, enche-se de compaixão, corre ao seu encontro, cobre-o de beijos e lhe dirige a palavra. “Diante da sucessão de movimentos que envolvem o pai, o filho permanece silente. Silente porque talvez diante do gesto do pai ele é visitado pelo mistério do que significa o verdadeiro amor” (ELOY E SILVA, 2016, p.281).

No momento do encontro, assim que o filho mais novo tem a possibilidade de verbalizar algo para seu pai, ele traz em questão seu arrependimento: “Pai, pequei contra o céu e contra ti; já não sou digno de ser chamado teu filho” (Lc 15,21). Frente à fala de seu filho que se colocava pedindo seu perdão, o pai não toma para si uma posição distante e julgadora, mas, ao contrário, o acolhe e pede aos seus empregados que lhe tragam a melhor túnica, lhe

coloquem um anel e preparem um novilho cevado para festejarem, pois, “este meu filho estava morto e tornou a viver, estava perdido e foi reencontrado” (Lc 15,24).

Como afirma Eloy e Silva: “A cena poderia terminar aqui, mas a narrativa introduz magistralmente um *inciting moment*, uma nova tensão na trama do cenário. O filho mais velho que, até então era somente um componente secundário do cenário, passa ao primeiro plano” (ELOY E SILVA, 2016, p.282). Ele é aquele filho que permaneceu o tempo todo na casa do pai e não deixou de estar presente e colaborar em todas as atividades próprias do lugar. Representativo, dentro da dinâmica dos interlocutores de Jesus nesse momento, pelos fariseus e escribas, que, de certa forma, permaneciam dentro de casa ao representarem para a sociedade daquele momento o poder religioso e por sempre estarem envolvidos com atividades ligadas ao templo e à religião judaica.

Esse filho mais velho voltando do campo, pois estava trabalhando, acaba por deparar-se, ao chegar em casa, com a agitação gerada pela comemoração do retorno de seu irmão. Ele, sem saber ainda o que se passava, pergunta a um dos empregados o que estava acontecendo. Tomando ciência de que a celebração era devido à volta de seu irmão, ele, sentindo-se injustiçado, se recusa a entrar na casa. Pensara consigo: como era possível! trabalhara a vida toda e seu pai nunca lhe dera nem um cabrito para festejar com seus amigos e agora que seu irmão, que sempre esteve fora, não colaborava com a casa e esbanjara todos os seus bens, voltara seu pai mata para ele um novilho cevado! Isso era, segundo sua compreensão, no mínimo uma grande injustiça. O pai, na tentativa de fazer com que ele mudasse de ideia e entrasse para a festa, sai ao seu encontro e dialoga com ele. Mas ele, como sinônimo de murmuração, responde: “Há tantos anos que te sirvo, e jamais transgredi um só dos teus mandamentos, e nunca me deste um cabrito para festejar com meus amigos. Contudo, veio esse teu filho, que devorou teus bens com prostitutas, e para ele matas o novilho cevado!” (Lc 15,29-30). A narrativa termina com o pai explicando o motivo da comemoração. Pois o filho mais velho estava sempre ao seu lado. Já o filho mais novo estava perdido e foi encontrado.

O encontro do que estava perdido merece, segundo o pai, a comemoração. Contudo, a trama termina por ficar sem deixar esclarecida qual foi a decisão tomada pelo filho mais velho. Se ele resolveu entrar para dentro da casa, participar da festa e comemorar a volta de seu irmão, ou se permaneceu do lado de fora da casa, indignado com tudo o que estava acontecendo e sem conseguir partilhar da alegria do encontro.

Talvez a intenção do evangelista, ao encerrar a parábola de Jesus sem um desfecho, seja o de correlacionar as figuras do filho mais velho e do filho mais novo, respectivamente, com os fariseus e escribas e os publicanos e pecadores. Cabendo o desfecho final da parábola, dentro desta perspectiva, à reação, frente à fala de Jesus, de cada uma das partes ouvintes. Os fariseus e escribas podem ou não deixar a atitude de fechamento, representada pelo murmurar, e se aproximarem da fala de Jesus. Diante deles há a festa e o convite, caberá a eles, assim como coube ao filho mais velho, a decisão de se aproximar ou não.

Se sobressaem como elementos importantes da narrativa o fato de que ambos os filhos “apresentam um distanciamento da identidade filial, ainda que momentâneo, ainda que marcado pelo arrependimento de um ou a indignação do outro” (ELOY E SILVA, 2016, p.283). Nenhum dos dois tem uma visão íntegra do pai. Ao não compreenderem plenamente quem é o pai, eles não conseguem se ver como irmãos. O filho mais velho, por exemplo, ao referir-se ao filho mais novo não o chama de irmão, mas de “este teu filho”. Recebendo a resposta de seu pai que se trata “do seu irmão”. O laço fraterno da irmandade é frágil ou quase não existe na medida em que ambos os filhos têm uma visão incompleta de quem seja, de fato, o pai deles. Não conseguiram ver de forma plena a essência do pai. “Por detrás do rosto deles, a efígie fragmentada da filiação, tanto de um quanto de outro, cuja identidade torna-se-lhes obscura por não reconhecerem sua origem, o rosto do pai” (ELOY E SILVA, 2016, p.285). Ele é aquele que se faz próximo e manifesta-se como aquele que é capaz de ter compaixão. Se aproxima e acolhe o filho mais novo que estava longe e abraça também o filho mais velho que, mesmo estando o tempo todo ao seu lado, ainda não havia estabelecido com ele um laço profundo de filiação.

Tendo uma visão da integralidade do décimo quinto capítulo de Lucas se sobressai, por exemplo, o fato de que a ovelha, assim como o filho mais novo, se perdeu fora de casa e que a moeda, assim como o filho mais velho, se perdeu dentro da casa do pai. É o que acontece também como os interlocutores de Jesus, apresentados no início do capítulo. Os publicanos e pecadores representam aqueles que eram considerados como fora da religião e em situação de impureza, ou seja, que estavam fora e distante da casa paterna e os fariseus e escribas, tidos como os religiosos e que sempre estavam por dentro do dado religioso, ou seja, como o filho mais velho, estavam dentro da casa do pai, mas ainda não haviam compreendido quem era de fato o pai e qual era o seu rosto. Ambos os grupos, como os dois filhos, apresentam uma visão errônea de quem seja Deus e, conseqüentemente, não conseguem se ver como irmãos, ou seja, como filhos do mesmo pai. As atitudes também são semelhantes: os pecadores e publicanos, como o filho mais novo, aproximam-se do pai com certa humildade e os fariseus e escribas, como o filho mais velho, apenas murmuram e não aceitam a atitude tomada pelo pai.

2 OSEIAS

Há quem leia Lucas 15 com olhares de novidade. Como se na parábola de Jesus houvesse um novo *modus revelandi* de Deus. Essa leitura desconsidera o fato de que embora Jesus ressignifique muitos dos textos veterotestamentários, ele é um personagem circunscrito nas possibilidades interpretativas também do seu povo. Konings (1999, p.71) chamava atenção ao fato de que a bíblia é releitura interpretativa e que embora haja rupturas, ela traz consigo uma certa continuidade.

Também Casalegno (2003, p. 103) corrobora com essa hipótese de que Jesus não é um inovador *ipso facto* em relação à sua tradição, o fato de Jesus entrar na sinagoga, ler o texto,

participar da liturgia hebraica mostra essa contingência hermenêutica dele e como ele recebe e reinterpreta isso.

Assim, a hipótese de que Jesus é um inovador na leitura do que lhe chegou por meio do *talmidin*, desconsidera o fato de que ele estava circunscrito a um *modus* hermenêutico contingente, como se não houvesse anteriormente, como mostrar-se-á a seguir, já nos escritos do chamado profeta do destino, a revelação do ágape-buscante.

2.1 TEOLOGIA OSEIANA

A profecia de Oseias acontece em um momento delicado da história do povo israelita. Segundo Jaldemir Vitorio:

A passagem da vida nômade à vida sedentária abalou a religião de Israel. Nas origens da fé estava a experiência de contínuas caminhadas, sendo Javé um Deus de pastores. A vida pastoril dispensa a construção de lugares de culto e todo tipo de atividades que possam atrelar o povo a um lugar, como é o caso da agricultura. A liderança se exerce no interior dos grupos e das famílias, sem a figura de uma autoridade comum como era o caso do rei (VITÓRIO, 2016, p.53).

Com a vida sedentária os israelitas passaram a ter um contato maior com a terra, começaram a trabalhar com a produção agrícola e estabeleceram atividades que se ligavam diretamente a uma porção específica do território. Ou seja, começaram a incrementar ao pastoreio o manuseio da terra. E isso, é claro, trouxe consigo a questão, por exemplo, do ciclo da natureza e da fertilidade do solo. Anteriormente eles eram acostumados a recorrer a YHWH para que abençoasse seus rebanhos, mas como ficaria a questão de agora em diante? Será que o mesmo Deus resolveria problemas diferentes ou seria necessário o recurso a outra divindade?

O contato com a religião dos cananeus, em cujas terras se instalaram, ofereceu-lhes uma solução. O Deus Baal era, exatamente, um Deus da natureza e o culto que lhe era prestado tinha a finalidade de garantir a fertilidade do solo e, por consequência, a fertilidade do rebanho, a fartura e o bem-estar (VITÓRIO, 2016, p.53).

Os israelitas começaram, assim, a recorrerem a uma segunda via. Quando eram demandas relativas à realidade da vida pastoril recorria-se a YHWH, mas quando eram situações relativas a nova realidade sedentária, concernente ao cultivo da terra, buscava-se a Baal. É nesta perspectiva que YHWH afirma pela boca do profeta: “meu povo consulta o seu pedaço de madeira, e o seu bastão faz-lhe revelações; porque um espírito de prostituição os desviou, eles se prostituíram, afastando-se seu Deus” (Os 4,12).

Deus está ciente e percebe o afastamento de seu povo. Percebe que eles estão procurando um falso ídolo e rompendo a aliança que seus pais já haviam estabelecido. Em perspectiva de uma teologia da retribuição, o rompimento da aliança significaria uma punição advinda da parte de Deus. Por ter estabelecido ligação com outro Deus, por ter idolatrado um outro ídolo e esquecido a YHWH, o povo israelita, falando em termos da aliança rompida, merecia e estava sujeito a uma punição advinda da parte de Deus. Haja vista que eles romperam a aliança e não estavam prestando culto único a YHWH, mas trazendo para o seio da comunidade Baal.

A profecia de Oseias é, justamente, a denúncia dessa vida dupla e do rompimento da aliança por parte do povo israelita. O culto a Baal era gerador de um modo de vida diferente daquele que era nascido da relação com YHWH. Ao contrário de uma sociedade construída tendo como base sua história e memória, estava se formando relações, somente, baseadas na terra; gerando, nessa perspectiva, uma desvinculação histórica. O povo estava sendo desvinculado de sua história e de todo o caminho percorrido para que pudesse estar ali. Chegando ao ponto de esquecer qual fora o Deus que os havia libertado da escravidão do Egito, auxiliado na travessia do deserto e possibilitado a conquista e posse da sonhada terra prometida. Assim, segundo o profeta, “a infidelidade atingira tal nível a ponto de exigir uma intervenção corretiva de YHWH” (VITÓRIO, 2016, p.65). Até mesmos os sacerdotes entraram na lógica da prostituição e do culto a Baal. E YHWH, vendo tudo o que estava acontecendo, afirma, pela boca do profeta, que “meu povo será destruído por falta de conhecimento. Porque tu rejeitaste o conhecimento, eu te rejeitarei do meu sacerdócio, porque esqueceste o ensinamento de teu Deus, eu também me esquecerei dos teus filhos” (Os 4,6). Assim o profeta é arauto da condenação divina e considera que é justo que o povo pague pela desobediência que é fruto de suas próprias mãos.

Como ao povo, assim acontecerá ao sacerdote: eu o castigarei por seu procedimento e farei recair sobre ele as suas obras. Comerão, mas não ficarão saciados, prostituir-se-ão, mas não se multiplicarão, porque abandonaram a YHWH para se entregarem à prostituição (Os 4, 9).

O profeta Oseias era um javista fiel e convicto, ou seja, tinha uma interpretação da realidade baseada nas lentes de uma teologia da retribuição, segundo a qual, todo aquele que, transgredindo a aliança, incorrera na idolatria, cometera pecados e se transviara do caminho correto a ser seguido, era justo que recebesse uma punição da parte de YHWH.

É por isso que no início de seu livro sua denúncia era tão incisiva e manifestava o castigo e a resposta que o povo deveria receber da parte de YHWH. Contudo, sua experiência matrimonial o levou a uma mudança de leitura acerca da relação entre YHWH e seu povo.

O atribulado casamento de Oseias tem consequências inesperadas. Provoca-lhe uma conversão teológica, levando-o a pensar Deus de forma muito diferente. A relação conturbada com sua esposa torna-

-se referência para pensar a relação de Javé com Israel (VITÓRIO, 2016, p.57).

2.2 TEOLOGIA DA MISERICÓRDIA

A sua história mostra essa conversão teológica. O profeta interpreta que recebera de YHWH a tarefa de tomar para si uma mulher que se entrega à prostituição. Então ele vai e casa-se com a prostituta Gomer e com ela tem três filhos. Os nomes dados aos frutos daquela união são significativos porque simbolizam a ruptura do povo israelita da aliança estabelecida com YHWH. O nome do primeiro filho era Jezrael, que significa Deus semeará – “recordando uma matança de outrora a ser vingada por YHWH” (ELOY E SILVA, 2016, p.57), o segundo era Lo-Ruhamah, que significa não amada, reforçando a decisão de que Israel não será perdoada, e o terceiro era Lo-Ammi, que significa, não meu povo, indicando a ruptura da aliança estabelecida.

Contudo seu casamento é marcado por ida e vindas. “O javismo convicto de Oseias foi insuficiente para trazer Gomer à fé do marido. Ela continuou a vida de antes” (VITÓRIO, 2016, p.58). Apesar de sua esposa não ser fiel e não o respeitar como marido, ele ainda a amava e desejava que ela permanecesse ao seu lado. Tanto era verdadeiro seu amor para com ela que, mesmo depois de muitas traições, ele ainda novamente a desposou como sendo sua esposa. Destarte, sua experiência matrimonial o levou a mudar sua imagem de Deus. Porque ele percebeu que, assim como ele ainda amava e estava disposto a perdoar todas as infidelidades de sua esposa, YHWH, também, sempre está disposto a amar e perdoar todas as faltas cometidas pelo seu povo.

Assim, a teologia da misericórdia é resultante dessa experiência. Ou seja, “a misericórdia de YHWH se mantém inalterada, apesar das infidelidades de Israel, por ser um Deus que ama o pecador e se recusa a castigá-lo” (VITÓRIO, 2016, p.59). Desse modo, Oseias, deixando de lado a visão de uma teologia da retribuição alcança, através de sua experiência matrimonial, a percepção de que Deus é sobretudo amor e misericórdia.

É nessa perspectiva que uma leitura teológica da história de Israel é feita na passagem de Oseias 11,1-9. Rompendo com a lógica de uma teologia da retribuição, é apresentada, pelo profeta, a imagem de um Deus misericordioso. Apesar de seus grandes feitos em favor de seu povo escolhido, “quando Israel era menino eu o amei e do Egito chamei meu filho” (Os 11,1), não serem lembrados por Israel, “mas quanto mais os chamavam, tanto mais eles se afastavam de mim” (Os 11,2), mesmo seu povo cometendo injustiças várias e não cumprindo seus mandamentos e ensinamentos, “eles sacrificavam aos baais e queimavam incenso aos ídolos” (Os 11,2), Ele continua a manifestar seu amor e a estar pronto a perdoar suas faltas, “meu coração se contorce dentro de mim, minhas entranhas comovem-se” (Os 11,8), pois “eu sou Deus e não homem, eu sou santo no meio de ti” (Os 11,9). Frente ao amor gratuito de Deus, o povo responde com ingratidão, mas YHWH continua a oferecer seu amor e misericórdia. A

ação divina indo na contramão do esperado e da lógica do toma lá dá cá, revela um Deus que é amor, um Deus que é santo no meio do povo e que santifica aqueles que estão ao seu lado.

3 OSEIAS-LUCAS

Semelhante a esse agir compassivo de YHWH, a imagem de Deus apresentada por Jesus no capítulo 15 de Lucas é a de um Deus que, rompendo com a lógica da teologia da retribuição, não baliza seu amor e seu perdão segundo o bem ou mal que cada um fez ou deixou de fazer, mas que, independentemente de tudo, continua a amar e perdoar.

Diante do filho mais novo que pede sua herança, declara a morte do pai e gasta de forma desordenada toda a parte que lhe coubera, tem-se a figura paterna que “viu-o, encheu-se de compaixão, correu e lançou-se lhe ao pescoço, cobrindo-o de beijos” (Lc 15,20). O abraço é simbólico e quebra a lógica de um agir retributivo. Diante do filho que pede o perdão ao pai, o pedido de que “ide depressa, trazei a melhor túnica e revesti-o com ela” (Lc 15,22); diante da miséria de uma vida libertina o imperativo “ponde-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés” (Lc 15,22); diante da fome que leva o filho a colocar a cara junto da comida que os corpos comiam, a afirmativa “trazei o novilho cevado e matai-o” (Lc 15,23); diante da mísera condição, a festa, “comamos e festejemos, pois este meu filho estava morto e tornou a viver, estava perdido e foi encontrado” (Lc 15,23-24).

Diante do filho mais velho que permanecera sempre na casa paterna e estava sempre ao lado do pai e mesmo assim não fora capaz de compreender quem de fato era seu pai, a lógica invertida do Pai que é quem gasta tudo (KELLER, 2018, p. 31), que não conta com os méritos e deméritos, a ação divina indo na contramão da lógica do toma lá dá cá “filho tu estás sempre comigo, e tudo o que é meu é teu” (Lc 15,31).

Ou seja, um Deus que mesmo frente à infidelidade de seu povo e a quebra da aliança ainda é capaz de oferecer seu amor e compaixão. A prostituição, a vida fora e dentro de casa não são o peso para o Deus de Oseias e o Deus de Jesus apresentado na narrativa lucana. YHWH não se assusta com a prostituição dos seus e nem com sua infidelidade, pois sua atitude é, justamente, a de uma *ágape buscante*. A lógica, já perceptível em Oseias, é a de um Deus que é capaz de perdoar àquele que se distancia da aliança estabelecida e se encontra fora de casa. Não se tratando mais do mecanismo de uma teologia da retribuição, mas, muito pelo contrário, do dinamismo de um amor que é insistente e buscante. Um amor que sente com e se coloca no movimento de se aproximar para salvar. É nesse sentido que Sicre Díaz afirma que:

A mensagem de Oseias tem algo de desconcertante. Nossa lógica religiosa segue os seguintes passos: pecado-conversão-perdão. A grande novidade de Oseias, o que o situa num plano diferente e o transforma em precursor do Novo Testamento, é que ele inverte a ordem: o perdão antecede a conversão. Deus perdoa antes que o povo se converta, mesmo que se tenha convertido [...]. Isto não significa que a conver-

são seja desnecessária. Mas que ela se produz como resposta ao amor de Deus e não como condição prévia para o perdão. (2016, p. 185).

Nesse sentido, a novidade da teologia de Oseias é justamente a de apresentar, já nos escritos veterotestamentários, o rosto de um Deus compassivo, isto é, a mensagem de Oseias desafia a lógica religiosa convencional ao inverter a sequência tradicional de *pecado-conversão-perdão*.

Ao destacar que o perdão divino precede a conversão, Oseias introduz uma perspectiva inovadora que o coloca como precursor do Novo Testamento. Essa inversão sugere uma compreensão mais profunda do amor divino, enfatizando que a conversão é uma resposta ao perdão gracioso de Deus e não, uma condição prévia para alcançar o perdão. Essa abordagem questiona e subverte as expectativas, convidando a uma reflexão mais cuidadosa sobre a natureza da relação entre o humano e o divino.

CONCLUSÃO

Dentro da dinâmica de qualquer relação existe o movimento de ver e perceber o outro. A percepção errônea de quem ele seja, torna difícil, para não afirmar impossível, qualquer desenvolvimento relacional. É assim, por exemplo, que a fraternidade, na parábola do filho pródigo, entre o filho mais velho e o filho mais novo não se estabelece por completo. Faltou a cada um deles uma percepção e compreensão verdadeira da figura paterna. O profeta Oseias, após viver uma turbulenta experiência matrimonial, consegue identificar nas ações de YHWH um agir compassivo e que não está preso na lógica de uma retribuição. É assim também o Deus apresentado por Jesus. Ele age por amor. Seu agir é compassivo e ao acolher novamente em casa o filho que andava longe não questiona ou cobra nada. Simplesmente comemora seu retorno.

O Deus do Antigo Testamento é, nesse sentido, o mesmo Deus apresentado por Jesus e presente nos demais escritos veterotestamentários. Não existem dissonâncias, mas, muito pelo contrário, uma comunhão. Jesus não deixa de lado YHWH e apresenta uma nova divindade. Ele simplesmente ajuda com que cada um perceba quem YHWH é de fato. Para que aqueles aspectos de seu agir, como a compaixão, não fossem identificados somente por alguns do povo eleito, mas por todos.

Compreender essa dinâmica hermenêutica é jogar luz no próprio agir da comunidade cristã. Infelizmente, na atualidade, muitos fiéis ainda incorrem na compreensão errônea e equivocada que dissocia o Deus do Antigo Testamento, considerado punitivo e vingativo, do Deus do Novo Testamento, considerado compassivo e capaz de perdoar. Impossibilitando o estabelecimento de uma verdadeira relação de fraternidade no seio da comunidade. A partir do momento que os fiéis, via Jesus, vierem a compreender quem de fato Deus é, poder-se-á relacionar com o outro tratando-o como irmão. Mas, enquanto isso não acontecer, corre-se o risco de continuar a relacionar-se com o outro tratando-o, apenas, como filho de Deus e não como meu irmão.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003

CASALEGNO, Alberto. *Lucas: a caminho com Jesus Missionário*. São Paulo, Edições Loyola, 2003.

ELOY E SILVA, Luís Henrique. *Misericordiae Gaudium*: quando os ombros e as mãos fazem-se braço no abraço – por uma releitura da unidade do tríptico de Lc 15. *Revista de Cultura Teológica*, n. 88, p.273-294, 2016.

GOURGES, Michel. *As parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias*. São Paulo: Loyola, 2005.

KELLER, Timothy. *O Deus pródigo: recuperando a essência da fé cristã*. Tradução de Robinson Malkones. São Paulo: Vida Nova, 2018.

KONINGS, Johan. *A palavra se fez livro*. São Paulo, Edições Loyola, 1999.

SICRE DÍAZ, José Luis. *Introdução ao profetismo bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2016.

VITÓRIO, Jaldemir. “Israel era menino, eu o amei” (Os 11,1) – o coração de Deus em busca do pecador, no profeta Oseias. *Itaici – Revista de Espiritualidade Inaciana* 21, 2016, n.103, p.51-53.

Os presépios: uma leitura ecoteológica

Felipe Cunha Azevedo¹

Resumo: Este artigo apresenta uma leitura ecológica do presépio, aproximando a narrativa do Evangelho de Lucas com a tradição popularizada por Francisco de Assis, isto é, trata-se de uma conexão entre o presépio de Belém e o presépio de Greccio. Os dois possuem originalidades significativas para a formação da consciência ecoteológica atual. Desse modo, os presépios figuram a coexistência saudável entre os seres vivos e a vida em toda sua extensão. A admiração provocada pelos presépios pode despertar o cultivo de uma ecologia integral, fundada na Encarnação do Filho de Deus, que assume em si toda a criação e a humanidade.

Palavras-chave: Presépio. Manjedoura. Lucas. Francisco.

Abstract: This article presents an ecological reading of the nativity scene, bringing together the narrative of the Gospel of Luke with the tradition popularized by Francis of Assisi, that is, it is a connection between the nativity scene of Bethlehem and the nativity scene of Greccio. Both have significant originalities for the formation of today's ecotheological consciousness. In this way, the cribs represent the healthy coexistence between living beings and life in all its extension. The awe provoked by the cribs can awaken the cultivation of an integral ecology, founded on the Incarnation of the Son of God, who takes all of creation and humanity into himself.

Keywords: Nativity scene. Manger. Luke. Francis.

INTRODUÇÃO

A palavra 'presépio' origina-se do latim *praesepe* ou *praesepium* (TORRINHA, 1942, p. 678) e é composta pela junção de *prae* (obstáculo, à frente) e *saepes* (fechado, cercado). Desse modo, *praesepium* (presépio) é o local cercado onde se recolhe os animais, o estábulo, o curral, a estrebaria etc. O mesmo vocábulo contém significado de manjedoura, uma vez que no léxico latino não se encontra uma palavra específica para demonstrá-lo.

No entanto, foi por meio do verbo latino *manducare* (comer) que outros idiomas conseguiram ortografar em seus léxicos o significado de "manjedoura". Na versão italiana, *mangiatoia*, na francesa, *mangeur*. Da mesma forma manjedoura em português. Essa palavra resulta do arranjo entre o radical – manje (*manger* – comer) mais o sufixo – dour (lugar da ação). Literalmente manjedoura é o comedor, o cocho, o recipiente de alimento dos animais.

1 Graduando em Teologia pela FAJE. Pesquisa realizada como bolsista CNPq do programa de Iniciação Científica da FAJE, no período de 1/9/2022 a 31/8/2023, sob orientação do professor Dr. Afonso Murad, inserida no projeto Ecoteologia: singularidade, temas relevantes, perspectivas. E-mail: felipecunhaazevedobd@gmail.com

A palavra grega *φάτνη* – *phátne* refere-se especificamente a “manjedoura”. Em hebraico, entende-se no sentido de “manjedoura” o termo: סוּבָּא – *’ébúwç* (Is 1,3; Pr 14,4; Jó 39,9). A Septuaginta traduziu como *phatné* alguns termos hebraicos que são distintos no léxico hebraico dos textos do Antigo Testamento: הֶנֶךָ “estábulo ou baia de cavalos” (2Cr 32,28); תֶּפֶךְ “curral” (Hab 3,17), לֵילֵךְ “forragem, ração” (Jó 6,5). “Parece bastante provável que a LXX, não compreendendo esses termos, usasse o termo mais comum, *phátn*, que não violenta o contexto” (MCKENZIE, 1983, p.575).

No Novo Testamento, dois dos quatro evangelhos, Mateus e Lucas, desenvolvem narrativas do nascimento de Jesus. Mas, a expressão *phátne* só aparece no evangelho de Lucas e ocorre quatro vezes. As três primeiras (Lc 2,7.12.16) aludem ao lugar em que Jesus, o recém-nascido, foi recostado e a última ocorrência (Lc 13,15) apresenta o ambiente da comida dos animais.

1 O PRESÉPIO DE LUCAS

Os evangelhos de Mateus e de Lucas, cada um à sua maneira, narram o nascimento de Jesus. Embora tratem do mesmo período da vida de Jesus, as duas narrativas possuem perspectivas distintas. Ambas utilizam recursos literários e culturais recorrentes a tradição de Israel. Para Brown: “A concordância das duas narrativas da infância teria de sugerir a existência de uma tradição da infância comum anterior à obra dos dois evangelistas” (BROWN, 2005, p.44). No entanto, cada um deles apresenta singularidades relevantes em suas narrativas.

No evangelho de Lucas, concentra-se alguns acontecimentos da infância de Jesus que Mateus não menciona e vice-versa. O episódio da manjedoura, isto é, do presépio, é um deles. Tornou-se um marco interessante na distinção entre os dois relatos bíblicos da natividade de Jesus, o Filho de Deus. Somente Lucas narra o presépio como cenário primoroso para o nascimento de Jesus. Toda a narrativa do presépio serve-se da tradição histórica de Israel, fazendo uma releitura do nascimento de Jesus a partir da cultura, da memória e costumes hebraicos.

A narrativa do presépio está localizada no segundo capítulo do evangelho de Lucas (Lc 2). Em geral, diversos autores intitulam os dois primeiros capítulos de Lucas como “evangelho da infância” de Jesus. Segundo Joseph Ratzinger:

Procurou-se compreender a caracterização destes dois capítulos, Lucas 1-2, a partir de um gênero literário hebraico antigo, designando-os como um *midrash haggático*, isto é, uma interpretação da Sagrada Escritura através de narrações. A semelhança literária é inegável; e, todavia, é claro que a narrativa de Lucas da infância não se situa no antigo judaísmo, mas no cristianismo primitivo (RATZINGER, 2012, p.22).

Nesta perspectiva, a narrativa do presépio de Belém surge da hermenêutica e leitura teológica feita à luz da Páscoa. Em torno de Jesus, após a Ressurreição, foram compostas histórias, ou melhor, narrações a seu respeito: suas origens, sua família, seu nascimento, dentre outras curiosidades inerentes às primeiras comunidades. Tais produções neotestamentárias tinham a preocupação de atribuir sentido à realidade fundadora da fé cristã. Desse modo, quiseram traduzir teologicamente acontecimentos relevantes da vida de Jesus, conformando-os com as Sagradas Escrituras, ou seja, por meio da elaboração narrativa com traços *haggádicos*.

A esse respeito afirma Casalegno:

vários autores sustentam que, em relação a Lucas, não se pode falar propriamente de *midrash*, destacando que o termo seja talvez mais apropriado para Mateus. [...] Chamamos, porém, a atenção sobre o fato de que Lc 1-2 é um verdadeiro “bordado” de textos escriturísticos. Há uma só citação explícita à Escritura (2,23-24); porém muitas reminiscências implícitas (2003, p.53).

A expressão “bordado” realça o aspecto artístico da narrativa *haggádica* no evangelho de Lucas. O narrador, como um exímio bordador, vai aos poucos tecendo a narrativa entrelaçando os fios dos fatos com os fios da Sagradas Escrituras, que na trama se apresenta de maneira implícita ou explícita.

Toda narração surge da capacidade criativa do narrador de contar a mesma história do seu próprio jeito. Mateus e Lucas narram o fato do nascimento de Jesus utilizando dos artifícios da narrativa *haggádica* com o intuito de escrever teologicamente os acontecimentos históricos. Portanto, o mesmo conteúdo (a natividade de Jesus) ganham dos evangelistas tecituras narrativas originais. Porém, não significa que as suas narrativas sejam abstratas ou imaginárias, criadas sem fundamento real, ou de descrever os fatos em forma de reportagens, biografias e crônicas. As duas narrativas do nascimento de Jesus são produções teológicas que desde o começo do evangelho manifestam o pensamento do evangelista a respeito de Jesus. Casalegno afirma:

O texto de Lc 1-2 está, portanto, bem longe de ser uma crônica fiel da vida de Jesus menino. O autor não tem interesse biográfico. Não está investigando as origens de Jesus, como se costumava fazer na antiguidade em relação a muitos personagens importantes. Tampouco o relato da infância lucano é uma coletânea de lendas e de fatos extraordinários, segundo o estilo de muitas narrações antigas, para provar a superioridade do herói celebrado em relação aos demais. Aproximando-se do texto de Lc 1-2, deve-se, pois, banir qualquer tipo de curiosidade doentia que deseja conhecer pormenores do que se passou na infância de Jesus (CASALEGNO, 2003, pp.48-49).

Nesse sentido, a narração lucana comporta uma perfeita conexão de seus vários elementos devidamente articulados, de forma a se perceber a unidade do conjunto, formando uma peça harmônica. Considera-se o contexto originário, a história, a arqueologia, a etnologia e suas particularidades habituais e idiomáticas, e outras que tenham sido empregadas na elaboração do texto bíblico. É, pois, no horizonte do conjunto dos elementos originários que será possível identificar os elementos constitutivos na estruturação interna da narrativa. “O real sempre está presente a nós de maneira mediada, isto é, construída mediante a rede simbólica da cultura que nos modela” (CHAUVET, 2023, p.87).

Com efeito, a linguagem narrativa é mediação, já que o real como tal é inacessível. Nesse sentido, “as narrativas têm o poder de modelar a realidade, uma vez que elas são teleológicas, isto é, são direcionadas para um fim, enquanto a vida real não é. As narrativas fazem parte dessa tendência humana de dar sentido ao mundo” (PASSOS; USARSKI, 2013, p. 447). Portanto, o evangelho se exprime melhor na forma narrativa, com o seu novo modo de apreender, de interpretar e de compreender a realidade. Até mesmo como maneira diferente de abordar objetos de conhecimento, sem prender-se unicamente a ocorrência dos fatos ou na limitação dos conceitos.

Segundo Libânio:

A força da narração consiste em tornar entendido o narrado, não principalmente pela via do conceito. O universo conceitual não dá conta de tudo. A narração contém elementos que ultrapassam as formalizações conceituais. Condensa, simplifica, torna mais acessíveis eventos fundadores da existência humana (LIBÂNIO, 2012, v. 2, p.7).

A arte narrativa extrapola o entendimento da realidade, reduzida muitas vezes aos conceitos empíricos, incapazes de elucidar tudo. É nesse sentido que as duas narrativas do nascimento de Jesus se distinguem tanto dos extremos do universo conceitual tanto quanto da ficção, que se organiza fora do tempo e do espaço.

No evangelho de Lucas, o narrador com sua experiência procura transmitir ao destinatário Teófilo a percepção do agir de Deus na realidade. Portanto, a narrativa da natividade de Jesus está sujeita à historicidade, que deriva da sua contínua realização no tempo e no espaço. Nesse relato, são utilizados recursos literários para transmitir o fato tangível do Deus que se revela na aparência frágil de um recém-nascido, procurando formar uma unidade de sentido da realidade, a ser compreendida com facilidade pelo leitor. Sua produção se incumbe de transmitir a presença fatual de Deus no evento do nascimento de Jesus.

Tendo Deus se revelado aos seres humanos concretos e históricos, não há outra alternativa a não ser a sua manifestação mediada em símbolos linguísticos ou socioculturais. A própria natureza dos textos bíblicos requer o uso de uma metodologia histórica para a sua correta interpretação. Embora a Bíblia seja a palavra de Deus para a Igreja, isto não significa que Deus tenha dado um valor absoluto à condição histórica da mensagem. A narrativa está

aberta à interpretação e à atualização. Assim, a Escritura e as formulações teológicas e doutrinárias são o resultado de uma interpretação humana reflexiva e crítica e estão condicionadas quanto a seus próprios intérpretes.

Nessa perspectiva da linguagem, o ideal é interessar-se não apenas pelo enunciado, mas pela significação, que se dá mediante a interpretação. A significação não se determina só pelas regras gramaticais, mas pelo contexto mais amplo, segundo as circunstâncias de seu tempo e da sua cultura. Libânio diz que “a narração tem enorme força de acordar-nos para o significado. Ela goza de especial qualidade de organizar elementos dispersos dentro de uma história e arrumar no interior das pessoas certas desorganizações. Só existe significado onde e quando se estabelece ordem em aparente caos” (LIBÂNIO, 2012, p.9). De certa maneira, a narração mostra-se inesgotável de significado, devido à sua recorrência aos objetos simbólicos.

Quando Ricoeur afirma que o símbolo dá o que pensar, o pensamento se relaciona com a intenção secundária do símbolo, intermediada pelo sentido literal. O signo, por sua vez, relaciona-se apenas com a intenção primária, literal. O signo (sinal) indica apenas um sentido, é denotativo, ao passo que o símbolo indica uma pluralidade de sentidos, é conotativo ou polissêmico: nele, o significado e o significante (o objeto simbólico) são infinitamente abertos. (PASSOS; USARSKI, 2013, p. 462).

A narração está constantemente situada entre o sinal e o símbolo, sempre misturados, ou melhor, articulados. Portanto, é impossível, na narrativa, afirmar de maneira unilateral: “isso é um sinal” ou “aquilo é um símbolo”. “O que diferencia o símbolo do signo é sua dupla intencionalidade, o duplo sentido que o símbolo esconde” (PASSOS; USARSKI, 2013, p. XX). Em todas as narrativas que a Sagrada Escritura, encontra-se signos abertos, sugestivos, isto é, objetos simbólicos. Em Lucas, não acontece diferente, o anjo anuncia aos pastores literalmente um signo ou sinal: “E isto vos servirá de sinal: encontrareis um recém-nascido envolto em faixas deitado numa manjedoura” (Lc 2,12).

Os pastores acham o sinal dado pelo anjo (v.12). Mas este ‘sinal’ não atesta simplesmente a veracidade da mensagem do anjo, mas corrobora e exemplifica a mensagem que Jesus é o Salvador (v.11). [...] A esta característica corresponde sua significativa presença na manjedoura, o sinal de que é Deus quem sustenta seu povo (BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2011, p.233).

Portanto, esse sinal é um símbolo, isto é, significa algo além de seu próprio sentido primário. “O símbolo é um signo aberto e sugestivo, cuja significação, posta nele por seu produtor, é captada mediante um ato posterior de interpretação. Enfim, o símbolo é totalizador, pois o sagrado é, por sua própria essência, captado na vivência religiosa como uma totalidade ontológica” (PASSOS; USARSKI, 2013, p. 463). O sinal aponta para uma realidade fora de si

mesmo. Já o símbolo traz consigo o conteúdo, o significado da realidade apontada. A manjedoura enquanto sinal dado aos pastores se tornou símbolo da presença do Verbo encarnado.

Lucas está interessado no simbolismo da manjedoura e a falta de lugar na hospedaria pode não ser mais do que uma vaga conjectura, a fim de explicar referência a uma manjedoura. Essa manjedoura não é sinal de pobreza, mas, provavelmente, a evocação da queixa de Deus contra Israel em Isaías 1,3: “O boi conhece o seu dono, e o jumento, a manjedoura de seu senhor, mas Israel é incapaz de conhecer, meu povo não entende” (BROWN, 1990, p.28).

O profeta descreve *Iahweh* como um pai e o povo de Israel como seus diletos filhos. Porém, estes revoltaram-se contra *Iahweh*. Por isso, são considerados desatenciosos, estúpidos e teimosos. Analogamente, talvez agissem piores que o “boi” e o “jumento”. Pois, enquanto os filhos de Israel desconsideram o cuidado de *Iahweh*, os animais “prestavam atenção” (v.2). No entanto, o desencontro de Israel com *Iahweh* é apresentado como causa de devastação movido pelos assírios, após rebelião de Ezequias contra Senaquerib. Nesse sentido, “Lucas proclama que o dito de Isaías foi revogado. Agora, quando a boa nova do nascimento do Senhor é anunciada aos pastores, eles vão encontrar o menino na manjedoura e começam a glorificar a Deus. Em outras palavras, o povo de Deus começa a conhecer a manjedoura do Senhor” (BROWN, 1990, p.28).

O anjo, quando encontra os pastores, dissipa deles o medo e anuncia-lhes “uma grande alegria, que será para todo o povo: “nasceu-vos hoje um salvador, que é o Cristo-Senhor, na cidade Davi” (Lc 2,11). Alguns estudiosos indicam que o nascimento de Jesus em Belém, conforme o Evangelho, provavelmente é um trecho *midráxico* para dizer sobre o caráter messiânico de Jesus. O oráculo do profeta Miqueias anuncia o nascimento, na cidade de Belém, de um libertador para o povo de Israel (cf. Mq 5,1-4). O profeta Miqueias fixa o olhar num futuro distante e anuncia que de Belém sairia o Pastor que havia de apascentar um dia o povo de Israel.

“Há vários temas em Mq 4-5 que têm paralelos em Lc 2,1-20” (BROWN, 2005, p.505). É verdade que muitos judeus do tempo de Jesus esperavam que o Messias nascesse em Belém (Mq 5,13), isto é, esperavam um novo Davi. Em Lc 2,4-11, enfatiza-se que Jesus nasceu em Belém, visto que essa era a cidade de Jessé e de seu filho Davi (1Sm 16,4s), que foi escolhido para ser rei das doze tribos de Israel. Em nome de *Iahweh*, o rei deveria pastorear seu rebanho. O nome da cidade *Bêt’lehem*, do hebraico, significa casa do pão. Também identificada como Éfrata, que significa terra frutífera ou fértil (Mq 5,1). “Para Lucas, os pais moravam em Nazaré da Galileia e, por isso, é fornecida uma razão específica para estarem em Belém, onde não tinham casa” (Lc 2,7). José, sendo da descendência da casa de Davi, põe-se a caminho, rumo a Belém, acompanhado por Maria, já próxima do parto (v.5): “Quando estavam ali completaram-se os dias de ela dar à luz” (Lc 2,6).

Lucas coloca o casal em Belém durante algum tempo antes do menino nascer. “É possível que ambos tenham sido acolhidos por parentes de José e que, impossibilitados de se hospedarem na sala (*Katályma*) destinada aos hóspedes, tenham sido alojados no compartimento debaixo, uma espécie de porão onde eram acomodados os animais” (MASCILONGO; LANDI, 2021, p. 200). Era comum a construção das casas alicerçadas sobre as rochas calcárias próprias da região. Nesse sentido, diz o evangelista: “Ao construir uma casa, cavou, aprofundou e lançou o alicerce sobre a rocha” (Lc 6,48). As cavidades rochosas eram reaproveitadas como abrigo para os animais domésticos e nas suas paredes eram escavados os cochos dos animais. Assim, Maria e José tiveram de ir possivelmente para um porão, onde costuma ficar a manjedoura nos lares que tinham posses de animais.

Em “Lc 22,11, o termo *kataliyma* também foi utilizado para designar a sala onde Jesus vai comer com os discípulos” (BROWN, 2005, p.478). A “sala provavelmente signifique uma hospedaria de dois andares de 13 x 21 m. Os animais ficavam no pátio interior. A cozinha e outras instalações ficavam no andar térreo. Os quartos, alguns dos quais eram grandes, ficavam no segundo andar” (BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2011, p.232). O boi e/ou jumento da família ficavam no porão. Eram trazidos para o interior da casa à noite e levado para fora a cada manhã, isto é, as famílias que possuíam algum animal doméstico realizavam diariamente a tarefa de guardar os animais ao anoitecer e de retirá-los ao amanhecer. Deixar os animais na casa durante o dia era algo impensável. Tudo isso é pressuposto pela narrativa de Lucas: “Cada um de vós, no sábado, não solta seu boi ou seu jumento da manjedoura para dar-lhe de beber?” (Lc 13,15).

“A manjedoura podia ser um cocho móvel colocado no chão ou uma cavidade em uma saliência rochosa” (BROWN, 2005, p.476). Provavelmente as manjedouras feitas escavadas nas rochas ou pedras lavradas, não de madeira. Elas “são naturalmente encontradas em estábulos de animais. Logo, Jesus nasceu em um estábulo. No entanto, em um lar camponês da Palestina e Líbano, a manjedoura está construída no solo da casa”. O material de construção das casas “raramente era a madeira, exceto para encaixes e tábuas para assoalho e forro; a estrutura era de pedra ou tijolo de argila, dependendo do material mais facilmente disponível” (MCKENZIE, 1983, p.154). “O presépio, manjedoura de animais, estava colocado certamente numa parede do pobre alojamento, tão superlotado, que não pode encontrar lugar melhor que este para deitar a criança” (BÍBLIA de Jerusalém, 2015, p. 2042, nota “b” a Lc 2,7).

A narrativa do nascimento de Jesus também demonstra ligação à tradição sapiencial do Antigo Testamento. O evangelho lucano faz alusão às Escrituras de Israel e em vez de citá-las de forma direta utiliza algumas imagens interessantes indiretas. Por exemplo, Jesus como aquele que é “mais do que Salomão” (Lc 11,31c). Em Sb 7,4-6, Salomão, o rei sábio por excelência, fala na primeira pessoa: “Envolto em faixas fui criado entre cuidados; pois nenhum rei começa a vida de outra maneira. Para todos é uma só a entrada na vida, e uma só, a saída”. As faixas possivelmente indicam a efemeridade da vida humana assumida por Jesus que também nasceu e morreu como todos os seres humanos.

O biblista Aristides Serra indica que tal ‘sinal’ mostra a fragilidade da condição humana que Jesus assume totalmente, sujeito aos limites e fraquezas que colocam a morte no destino do ser humano. Desta forma, tal cena nos remete a outro ‘enfaixamento’ que o corpo de Jesus recebeu: José de Arimatéia, pedindo o corpo de Jesus para ser sepultado, ‘envolveu-o num lençol e o colocou-o numa tumba talhada na pedra’ (Lc 23,53). Isto é, o homem de Arimatéia também enfaixou o corpo de Jesus e o reclinou no sepulcro. Deixa claro que Jesus vai assumir a condição humana desde o nascimento até a sua morte (TORQUARTO; ROZIN, 2020, p.292).

Tanto no nascimento como na morte, Jesus, é apresentado envolto em faixas, segundo Lucas. Isto para indicar o percurso de sua encarnação, que começa na concepção e culmina no Sepulcro da Ressurreição. As entranhas da Terra tornaram-se uma espécie de “casa comum” para Jesus. Envolto em faixas ele foi reclinado no colo da Terra tanto no presépio, como no sepulcro. A cavidade do presépio se transformou no local da Encarnação e a cavidade do túmulo da morte se transformou no local da Ressurreição. O túmulo é semelhante à manjedoura de Belém, lugar de Vida plena. Portanto, podemos afirmar que Jesus restitui a vida do mundo passando pelas suas “frestas”, ou melhor, pelas suas entranhas.

2 O PRESÉPIO DE FRANCISCO DE ASSIS

A manjedoura já nos primeiros séculos da era cristã foi representada algumas vezes como uma espécie de “túmulo talhado na rocha” (cf. Lc 23,53), ou colocado no interior de uma gruta. Segundo Ratzinger: “A tradição dos ícones, com base na teologia dos Padres, interpretou teologicamente também a manjedoura e as faixas. O menino rigorosamente envolvido com as faixas aparece como uma alusão antecipada à hora de sua morte” (RATZINGER, 2012, p.60-61), e consequentemente do seu sepultamento.

Gregório Nazianzeno, do século IV d.C., assim escreveu: “Começando com as pobres faixas do menino Jesus, como símbolo do nascimento do Messias, e terminando com o seu corpo morto envolto numa mortalha no túmulo, Lucas estabelece uma ligação entre o nascimento, a morte e a ressurreição de Jesus” (JUST, 2016, p.82). No entanto, a compreensão de que Jesus tenha nascido dentro de uma gruta aparece em obras literárias datadas do século II d.C., tendo como ocorrência o *Diálogo com Trifão*, do mártir Justino de Roma: “Antes, porém, quando o menino nasceu em Belém, como José não encontrasse onde alojar-se nessa aldeia, retirou-se para uma gruta próxima. Então, estando aí os dois, Maria deu à luz a Cristo e o colocou num presépio” (JUSTINO, 1995, p.232). Inclusive, Orígenes, no séc. III d.C. também faz menção ao provável local do nascimento de Jesus, na sua obra *Contra Celso*:

Mas, para se convencer de que Jesus nasceu em Belém, se alguém, depois da profecia de Miqueias e depois da história registrada nos evangelhos pelos discípulos de Jesus, desejar mais provas, mostra-se,

é bom saber, de acordo com a história evangélica do seu nascimento, em Belém, a gruta que ele nasceu, e, na gruta, a manjedoura em que foi envolvido em panos (ORÍGENES, 2004, p.59).

Pode-se ver, portanto, através dessas informações escritas, dos primeiros séculos, uma notável tradição existente sobre a gruta de Belém onde a Virgem Maria deu à luz o seu filho primogênito, envolveu-o em panos e o recostou num presépio. Sabe-se que no final do séc. IV, Jerônimo passou a morar e trabalhar em Belém, prosseguindo o estudo e a tradução latina da Bíblia: “viveu durante vários anos numa das grutas adjacentes àquela que a tradição indicava como sendo a do nascimento de Jesus. Constantino mandou construir, no ano de 325 d.C., uma basílica de cinco naves sobre várias grutas, numa das quais, segundo a tradição, tinha nascido Jesus” (BARREIRO, 2022, p.122). No entanto, os evangelhos não falam de uma gruta, que constitui apenas um dado da tradição local. É certo que na região de Belém, existem muitas grutas escavadas na rocha, que também serviam para proteger tanto animais como pessoas.

Francisco de Assis, no século XIII, seguiu a tradição patrística que compreendia a realização do nascimento de Jesus no interior de uma gruta em Belém. Em 1223, quatro anos após a sua viagem à Terra Santa, estando no Vale de Rieti, nas proximidades das grutas de Greccio, pode recordar a paisagem de Belém. Frei Tomás de Celano, seu discípulo, contou que

faltando quinze dias para a celebração do Natal do Senhor, Francisco de Assis pediu que João, seu amigo, o ajudasse a concretizar sua aspiração e disse-lhe: “quero celebrar a memória daquele menino que nasceu em Belém e ver de algum modo com os olhos corporais os apuros e necessidades da infância dele, como foi reclinado no presépio (cf. Lc 2,7) e como, estando presentes o boi e o burro, foi colocado sobre o feno” (CELANO, 2018, p.81).

Com solicitude e entusiasmo, João providenciou tudo que era necessário. “E, de fato, prepara-se o presépio, traz-se o feno, são conduzidos o boi e o burro. Ali se honra a simplicidade, se exalta a pobreza, se elogia a humildade; e de Greccio se fez como que uma nova Belém” (CELANO, 2018, p.81). Francisco, “encontrando tudo preparado, viu e alegrou-se”. No interior da gruta foi colocado a manjedoura com o feno e, junto dela, o boi e o burro. Na noite de Natal, partiram homens e mulheres de toda a região para celebrar diante do presépio a solene vigília. Francisco de Assis, permaneceu diante do presépio, “cheio de suspiros, contrito de piedade e transbordante de admirável alegria” (CELANO, 2018, p.82). Pois o seu “principal desejo e supremo propósito era observar em tudo e por tudo o santo Evangelho” (CELANO, 2018, p.80).

No segundo livro da vida, no capítulo CLI, Tomás de Celano registrou a afável aspiração de São Francisco. Ele “queria que nesse dia os pobres e famintos fossem saciados (cf. 1Sm 2,5) pelos ricos e que aos bois e aos burros fossem concedidos ração e feno mais do que de costume” (CELANO, 2018, p. 259). Além disso, o biógrafo também reproduziu as palavras

proferidas por Francisco na ocasião do Natal: “Se eu pudesse falar com o imperador, pediria que se fizesse uma lei geral para que todos aqueles que podem atirem pelas ruas trigo e grãos, a fim de que, no dia tão grande solenidade, os pássaros tenham fartura, principalmente as irmãs cotovias” (CELANO, 2018, p. 259).

A tradição atribuiu a São Francisco de Assis a primeira criação de um quadro vivo representando a natividade do Senhor. De acordo com Brown: “O entendimento popular de Lc 2,1-20 não foi moldado só pela pregação e pela narração de histórias, mas também pela arte e, em especial, pela tradição da cena do presépio ou manjedoura de Natal. Esse costume foi popularizado por São Francisco de Assis, a partir da missa da meia-noite em Greccio, em 1223, e o espírito dócil e o amor à pobreza desse santo, chamado *Il Poverello*, deixaram sua marca de interpretação da narrativa lucana do nascimento” (BROWN, 2005, p.501). Embora a representação da gruta de Belém fosse comum na arte cristã dos primeiros séculos, o presépio de Francisco introduz a representação popular da Natividade do Senhor na devoção dos fiéis.

O presépio intuído por São Francisco tinha o propósito de “visualizar, sensibilizar, facilitar a meditação evangélica, do conteúdo do mistério de Jesus Cristo, que nasceu na pobreza, na simplicidade, para fazer o homem mais humano: filho de Deus, irmão de todos os demais homens, harmonizado com o cosmo” (NERY, 1978, p.37). De fato, a admiração do *Poverello* de Assis com a manjedoura possui uma relevância inegável para a formação da consciência ecoteológica em nosso tempo, tão carente de encantamento e fascínio. Passados oito séculos, o presépio tem muito a nos ensinar sobre a importância de estarmos juntos com as demais criaturas numa gruta, ao redor da manjedoura, na presença de pessoas e dos animais, da vegetação iluminada pelo céu estrelado contemplando o mistério da encarnação.

Frei Tomás de Celano, no livro *Vita Prima*, capítulo XXX, nº. 85, v.8, narra com ênfase a alegria de todo o povo e os hinos festivos entoados na gruta de Greccio, na memorável noite do Natal. Então, escreveu: “O bosque faz ressoar as vozes, e as rochas respondem aos que rejubilam. Os irmãos cantam, rendendo Louvores ao Senhor, e toda a noite dança de júbilo” (CELANO, 2018, p.82). Esse pequeno verso nos recorda o Cântico das Criaturas, possivelmente entoado diante da manjedoura e irradiado por toda a Terra, nossa casa comum. Possivelmente, foi naquela noite “iluminada como dia (cf. Sl 138,12) deliciosa para os homens e animais” (CELANO, 2018, p.82), que Francisco com sua “voz forte, voz doce (cf. Ct 2,14), voz clara e voz sonora”, cantou com maior frequência o “*Laudato si’ mi’ Signore*”.

Esse mesmo verso do Cântico das Criaturas de Francisco Assis, foi escolhido pelo Papa Francisco como título da sua Carta Encíclica sobre o cuidado da Casa Comum. Para ele, o *poverello* de Assis: “é o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade” (LS10). Desse modo, todos esses atributos são elucidados no presépio. O cuidado pelo que é frágil se apresenta a nós, na figura do recém-nascido, bem como o cuidado por uma ecologia integral nos é demonstrado no encontro harmonioso de todas as criaturas ao redor do Menino Jesus na manjedoura. Portanto, no

presépio vemos “uma espécie de família universal, uma comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde” (LS 89).

Na narrativa do presépio, o cuidado se manifesta de muitos modos. Torna-se evidente a cautela e o zelo da mãe com o seu filho primogênito, que após o parto “envolveu-o em faixas e deitou-o numa manjedoura” (Lc 2,7b). O cuidado remete exatamente àqueles gestos espontâneos que demonstram afeto e manifestam o carinho à pessoa a quem se ama. A figura materna é sempre expressão elevada do amparo, da sensibilidade e principalmente da gratuidade. Desse modo, “Maria, a mãe que cuidou de Jesus, agora cuida com carinho e preocupação materna deste mundo ferido” (LS 241), da Terra, “mãe” e “irmã” de todos os viventes, pois nela todos os seres vivos, todas as criaturas, inclusive todos seres humanos tem nela o seu sustento e o seu habitat.

Jesus Cristo também teve o seu habitat, isto é, o seu berço na abertura da Terra. Como qualquer outro ser humano, Ele é filho do cosmo, da Terra, de Adão (que significa filho da terra), conforme indica a genealogia lucana. Com efeito, o acontecimento único e singular de ser a encarnação do Filho do Pai não desfez a sua condição biológica e histórica. Ao contrário, “Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher, nascido sujeito à Lei” (Gl 4,4). Jesus nasceu de uma mãe humana assim como nascem todos demais seres humanos. Tendo nascido do ventre de Maria, Jesus teve como berço uma possível abertura rochosa da Terra, destinada aos alimentos dos animais que durante a noite eram acomodados no compartimento debaixo da casa. Jesus saiu do ventre de Maria para ser recebido no colo da Terra, isto é, na cavidade dos rochedos de Belém. Assim, como anunciava o profeta Isaías: “os rochedos inacessíveis serão seu refúgio” (Is 33,16).

É nas profundezas da Terra, que Jesus foi depositado ao nascer e ao morrer. Foram as entranhas da Terra lhe serviram de berço em Belém e de túmulo em Jerusalém, possivelmente para indicar que o ciclo da hospedagem humana na Terra tenha seu início no nascimento e seu término no sepultamento. Todos temos uma mesma origem e o mesmo destino, o humus, a terra fértil. No entanto, segundo Tolentino: “O nascimento humano de Deus inaugura, porém, um esperançoso contraciclo: a nossa vida deixa de explicar-se como uma marcha do nascimento para a morte para efetivar-se na imagem de um incessante renascer” (MENDONÇA, 2013, p.88). A partir daí, podemos entender que o Menino reclinado sobre o presépio de Belém é o “primogênito” (Lc 2,7) de todas as criaturas. Assim, como no túmulo desponta o Ressuscitado, o “novo primogênito”, o princípio e o fim da nova criação, o esplendor cósmico que perpassa e preenche as lacunas da Terra.

Nesse sentido, na carta apostólica *Admirabile Signum*, sobre o significado e o valor do presépio, o Papa Francisco nos diz que “Jesus é a novidade no meio de um mundo velho, e veio para curar e reconstruir, para reconduzir a nossa vida e o mundo ao seu esplendor original” (AS, 4). Na perspectiva lucana, o anúncio do anjo aos pastores traz a surpreendente novidade: “nasceu-vos hoje, na cidade de Davi, um salvador, que é Cristo-Senhor” (Lc 2,11). Jesus é o conteúdo do anúncio, a novidade divina sempre atual, isto é, a salvação (*sotér*) do

mundo. Ele é o messias que Deus ungiu (*Christós*) para restaurar a integridade da vida e Senhor (*Kýrios*) do universo, Aquele que inaugura um cosmo novo.

Em Jesus Cristo, a glória de Deus Altíssimo desceu as cavidades da Terra para estabelecer a paz, a plenitude da vida, a harmonia douradora. Essa é a mensagem que vem dos anjos, mensageiros de Deus: “Glória a Deus nas alturas e paz na terra aos homens, seus amados”. Nas alturas do céu brilha para os anjos a glória de Deus e no presépio nasce a plenitude da paz (*eirene*) sobre a terra. Em virtude do nascimento de Jesus, o céu e a terra se harmonizam. O Deus “das alturas” inclina-se sobre a “a terra”, aos destinatários da sua benevolência. Com efeito, a humanidade é o receptáculo do amor gratuito e universal de Deus. Porém, o que presenciamos em nossa Casa Comum não corresponde a compaixão, a solidariedade, a justiça e a paz, mas à predominância do egoísmo, das injustiças, das guerras, da violência, da corrupção e da opressão.

A mensagem que vem dos anjos aos pastores, segundo Lucas, é de reconciliação e de paz (*eirene*), no sentido de harmonia, integridade. De acordo com a *Laudato’ Si*: “uma convivência ecologia integral exige que se dedique algum tempo para recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre o nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador, que vive entre nós” (LS 225). Todavia, o que vemos nos presépios é a harmonia restabelecida entre o Criador, a humanidade e toda a criação. Os pastores nos mostram em que direção procurar a plena harmonia. Eles representam a humanidade inteira, principalmente os empobrecidos, vulneráveis e famintos deste mundo que anseiam e agradecem a Deus pela sua visita.

Esses pastores “foram então às pressas, e encontraram Maria, José e o recém-nascido deitado na manjedoura” (Lc 2,16) em Belém. Apressadamente foram ao encontro daquele que “visitou libertou o seu povo” (Lc 1,68). A hospitalidade pressupõe visita, abertura, diálogo e se concretiza quando então sentamos à mesa diante dos alimentos e celebramos o encontro a generosidade dos frutos da natureza. Desse modo, a refeição nunca é apenas nutrição, mas consumação de uma convivência. Tudo é colocado à disposição dos hóspedes. Nesse sentido, o próprio Deus por sua encarnação se fez hóspede e alimento em Jesus. Esse Deus assim tão próximo quis identificar-se com os outros hóspedes, principalmente os famintos, sedentos, migrantes, etc. E com eles quis sempre comer, partilhar o essencial e prolongar a sua presença sendo o alimento substancial de toda a criação.

A hospitalidade também envolve abertura e coragem para superar as estranhezas que causam a desconfiança, o afastamento e até a rejeição do outro. Provavelmente, os pastores correm ao encontro do Menino provocados pela curiosidade, pela vontade de conhecê-lo, saber da sua vida e da sua origem, até então considerado um estranho. Mas é diante da manjedoura, que o Deus-criança deixou de ser estranho. Nesse sentido, Jesus considerado estranho revela dimensões escondidas da realidade que não percebemos ainda. Mas, na medida em que se torna conhecido se estabelece a reciprocidade, o acolhimento. Portanto, a manjedoura é sinal para reconhecê-lo, o lugar onde é preciso encontrá-lo.

Sobre essa hospitalidade dos pastores, o Papa Francisco nos diz que eles: “são os mais humildes e os mais pobres que sabem acolher o acontecimento da Encarnação. A Deus, que vem ao nosso encontro no Menino Jesus, os pastores respondem se colocando a caminho rumo a Ele, para um encontro de amor e de grata admiração” (AS, 5). Precisamos aprender deles a direção da hospitalidade para encontrar com Jesus Cristo na manjedoura, “Pois, nela repousa o pão vivo, que desceu do céu” (Jo 6,51). Todavia, “o pão é sinal do que é essencial à vida, de tudo aquilo de que nossa sobrevivência depende, e sem o qual não conseguimos existir” (MENDONÇA, 2013, p.90). Segundo Tolentino: “Todas as vidas cabem na imagem cotidiana, quase trivial do pão que se parte e reparte. Porque as vidas são coisas semeadas, crescidas, maturadas, ceifadas, trituradas, amassadas: são como pão (MENDONÇA, 2013, p.90).

A manjedoura faz pensar nos animais que encontram nela o seu alimento, o sustento, isto é, na sua sobrevivência. Dessa forma, a manjedoura torna-se uma alusão à mesa da fraternidade, da partilha, da comunhão, ou seja, os que rodeiam a mesa se alimentam do mesmo pão. Entorno da manjedoura de Jesus todas as criaturas recebem o seu sustento. Segundo São Beda: “Embora a concepção de Jesus tenha lugar em Nazaré, o recenseamento obriga Maria a mudar-se para Belém, para que o seu Filho nasça na cidade de Davi, Belém, que significa “casa do pão” (BEDA *apud* JUST, 2016, p.81). Portanto, Belém deveria ser nossa Casa Comum, isto é, a Casa do Pão de todos os nossos irmãos e irmãs. Mas, é árduo falar de Casa Comum, de Belém, se muitos hóspedes desta casa, vivem ou morrem com fome todos os dias. O egoísmo compromete um projeto de cuidado integral com a Casa Comum.

Em vários trechos da *Laudato Si*, o Papa Francisco nos chama a atenção para a beleza dos ecossistemas e de cada ser, a fim de nutrir em nós o encantamento, a admiração e o respeito. Desse modo, o Papa nos recorda a “admiração contemplativa” (LS 125) de São Francisco. Sem esse olhar de admiração e de contemplação, “sem esta abertura para a admiração e ao encanto, se deixarmos de falar a língua da fraternidade e da beleza na nossa relação com o mundo, então as nossas atitudes serão as do dominador” (LS 11). Na *Admirabile Signum*, o Papa Francisco, nessa mesma perspectiva, nos convida a seguinte reflexão: “Por que motivo o Presépio causa tanta admiração e nos comove? Antes de mais nada, porque manifesta a ternura de Deus” (AS 3).

Ele, o Criador do universo, abaixa-se até à nossa pequenez. Somos atraídos pelo presépio a contemplar a ternura de Deus, num conjunto harmônico de organismos que circundam o recém-nascido na manjedoura. O fascínio e a admiração fazem também que os presépios sejam lugar da criatividade humana, para demonstrar a possível harmonia da Casa Comum, por meio de uma consciência de ecologia integral.

CONCLUSÃO

Neste ano comemorativo dos oito séculos do presépio de Francisco de Assis temos muito a contemplar juntos às demais criaturas que vão ao porão e/ou à cavidade rochosa da

casa de Belém e encontram na manjedoura o Filho de Deus, um frágil recém-nascido envolto em faixas, tendo a companhia de pessoas e animais. Olhando para o presépio notamos a coexistência saudável dos seres vivos que ali estão, isto é, uma harmonia possível para toda a nossa Casa Comum e a vida em toda sua extensão. Tanto a inspiração lucana da narrativa do presépio, quanto a elaboração franciscana do cenário da manjedoura nos despertam para o cultivo de uma ecologia integral, fundada no Filho de Deus, que assume em si toda a Criação.

A manjedoura de Belém é símbolo da restauração de toda a criação. Nela o Criador não se coloca diante do criado, mas nela habita e nela encontra seu berço. Na fissura da terra, na manjedoura, o Verbo encarnado é a semente que irá desabrochar a “nova criação”. Como através do Verbo desabrochou-se a “criação inicial”, assim também por obra do mesmo Verbo acontecerá a “nova criação”. O Filho encarnado é designado o “primogênito de toda a criação” (Col 1,15) e “n’Ele foram criadas todas as coisas” (v.16). Na manjedoura de Belém podemos vislumbrar o esplendor cósmico, o verdadeiro primogênito do universo reclinado no colo da Terra. Portanto, o Primogênito da criação quis caber na manjedoura, quis na terra repousar.

Contemplar o nascimento do Menino-Deus no presépio é ir ao encontro do mistério de Deus que se faz próximo de toda a criação, que se faz Deus conosco e nos coloca na mais perfeita harmonia. Ao fazermos a experiência do presépio, nasce em nós a admiração e o encanto por tão grande dom que nos fora concedido: o Céu se une à Terra, isto é, o Deus Altíssimo se fez o Deus pequenino e frágil. Podemos afirmar que o mundo não é mais o mesmo com o evento do Presépio. No nascimento de Jesus, Deus restaura toda a obra da criação, recordando os seres humanos seu destino e da sua origem divina.

Na escola de Lucas e de Francisco de Assis, fazemos a experiência do presépio como “lugar teológico”, o lugar do conhecimento de Deus que se revela a nós. O Deus Altíssimo ao entrar neste mundo quis dormir na manjedoura do gado. Parece algo inacreditável e/ou incompreensível. Até então parecia haver uma distância incomensurável que separava a manjedoura do seu hóspede, o Senhor do Universo. Aquele que ocupa todo o Céu quis caber numa manjedoura. Essa realidade se torna espantosa e nos deixa sem fala. A manjedoura se tornou a porta de acesso da proximidade de Deus com a Criação e vice-versa.

No centro do presépio de Lucas, de Francisco e nos mais diversos espalhados pelo mundo está o Menino, para quem todos olham. Mas, quando tomamos uma visão mais geral, o centro do Presépio está na manjedoura, onde quer que ela se coloque na composição criativa e singular de cada cenário montado. É para manjedoura onde todos olham, porque nela está o Menino-Deus, no qual todos ficam admirados. Essa admiração e o encantamento gerado em nós, ao fazermos a experiência do presépio, se torna um recurso pedagógico na vivência e no processo de uma consciência ecoteológica. Nas mais variadas montagens de presépio nós podemos contemplar uma harmonia e equilíbrio na coexistência dos astros, das plantas, dos animais e das pessoas. Deste modo, o presépio prefigura a coexistência saudável entre os seres vivos, considerando o cuidado com a Casa Comum e a vida em toda sua extensão.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA de Jerusalém. 10ª.ed. São Paulo: Paulus, 2015.
- BROWN, Raymond E; FITZMYER, Joseph A; MURPHY, Roland E. (Orgs.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2011.
- BROWN, Raymond E. *O Nascimento do Messias*: Comentário das Narrativas da Infância nos Evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BROWN, Raymond E. *Um Cristo adulto no natal*. São Paulo: Loyola, 1990.
- CASALEGNO, Alberto. *Lucas: A caminho com Jesus missionário*. São Paulo: Loyola, 2003.
- CHAUVET, Louis-Marie. *Símbolos e Sacramento*: Uma releitura sacramental da existência cristã. São Paulo: Loyola, 2023.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Documento do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 6.ed. Coordenação de Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 2012.
- FRANCISCO. *Carta apostólica Admirabile Signum: sobre o significado e o valor do presépio*. Brasília: CNBB, 2020.
- FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato Si'*: sobre os cuidados com a casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- JUST, Arthur A. Jr. (org.); ODEN, Thomas C (ed.). *Evangelio según San Lucas*. 2. ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2016.
- JUSTINO, Mártir. *I e II apologias*: diálogo com Trifão. São Paulo: Paulus, 1995.
- LIBÂNIO, João Batista. *Linguagens sobre Jesus*: linguagens narrativa e exegética moderna. v. 2. São Paulo: Paulus, 2012.
- MASCILONGO, Paolo; LANDI, Antonio. *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. Petropolis: Vozes, 2022.
- MCKENZIE, John. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983.
- MENDONÇA, José Tolentino. *Pai nosso que estais na terra*: o Pai-Nosso aberto para crentes e não crentes. São Paulo: Paulinas, 2013.
- MURAD, Afonso. *Janelas abertas*: fé cristã e ecologia integral. São Paulo: Paulinas, 2022.
- ORIGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004.
- PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.
- RATZINGER, Joseph. *A infância de Jesus*. São Paulo: Planeta, 2012.
- TORQUARTO, Rivaldave P; ROZIN, Claudemir. *Jesus e sua Mãe*: estudos de exegese bíblica. São Paulo: Loyola, 2020.
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. Porto, 1942.

O bem com-viver à luz da ecoteologia

Luis Ramiro Loza Márquez¹

Resumo: Este artigo nos transporta para um mundo em que os desafios ambientais não são apenas questões técnicas, mas também fundamentais para nossa espiritualidade, moralidade e bem-estar. A ecologia integral, a ecoteologia e a visão do *Suma Qamaña* aymara nos convidam a reconectar com a natureza, com a nossa espiritualidade e uns com os outros. Esses três pilares, como explorados neste ensaio, oferecem uma base para forjar um presente e futuro sustentável e significativo. Eles nos lembram que a crise ambiental é, em última instância, uma crise da humanidade e de suas escolhas, impelindo-nos a agir em benefício de um mundo mais harmonioso e equilibrado.

Palavras-chave: Ecologia Integral. Ecoteologia. Bem Viver. Suma Qamaña.

Abstract: This article transports us to a world in which environmental challenges are not only technical issues, but also fundamental to our spirituality, morality and well-being. Integral ecology, ecotheology and the vision of the Aymara Suma Qamaña invite us to reconnect with nature, with our spirituality and with each other. These three pillars, as explored in this essay, offer a basis for forging a sustainable and meaningful present and future. They remind us that the environmental crisis is ultimately a crisis of humanity and its choices, impelling us to act for the benefit of a more harmonious and balanced world.

Keywords: Integral Ecology. Ecotheology. Good Living. Suma Qamaña.

INTRODUÇÃO

De onde parte esta reflexão? Do nosso contexto ambiental. Qual é esse contexto? Só para dar alguns aspectos, olhemos o seguinte. Os oceanos, repletos de vida e mistério, nas últimas décadas sofrem mais do que nunca com o peso da exploração humana. As águas, que deveriam ser um símbolo de abundância e vitalidade, tornaram-se campos de batalha, como na Bolívia, no ano 2000, quando houve a guerra pela água contra o sistema neoliberal que privatizava o sistema de água potável e teve aumentos altíssimos das tarifas. Na década dos anos 2000, houve vários quadros similares em vários países do continente africano, como na África do Sul, onde aconteceu o mesmo, com altas de custo da água provocando enfrentamentos sociais. Vários países da região suburbana nesse continente enfrentam desafios importantes relacionados à água. Na Cisjordânia, houve a disputa sobre os recursos hídricos, dando mais uma razão para enfrentamentos entre Israel e Palestina. Na Índia, há conflitos

¹ Trabalho resultante de pesquisa realizada no programa de Iniciação Científica da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, no período de 1/9/22 a 31/8/23, com bolsa do CNPq, sob a orientação do professor Dr. Afonso Tadeu Murad, inserida no projeto de pesquisa Ecoteologia: singularidade, temas relevantes, perspectivas. E-mail: rlozamarquez@gmail.com

pela água em várias regiões, sendo uma constante entre Karnataka e Tamil Nadu pelo rio Cauvery. Na Síria, antes da guerra civil, houve secas prolongadas que aguçaram as tensões sociais. Estes são apenas alguns exemplos. A água é uma questão crítica de conflito em vários lugares do mundo. A escassez de água, as mudanças climáticas e o aumento da demanda por água potável são questões que provavelmente continuarão a desempenhar um papel importante nas relações globais e nos conflitos regionais.

E o que dizer sobre a contaminação da água? É uma ameaça constante. Imaginemos, por um momento, um oceano desprovido de sua beleza e riqueza natural. Imagine peixes sufocados por resíduos plásticos, ecossistemas marinhos devastados pela poluição e praias outrora intocadas transformadas em depósitos de detritos. Empresas com poluição industrial, como a mineração ou têxteis, que despejam seus resíduos tóxicos nos rios, transformando-os em caminhos de morte em vez de oásis de vida. Os vazamentos de oleodutos como ameaças constantes para os rios.

Também pensemos na nossa terra, na nossa casa grande. Imaginemos as florestas majestosas, o som de milhares de pássaros e a maior biodiversidade de animais, incluindo comunidades indígenas que convivem com todo esse universo. Mas, agora, ouvimos os rugidos de motosserras e tratores, madeireiras que desmontam a floresta, acompanhada pelo crepitar das chamas nos incêndios florestais. O resultado? Árvores centenárias caem ou se queimam, uma após a outra, à medida que a ganância desenfreada pelos recursos naturais impulsiona o desmatamento. O que antes eram paraísos verdes agora se tornaram cicatrizes na paisagem, não apenas privando as florestas e a biodiversidade de sua vida, mas também prejudicando o oxigênio do planeta. Estima-se uma perda de 10 milhões de hectares em diferentes regiões do mundo devido a incêndios florestais em 2019. E nos oceanos, há milhões de toneladas de plástico e lixo dispersos pelo mundo. Isso faz parte do nosso contexto ambiental. Mas são apenas algumas peças do quebra-cabeça, ou poucas pinceladas da figura de um quadro completo da nossa crise ambiental: “A crise ambiental é uma crise da humanidade e de suas escolhas. Precisamos dar o salto dos sintomas para suas causas” (Murad, 2019, p. 67).

Agora imaginemos um mundo onde as questões ambientais não são apenas desafios técnicos, mas também profundamente enraizadas em nossa espiritualidade, moralidade e bem-estar. Esse é o mundo para o qual a ecologia integral, a ecoteologia e as visões do Bem-Viver nos convidam a explorar. Não apenas como disciplina acadêmica, mas como um convite que nos leva a reconectar com a natureza, com a nossa espiritualidade e uns com os outros. Neste ensaio, iremos explorar esses três eixos: Ecologia Integral, Ecoteologia e centrando-nos na experiência do *Suma Qamaña* aymara, vendo como a partir da ecoteologia podemos nos inspirar a moldar um urgente presente e futuro sustentável e significativo.

1 ECOLOGIA INTEGRAL

Para compreender a Ecoteologia, é fundamental começar com uma sólida compreensão do que é Ecologia. De acordo com Murad, a Ecologia é o estudo das relações ecológicas,

interdependências e interações entre os seres vivos e seu ambiente. Essa definição enfatiza que a Ecologia não se limita ao estudo isolado de seres bióticos e abióticos, mas busca entender as complexas relações que sustentam a vida na Terra. A Ecologia é, portanto, um “saber de saberes” que reconhece a importância das interconexões em toda a teia da vida (Murad, 2022, pp. 63-65). Em suma, em que sentido podemos compreender a Ecologia Integral? Para responder esta pergunta vamos abordar a Encíclica do Papa Francisco *Laudato Si'* (LS).

1.1 ECOLOGIA INTEGRAL NA LAUDATO SI'

O termo “ecologia” tem uma evolução ao longo do tempo e se tornou um tema relevante para toda a humanidade. A ecologia integral aborda a relação entre o ser humano e o meio ambiente, envolvendo aspectos de saúde, estilo de vida, opções de consumo e implicações políticas e econômicas em diferentes níveis.

A ecologia estuda as relações entre os organismos vivos e o meio ambiente onde se desenvolvem. E isto exige sentar-se a pensar e discutir acerca das condições de vida e de sobrevivência duma sociedade, com a honestidade de pôr em questão modelos de desenvolvimento, produção e consumo (LS 138).

Murad (2022) menciona a origem do termo “ecologia integral” nas ciências sociais na década de 1970 e como ele se tornou relevante nas igrejas cristãs, resultando em ética e espiritualidade. A Encíclica LS do Papa Francisco, nesse sentido, desempenha um papel fundamental na promoção da ecologia integral, com a mensagem de cuidar da “casa comum” e unir a humanidade em busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois para o Papa Francisco:

Nunca é demais insistir que tudo está interligado. O tempo e o espaço não são independentes entre si; nem os próprios átomos ou as partículas subatômicas se podem considerar separadamente. Assim como os vários componentes do planeta – físicos, químicos e biológicos – estão relacionados entre si, assim também as espécies vivas formam uma trama que nunca acabaremos de individuar e compreender (LS 138).

Por isso o ponto central da Encíclica em vários capítulos é abordar questões relacionadas à ecologia integral, como a relação entre os pobres e a fragilidade do planeta, a interligação de todos os aspectos do planeta, a crítica à tecnologia, a necessidade de repensar a economia e o progresso, entre outros. Em palavras de Francisco:

Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental. As directrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza (LS 139).

O Papa Francisco nos oferece uma reflexão sobre a ecologia integral que aborda a interconexão inegável entre a crise ambiental e a crise social. Ele nos lembra que essas duas crises não podem ser tratadas separadamente, pois são, uma única e complexa crise sócio-ambiental. Essa perspectiva nos desafia a não apenas considerar as questões ambientais isoladamente, mas a reconhecer que a degradação do meio ambiente está intrinsecamente ligada à pobreza, à exclusão social e à perda de dignidade humana. A abordagem integral preconizada pelo Papa Francisco nos exorta a agir de maneira holística, quer dizer, abordando simultaneamente as dimensões ambientais e sociais de nossos desafios contemporâneos. De todo esse esforço da reflexão do Papa Francisco ressalta a importância de não apenas cuidar da natureza e proteger nosso planeta, mas também de combater a desigualdade, promover a justiça social e garantir que todos tenham acesso aos recursos necessários para viver com dignidade. É um chamado urgente para reconhecer que a exploração desenfreada da natureza tem consequências diretas sobre a vida das pessoas, especialmente as mais vulneráveis. Nessa linha o Papa continua dizendo:

o crescimento económico tende a gerar automatismos e a homogeneizar, a fim de simplificar os processos e reduzir os custos. Por isso, é necessária uma ecologia económica, capaz de induzir a considerar a realidade de forma mais ampla. Com efeito, “a protecção do meio ambiente deverá constituir parte integrante do processo de desenvolvimento e não poderá ser considerada isoladamente”. [...] Há uma interacção entre os ecossistemas e entre os diferentes mundos de referência social e, assim, se demonstra mais uma vez que “o todo é superior à parte” (LS 141).

Aqui tem uma nova ênfase, a necessidade de uma ecologia econômica que se oponha aos automatismos e à homogeneização frequentemente associados ao crescimento econômico. O crescimento econômico busca simplificar processos e reduzir custos, mas frequentemente negligencia as consequências ambientais e sociais desse enfoque simplificador. Uma ecologia econômica, destacada pelo Papa, desafia essa abordagem ao incentivar uma visão mais ampla da realidade. Ela defende que a proteção do meio ambiente deve ser intrinsecamente integrada ao processo de desenvolvimento econômico. Em outras palavras, a sustentabilidade ambiental não pode ser considerada isoladamente; em vez disso, deve ser uma parte integral do desenvolvimento econômico. O Papa Francisco também ressalta a interconexão entre ecossistemas e diferentes contextos sociais. Ele nos lembra que os ecossistemas não existem isoladamente, mas estão interligados, e a mesma lógica se aplica à sociedade. Essa visão reforça o princípio de que o todo é maior do que a soma de suas partes. Ou seja, para abordar adequadamente os desafios ecológicos e econômicos, precisamos reconhecer a complexa rede de relações que existe entre todos os elementos.

Portanto, a ecologia econômica recomendada pelo Papa Francisco nos convida a repensar o crescimento econômico de forma a considerar não apenas os lucros e a eficiência, mas também os impactos ambientais e sociais. Ela nos desafia a adotar uma abordagem

holística e integrada do desenvolvimento, na qual a proteção do meio ambiente e a promoção do bem-estar social caminham lado a lado, reconhecendo que o futuro sustentável da humanidade depende disso. Nesse sentido tudo está interligado, em palavras de Francisco:

Se tudo está relacionado, também o estado de saúde das instituições duma sociedade tem consequências no ambiente e na qualidade de vida humana: “toda a lesão da solidariedade e da amizade cívica provoca danos ambientais”. Neste sentido, a ecologia social é necessariamente institucional e progressivamente alcança as diferentes dimensões, que vão desde o grupo social primário, a família, até à vida internacional, passando pela comunidade local e a nação. Dentro de cada um dos níveis sociais e entre eles, desenvolvem-se as instituições que regulam as relações humanas. Tudo o que as danifica comporta efeitos nocivos, como a perda da liberdade, a injustiça e a violência. Vários países são governados por um sistema institucional precário, à custa do sofrimento do povo e para benefício daqueles que lucram com este estado de coisas (LS 142).

O Papa Francisco ressalta a interconexão entre o estado de saúde das instituições de uma sociedade, a qualidade de vida humana e o ambiente. Argumenta-se que qualquer dano à solidariedade e à amizade cívica tem consequências ambientais prejudiciais. Em outras palavras, a falta de coesão social e de justiça tem impactos negativos no meio ambiente e na qualidade de vida das pessoas. Essa perspectiva aponta para a necessidade de uma ecologia social, que vai além das questões ambientais e abrange a saúde das instituições em diferentes níveis. A ecologia social é vista como uma dimensão institucional que se estende desde o nível mais básico, como a família e a comunidade local, até o âmbito internacional e às nações. Dentro de cada um desses níveis sociais e em suas interações, existem instituições que regulam as relações humanas. Qualquer ação que prejudique essas instituições tem efeitos nocivos, incluindo a perda de liberdade, injustiça e violência. Pois nesse sentido tudo está interconectado.

Além disso, o Papa critica sistemas institucionais que perpetuam o sofrimento das pessoas em prol daqueles que se beneficiam dessa situação. Ele chama a atenção para a importância de sistemas institucionais justos e eficazes que promovam a solidariedade e a amizade cívica, não apenas para o bem-estar humano, mas também para a proteção do meio ambiente. Em última análise, essa passagem sublinha a necessidade de abordar as questões ambientais como parte de um quadro mais amplo de justiça social e institucional, reconhecendo que tudo está relacionado na busca por um mundo mais sustentável e harmonioso. É por tudo isso que o Papa Francisco enfatiza a importância de uma conversão ecológica, envolvendo atitudes e práticas que levem a um novo estilo de vida que saiba integrar o aspecto ecológico e espiritual, baseado na fé.

1.2 DEFINIÇÃO DE ECOLOGIA INTEGRAL

O Papa Francisco no capítulo IV da encíclica apresenta o conceito de “Ecologia Integral” e destaca três componentes essenciais: 1) ecologia ambiental, econômica e social; 2) ecologia cultural; e 3) ecologia da vida cotidiana. Esta abordagem holística compreende a interconexão entre os aspectos ambientais, econômicos e sociais na crise global que enfrentamos.

Convém recordar que os ecossistemas intervêm na retenção do anidrido carbônico, na purificação da água, na contraposição a doenças e pragas, na composição do solo, na decomposição dos resíduos, e muitíssimos outros serviços que esquecemos ou ignoramos (LS 140).

A ecologia ambiental, econômica e social (LS 138-142) aborda a necessidade de considerar as relações entre os sistemas naturais e sociais. Isso não se limita apenas a preservar a natureza, mas também a estabelecer processos sustentáveis que respeitem os ciclos de matéria e energia no planeta. No componente da ecologia cultural (LS 143-146), o Papa enfatiza a influência das culturas na forma como as sociedades interagem com o meio ambiente. Reconhece a importância de entender como a cultura configura nossas atitudes em relação à natureza. Por último, a ecologia da vida cotidiana (LS 147-155) ressalta como as escolhas individuais e o estilo de vida têm um impacto significativo na sustentabilidade do planeta. Aqui, a Encíclica destaca que as decisões cotidianas, como as escolhas de consumo, desempenham um papel vital na proteção do meio ambiente.

É preciso cuidar dos espaços comuns, dos marcos visuais e das estruturas urbanas que melhoram o nosso sentido de pertença, a nossa sensação de enraizamento, o nosso sentimento de “estar em casa” dentro da cidade que nos envolve e une. É importante que as diferentes partes duma cidade estejam bem integradas e que os habitantes possam ter uma visão de conjunto em vez de se encerrarem num bairro, renunciando a viver a cidade inteira como um espaço próprio partilhado com os outros (LS 151).

A LS estabelece uma conexão fundamental entre a ecologia integral e o princípio do bem comum e a opção preferencial pelos pobres (LS 156-158). O cuidado com o meio ambiente está intrinsecamente ligado ao cuidado das pessoas mais vulneráveis da sociedade. O Papa ressalta que a ecologia integral tem um compromisso com as futuras gerações, pois é a nossa tarefa reconhecer nosso dever de deixar um planeta habitável para as gerações vindouras.

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

A abordagem da ecologia integral na LS representa um apelo à compreensão holística do meio ambiente e da sociedade, reconhecendo que todos os aspectos da vida estão intrinsecamente interligados. Essa visão é fundamental para a construção de um mundo sustentável e justo para as gerações presentes e futuras (LS 159-162).

Em síntese, o Papa Francisco desenvolve um horizonte extenso, significativo e articulado. Mostra que o cuidado com a casa comum não é somente uma questão ambiental. A ecologia está constituída por um contexto vivo. As pedras angulares são o cuidado da grande casa (a terra que sustenta a vida do planeta) e a justiça social. A elas se associam as culturas vivas dos povos e a qualidade de vida humana, especialmente no crescente contexto da cultura urbana. Tudo isso tem profundos laços com um tema central e gerador do Magistério Social da Igreja: o bem comum. Por fim, a busca do bem comum se estende para além do presente, postulando a solidariedade intergeracional, sem deixar de lado o aspecto econômico.

Até este ponto, estamos vendo que a Ecologia Integral não apenas enfrenta os desafios ambientais atuais, mas também procura integrar uma profunda dimensão espiritual na nossa relação com o ambiente. No entanto, como podemos compreender a relação intrínseca entre a Ecologia Integral e a Ecoteologia? É fundamental reconhecer que tudo o que a Ecologia Integral se propõe a abordar, seja a proteção do meio ambiente ou a promoção da justiça social, faz parte integrante da Ecoteologia. A Ecoteologia compartilha dos desafios da Ecologia Integral, mas o faz a partir de uma perspectiva enraizada na espiritualidade e na teologia, considerando que a ligação entre a humanidade e a natureza vai além do simples aspecto ecológico. Portanto, podemos afirmar que a Ecoteologia não apenas abraça, mas também amplia a visão da Ecologia Integral, promovendo uma compreensão mais profunda e espiritual das questões ambientais.

2 ECOTEOLOGIA

A ecoteologia surge como uma disciplina que responde à premente necessidade de abordar os desafios ambientais sob uma perspectiva integral incluindo a fé e espiritualidade da pessoa. Essa abordagem interdisciplinar une os campos da ecologia e da teologia, resultando em uma visão holística das relações entre a humanidade e a natureza lidas desde a fé religiosa. Autores brasileiros como Leonardo Boff ou Afonso Murad, entre muitos outros, tentam fazer uma ponte entre a Ecologia e fé cristã. Nós compreendemos esse esforço como Ecoteologia.

De forma breve, diz-se que ela [a Ecoteologia] é a reflexão de fé (teologia) em relação às diversas faces da ecologia, como: ciência, práticas sustentáveis e a nova compreensão do ser humano como membro da Terra. A relação fecunda entre a teologia e a ecologia integral requer o cultivo da espiritualidade e a elaboração de um saber próprio (Murad, 2022, p. 169).

A ecoteologia parte do princípio de que toda a criação, inclusive a humanidade, é parte intrincada de um sistema interconectado. O reconhecimento dessa interdependência é crucial para alcançar uma verdadeira saúde e equilíbrio. Além disso, a ecologia integral que parte da esfera da ecoteologia enfatiza que a sustentabilidade ambiental não pode ser alcançada sem considerar os aspectos sociais, econômicos e espirituais da vida humana. “Cada vez mais, os equilíbrios naturais dependerão das intervenções humanas, éticas e políticas, para reparar os danos causados contra a biosfera e assegurar o futuro da nossa espécie no planeta” (GUATTARI, 2001, p. 52).

2.1 ECOLOGIA INTEGRAL E A ECOTEOLOGIA

Leonardo Boff é um dos principais expoentes da ecoteologia. Em sua obra *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres* (2004), Boff argumenta que os problemas ecológicos e de justiça social estão intrinsecamente interligados. Ele critica o modelo de desenvolvimento baseado no crescimento econômico desenfreado, que ignora os limites do planeta, e propõe uma abordagem mais sustentável e equitativa. Boff advoga por uma ecologia que esteja consciente da realidade social, buscando soluções que beneficiem toda a humanidade, especialmente para os mais vulneráveis.

Boff afirma que a ecologia não se limita ao estudo de seres vivos e não vivos isoladamente, mas concentra-se nas relações, interconexões e interdependência entre todos os sistemas da vida e seu ambiente. A ecologia é vista como um “saber de relações”, um entendimento das conexões entre os objetos de conhecimento.

a ecologia é um saber de relações, interconexões, interdependências e intercâmbios de tudo com tudo em todos os pontos e em todos os momentos. [...] Não é um saber de objetos de conhecimento, mas de relações entre os objetos de conhecimento. Um saber de saberes, entre si relacionados (BOFF, 2004, p. 17).

Boff enfatiza que a ecologia não se restringe à preservação das matas e das espécies, mas evolui para uma crítica à civilização atual, que consome energia e desestabiliza os ecossistemas. Ele promove a ideia de que a ecologia é mais do que um movimento de conservação; é uma oportunidade de redenção para o ser humano e o ambiente.

Além disso, Boff destaca a emergência do “paradigma da comunidade planetária” que reconhece a Terra como um organismo dinâmico e complexo com identidade e autonomia.

No paradigma emergente, ao lado da razão instrumental, valoriza-se a razão simbólica e cordial; usa-se todos os nossos sentidos corporais e espirituais. Somos razão (logos) e afetividade (pathos), desejo (eros), paixão, comoção, comunicação e atenção para a voz da natureza que fala em nós (daimon). Conhecer não é somente uma forma de dominar a realidade, mas também de entrar em comunhão com os outros seres (BOFF, 2004, p. 29).

Esse paradigma valoriza não apenas a razão instrumental, mas também a razão simbólica e cordial, utilizando todos os sentidos corporais e espirituais. A ecologia integra razão e afetividade, desejo e paixão, comunicação e atenção à voz da natureza. Boff também menciona a importância da “ecologia interior” e sua ligação com a “cultura do cuidado”. A consciência ecológica está intrinsecamente ligada à ideia de cuidado, que é fundamental para a emergência de uma sociedade sustentável.

O autor destaca a relação entre ecologia e espiritualidade, enfatizando que a ecologia não deve ser limitada por abordagens economicistas. Ele define a sustentabilidade como ação voltada para a manutenção das condições que sustentam a vida e para atender às necessidades das gerações presentes e futuras, sem prejudicar o capital natural. Aqui associa-se essa visão da ecologia com a ecoteologia, na qual a graça de Deus penetra nas realidades do cosmos e da história humana, sem adotar um panteísmo, mas sim um panenteísmo (BOFF, 2004). Quando Leonardo Boff menciona que Deus penetra nas realidades do cosmos e da história humana sem adotar o panteísmo, mas sim o panenteísmo, ele está descrevendo a visão de que Deus está presente em todas as coisas, incluindo o universo e a experiência humana. Contudo, ele não acredita que o universo seja a totalidade de Deus, pois Deus transcende o universo. Em vez disso, ele vê Deus como uma realidade divina que é tanto imanente (presente em tudo) quanto transcendente (maior do que tudo). Essa abordagem busca equilibrar a compreensão da presença de Deus em todas as coisas com a noção de que Deus é maior do que a soma de todas as partes do universo.

Em conclusão, seguindo Murad, podemos dizer que Leonardo Boff é o fundador da ecoteologia latino-americana ampliando o conceito de ecologia, enfatizando suas dimensões de relações, interconexões e interdependências. Ele ressalta a importância do cuidado, da ecologia interior, da ecoespiritualidade e do novo paradigma da comunidade planetária, que considera a Terra como um organismo vivo com o qual os seres humanos têm uma profunda conexão. A ecoteologia de Boff une esses conceitos e os relaciona com a redenção do mundo em Deus.

Por outro lado, Afonso Murad também traz contribuições significativas para o campo da ecoteologia. Por exemplo, no texto “A Ecologia Integral Na Laudato Si - Caminhos Abertos” (2017), Murad explora a dimensão espiritual da crise ecológica. Ele argumenta que, para enfrentar eficazmente os problemas ambientais, é necessário não apenas modificar nossas ações, mas também nossa forma de pensar e experimentar o mundo. Murad propõe uma espiritualidade que reconheça a sacralidade de toda a criação e promova uma relação harmoniosa entre a humanidade e a Terra. Também na obra de *Janelas abertas: fé cristã e ecologia integral* (2022), ele desenvolve esta relação íntima entre a Ecologia Integral e a Ecoteologia.

No capítulo 4 de *Janelas Abertas* o autor explora de que modo a ecologia é considerada “integral”. Ele começa observando que o termo “integral” na língua portuguesa carrega vários significados relacionados entre si. Em diferentes contextos, “integral” pode significar algo completo, íntegro, saudável, ético, comunitário, plural e aglutinador. Em palavras do autor:

No campo ético, o adjetivo “íntegro” caracteriza a pessoa sincera, transparente, que mantém suas convicções, não se deixa levar pela corrupção ou qualquer outro tipo de assédio do mal. Já o verbo “Integrar” deriva do latim *integrare*, que quer dizer: ato ou efeito de tornar inteiro o que está separado, fragmentado ou dividido. Pode significar ainda: aglutinar, unir, juntar, compor. Na língua portuguesa, o verbo pronominal “integrar-se” significa: passar a fazer parte de uma coletividade; sentir-se membro de determinado grupo. Ou, ainda, ligar-se a um coletivo, de modo a constituir um conjunto fortalecido (Murad, 2022, p. 111).

Em contraposição, integral ou íntegro se opõe a algo parcial, restrito, unidimensional e eticamente questionável. O autor ressalta que a ecologia integral não se limita apenas à preservação da natureza, mas vai além disso. Envolve a criação de processos sustentáveis que respeitam os ciclos de matéria e energia na Terra. Além disso, a ecologia integral não se restringe apenas à natureza “lá fora”, mas também engloba a interdependência entre os seres humanos e a comunidade de vida do planeta, incluindo os ecossistemas.

Murad também diz que o Papa Francisco, na Encíclica *LS* reconhece essa interdependência e afirma que os problemas atuais exigem uma abordagem que leve em consideração todos os aspectos da crise global. Ele propõe uma reflexão sobre os diferentes elementos de uma ecologia integral, que inclua as dimensões humanas e sociais.

Além disso, Murad diz que ecologia integral, portanto, abrange não apenas a dimensão ambiental, mas também a econômica e social. Isso implica considerar as relações humanas, incluindo as questões econômicas, como a extração, produção, consumo e descarte de produtos e serviços. A ecologia integral busca unir conhecimentos fragmentários em uma visão mais ampla da realidade, superando a visão analítica e monofocal de cada ciência (Murad, 2022, p. 111-114).

No geral, a ecologia integral busca uma compreensão holística e uma ação que leve em consideração a totalidade das relações entre os seres humanos, a natureza e a sociedade, visando o bem-estar de ambos.

Em conclusão, para Leonardo Boff e Afonso Murad, a ecoteologia, em sua abordagem integral, busca superar a dicotomia entre o ser humano e a natureza. Reconhece que somos partes intrínsecas da biodiversidade e que nossas ações têm impacto direto nos ecossistemas que nos cercam. Além disso, atribui um valor intrínseco a esses ecossistemas, defendendo que eles merecem respeito e proteção por si mesmos. Sob essa perspectiva, a ecoteologia advoga por práticas e políticas que promovam a conservação da biodiversidade, a justiça social e a equidade, destacando que a sustentabilidade não é apenas uma questão técnica, mas também ética e espiritual. Busca estabelecer uma relação harmoniosa e respeitosa entre a humanidade e a Terra, permitindo que satisfaçamos nossas necessidades sem comprometer a capacidade das gerações futuras de fazer o mesmo.

2.2 ECOTEOLOGIA: UMA VISÃO HOLÍSTICA DA FÉ CRISTÃ E DA ECOLOGIA

A Ecoteologia é uma disciplina que tem ganhado destaque nas últimas décadas. Esta disciplina é o resultado do encontro da reflexão teológica com a crescente consciência ecológica. Ela procura reinterpretar e reconstruir elementos da fé cristã à luz das preocupações ecológicas contemporâneas. Vários teólogos e teólogas contribuíram para o desenvolvimento da Ecoteologia, cujo termo foi popularizado por David G. Hallman, ex-presidente do Conselho Mundial das Igrejas (Murad, 2022, p. 179).

A base da Ecoteologia reside na interligação entre a teologia e a crescente conscientização ecológica que permeou não apenas o campo teológico, mas também diversas áreas do conhecimento e da sociedade. Essa interseção possibilita uma análise crítica dos valores culturais, crenças e atitudes que alimentam a crise ecológica e, simultaneamente, promove uma atualização ecológica do cristianismo, incorporando sensibilidades ecológicas nas práticas e ensinamentos cristãos.

Essa disciplina aborda uma série de aspectos fundamentais, tais como a redefinição do domínio humano sobre a criação. Segundo Murad, a Ecoteologia promove uma interpretação mais ampla e responsável da tarefa humana de administrar o mundo, enfatizando o cultivo e a proteção em detrimento de uma visão de exploração ilimitada. Essa abordagem se reflete na busca por novas metáforas e conceitos que expressam a relação entre Deus e todas as criaturas, reconhecendo o valor intrínseco de cada ser, todos originados de Deus. Além disso, a Ecoteologia envolve a análise crítica de paradigmas bíblicos e tradições teológicas que vão além do dualismo e da estratificação hierárquica dos seres. Ela inspira práticas ecológicas sustentáveis e promove uma compreensão holística e integrada da fé cristã, incorporando preocupações ecológicas em suas reflexões e práticas.

Em resumo, a Ecoteologia não apenas critica os valores e as práticas que contribuem para a crise ecológica, mas também trabalha ativamente para reconstruir e atualizar o cristianismo à luz das preocupações ambientais. Ela reconhece que a fé cristã deve se alinhar com a responsabilidade de cuidar da criação e que as ações individuais e coletivas são igualmente importantes nesse esforço (Boff, 2004; Murad 2022).

A Ecoteologia e a Ecologia Integral abrem as portas para uma compreensão mais profunda das interconexões entre a fé, a ecologia e o bem-estar da humanidade e da Terra. Quando exploramos ainda mais esse diálogo entre a espiritualidade e a sustentabilidade, encontramos o conceito andino do “*Suma Qamaña*” ou “Bem Viver”.

O *Suma Qamaña* é uma filosofia de vida profundamente enraizada nas culturas indígenas andinas, que enfatiza a harmonia entre seres humanos e a natureza, reconhecendo a Terra como um ser vivo com o qual devemos coexistir de maneira equilibrada. Essa abordagem ressoa com os princípios da Ecoteologia e da Ecologia Integral, pois busca não apenas preservar o meio ambiente, mas também nutrir uma relação espiritual e culturalmente enriquecedora com a Terra. Por isso, agora convido a explorar o conceito de Bem Viver, seus

princípios e como eles podem se relacionar com as perspectivas anteriores na busca por uma compreensão mais holística de nossa existência.

3 SUMA QAMAÑA

Para explorar adequadamente o conceito de Bem Viver, é fundamental reconhecer que existem várias perspectivas culturais, sendo nosso foco a visão do *Suma Qamaña*, oriunda da filosofia aymara boliviana. Esta filosofia, que promove a harmonia entre seres humanos, natureza e cosmos, é uma resposta a uma cultura de consumo excessivo. Ela desafia a violência inerente à globalização neoliberal e oferece uma alternativa intercultural que valoriza a diversidade. Neste contexto, buscamos integrar a Ecoteologia como uma lente teológica para promover práticas ecológicas na esfera pastoral.

Na Bolívia, o desenvolvimento é um processo que abraça as diversas identidades do país, fortalecendo as visões dos povos indígenas. Isso se traduz em um maior foco na harmonia com o meio ambiente, na administração sustentável dos territórios e dos recursos naturais, na promoção e exercício da autoridade, bem como no respeito aos valores e direitos indígenas. Essa abordagem abrange direitos culturais, econômicos, sociais e institucionais, respeitando a cosmovisão e estruturas de governança dessas comunidades.

Segundo Sichra, o conceito de Bem Viver está fundamentado nos princípios de equidade, integralidade, reciprocidade e solidariedade. “Em essência, busca-se estabelecer as bases para que os povos indígenas e seus membros possam desfrutar de bem-estar e crescer em harmonia com o ambiente que os cerca, aproveitando o potencial dos bens culturais e sociais que possuem” (Sichra, 2009, p. 59).

Esse compromisso com o desenvolvimento sustentável e a valorização das perspectivas indígenas ressoa profundamente nas iniciativas da Bolívia, criando condições em que o progresso está em sintonia com o meio ambiente e reconhecendo a riqueza de suas heranças culturais e sociais, como está registrado na própria Constituição do Estado.

3.1 VISÃO DO BEM VIVER NA CONSTITUIÇÃO DA BOLÍVIA

Para compreender a trajetória que culminou na inclusão da visão do Bem Viver na Constituição boliviana, é essencial remontar à sua origem. Tudo começou com o “Convênio 169” da ONU, que reconheceu os direitos coletivos dos Povos Indígenas e Tribais. Em 2007, a Declaração dos Direitos desses povos foi aprovada nas Nações Unidas. No mesmo ano, o conceito do *Suma Qamaña* foi apresentado à Assembleia Constituinte com o propósito de ser incorporado como um princípio filosófico na Constituição Política do Estado. Finalmente, em 2009, as diversas perspectivas do Bem Viver foram integradas na nova Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia, reconhecendo as múltiplas visões do Bem Viver.

O Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (não seja pregui-

çoso, não seja mentiroso nem ladrão), suma qamaña (Bom Viver), ñandereko (vida harmoniosa), teko kavi (vida boa), ivi maraei (terra sem males) e qhapaj ñan (caminho ou vida nobre) (BOLÍVIA, 2009, Art. 8-I).

De acordo com Heredia, esse percurso, que abrange manifestos filosóficos, definições conceituais, leis e políticas públicas, representa um novo paradigma de desenvolvimento enraizado nas visões de vida, conhecimento e cosmovisão dos povos indígenas do país. Isso proporcionou uma oportunidade histórica para os povos indígenas se integrarem na sociedade em conformidade com sua identidade e perspectiva de vida. Esse processo implicou a refundação do país como um Estado unitário plurinacional com o Bem Viver como horizonte civilizatório, reconhecendo a pré-existência das nações e povos indígenas originários e camponeses, bem como suas autonomias e direitos na Assembleia Legislativa Plurinacional (Heredia, 2017, p. 7-12).

Na mesma linha, Xavier Albó, SJ, diz que:

Refundar o país como um Estado unitário plurinacional comunitário, tendo o Bem Viver como horizonte civilizatório, implica no reconhecimento constitucional da preexistência das nações e povos indígenas originários camponeses e de seus territórios ancestrais, da autodeterminação e das autonomias indígenas, da participação das nações e povos indígenas originários camponeses em todos os níveis de governo e principalmente na formação da Assembleia Legislativa Plurinacional com um representante de cada nação e povo, eleitos, nomeados ou designados diretamente de acordo com suas próprias normas. Reconhece-se a propriedade dos recursos naturais renováveis em favor das nações e povos indígenas originários camponeses, bem como os royalties e benefícios [regalias e utilidades] da exploração dos recursos naturais não renováveis em seus territórios. São respeitados o pluralismo jurídico, cultural, político e linguístico, a democracia comunitária e os direitos coletivos dos povos indígenas (Albó, 2014, p.12).

No entanto, é crucial destacar que o significado do Bem Viver possui uma base intercultural, abrangendo várias perspectivas. Não se trata de uma única e inequívoca visão, mas de diversos “bons viveres”:

É importante destacar que não existe uma única e inequívoco Bom Viver, mas sim diversos “bons viveres” (plural). Destacar esta diversidade pode ajudar a ampliar o conceito e, em particular, as diferentes percepções que existem, dentro e fora das comunidades, sobre o Bom Viver (Albó, 2015, p.84).

Isso ressalta a diversidade de percepções tanto dentro como fora das comunidades sobre o Bem Viver. Agora, após revisar a história que levou à Constituição, exploraremos a visão do *Suma Qamaña*, que foi pioneira no desenvolvimento desta perspectiva e influenciou outras visões indígenas, como o *Sumaj Kausay* no Equador e o *Teko Kavi* do povo guarani, entre outras.

3.2 SUMA QAMAÑA COMO BEM-CONVIVER

O *Suma Qamaña*, traduzido como “Bem Viver”, é uma reflexão desenvolvida pelos aymaras Simon Yampara e Javier Medina, que teve um impacto significativo em pesquisadores subsequentes, como Albó, Gudinas, Tortosa, Soussa, e muitos outros. O que chamou a atenção foi a amplitude intercultural do *Suma Qamaña*, que implica uma coexistência com tudo, incluindo uma relação com a natureza e o meio ambiente. Em outras palavras, trata-se de conviver harmoniosamente.

Analizando alguns dos elementos convergentes, podemos falar de uma convivência harmoniosa com os outros, desde a família até os governos, entre sociedades e culturas, com a Mãe Terra (e, em geral, a Natureza, considerada como o lar da grande vida). Além disso, acrescenta-se a convivência consigo mesmo (equilíbrio interno) e com tudo o que dá sentido à nossa existência (cosmovisão e espiritualidades). O objetivo não é acumular cada vez mais, mas sim ser e conviver com todos, respeitando e aprendendo com a nossa diversidade mútua (Albó, 2013, p. 1).

Contudo, para compreender melhor essa visão, é fundamental destacar que o *Suma Qamaña* tem uma base intercultural e, portanto, não se limita a uma única perspectiva. Portanto, é importante ressaltar que quando se fala em Bem Viver, não se enfatiza apenas uma única visão de vida, mas se coloca a ênfase em saber conviver com todos. Embora na Constituição o *Suma Qamaña* tenha sido traduzido como “Bem Viver”, para Albó, um linguista e antropólogo dedicado aos povos indígenas na Bolívia, uma definição mais adequada seria “Bem-Conviver”, pois abrange uma visão ampla da convivência cósmica. O termo *Suma Qamaña* significa:

habitar, viver (em um local específico ou meio), morar, radicar e implica viver com outros, incluindo a convivência com a natureza, a Mãe Terra ou Pacha Mama. Como os linguistas explicam, a raiz conceitual é qama-, e vários sufixos adicionam novos matizes, como -ña, que o torna um verbo (Albó, 2009, p. 134).

Com base nesses significados, pode-se dizer que o *Suma Qamaña* implica acessar e desfrutar dos bens materiais em harmonia com a natureza e as pessoas. É uma dimensão humana da relação afetiva e espiritual, que considera que as pessoas não vivem isoladas, mas

em famílias e em um ambiente social e natural. “Não é possível viver bem se outros vivem mal, ou se a natureza é destruída” (Albó, 2010, p. 136).

A declaração final de Albó ressalta que o Bem-Conviver implica cuidar profundamente do bem-estar dos outros, o que inclui a natureza. Nesse contexto, a noção de Bem Viver não deve ser interpretada como uma busca por uma qualidade de vida superior à dos outros, mas sim como uma convivência harmoniosa e interativa com os outros, incluindo a natureza e demais níveis de relacionamento. Então, vamos aprofundar a relação do Bem-Conviver com a Terra.

3.3 SUMA QAMAÑA EM RELAÇÃO COM A NATUREZA

Para as comunidades aymaras, a terra, conhecida como *Pachamama* ou Mãe Terra, é considerada sagrada e é uma fonte de vida que sustenta os povos andinos. De acordo com Albó (2010), em muitos rituais, a terra é reverenciada e oferendas são feitas como forma de agradecimento pela abundância que ela proporciona. Essa prática é baseada na reciprocidade e no reconhecimento da profunda conexão entre os seres humanos e a natureza. Os aymaras, assim como outros povos andinos, acreditam que a terra é uma entidade viva, com sua própria espiritualidade e energia.

Durante cerimônias e festividades, os aymaras realizam rituais como a *K'hoa*, nos quais oferecem alimentos, bebidas, folhas de coca e outros objetos à Pachamama como uma maneira de estabelecer uma conexão espiritual e expressar sua gratidão. Como veremos mais adiante, esses rituais também buscam a proteção da terra e sua benevolência.

A relação dos povos andinos com a terra também se reflete em sua cosmovisão e na organização de suas comunidades e atividades agrícolas. A terra é vista como um elemento fundamental na vida cotidiana e seu uso segue princípios de sustentabilidade e respeito à natureza.

Nas práticas agrícolas dos povos andinos, a preservação da fertilidade do solo e o equilíbrio ecológico são garantidos por meio de práticas de descanso da terra. Esses sistemas envolvem a alternância entre áreas de cultivo ativo e áreas de repouso, onde nenhuma atividade agrícola é realizada por um determinado período. Essas terras em repouso permitem que o solo se regenere naturalmente, repondo nutrientes e promovendo a recuperação da biodiversidade local. Além disso, os agricultores utilizam técnicas de rotação de culturas, alternando diferentes tipos de cultivo de acordo com o ciclo natural das estações. Durante o período de descanso da terra, são empregadas práticas de conservação do solo, como a aplicação de adubos naturais e a construção de terraços agrícolas. Esses métodos, que refletem um profundo conhecimento da relação entre os seres humanos e o ambiente, são essenciais para a sustentabilidade das práticas agrícolas e a manutenção dos sistemas agrícolas tradicionais ao longo das gerações.

Portanto, para os aymaras e outros povos andinos, a terra é mais do que apenas um recurso natural; ela é um ser sagrado, uma fonte de vida e uma conexão espiritual que influencia todas as áreas de sua cultura, religião e modo de vida. Graças às visões de convivência harmoniosa dos povos originários da Bolívia, expressas na Cúpula Ecológica de 2010 em Tiquipaya, Cochabamba, e reafirmadas em 2012, em que os Direitos da Mãe Terra foram publicados, afirma-se que a Mãe Terra é um sistema vivo dinâmico composto pela comunidade indivisível de todos os sistemas de vida e seres vivos. Essa visão é compartilhada pelas nações e povos indígenas camponeses nativos.

A Mãe Terra é o sistema vivo dinâmico composto pela comunidade indivisível de todos os sistemas de vida e seres vivos, inter-relacionados, interdependentes e complementares, que compartilham um destino comum. A Mãe Terra é considerada sagrada, a partir das visões de mundo das nações e povos indígenas camponeses nativos (BOLÍVIA, 2010, Art. 3).

As visões indígenas originárias têm uma profunda relação com a terra, considerando-a como uma Mãe. Essa perspectiva levou o Estado Boliviano a reconhecer os Direitos da Mãe Terra. Nesse contexto, o Bem Conviver destaca a interconexão e interdependência entre os seres humanos e a natureza, como nos rituais *apthapi*, *ch'alla* ou *k'hoa*. O *apthapi* é uma celebração comunitária onde as pessoas compartilham alimentos, geralmente em um ambiente ao ar livre. É um ato de partilha e reciprocidade, onde os membros da comunidade trazem diferentes pratos e iguarias para compartilhar com os outros. Esse ritual simboliza a importância da coexistência harmoniosa entre as pessoas e a necessidade de cuidar uns dos outros. A *ch'alla*, por sua vez, é um ritual de oferenda à Pachamama, a Mãe Terra. Durante este ritual, são feitas oferendas de alimentos, bebidas, folhas de coca e outros objetos sagrados. Esse ato é uma expressão de gratidão à terra pela abundância que fornece e um pedido de proteção e benevolência. A *ch'alla* é realizada em diferentes contextos, como o início de uma nova temporada de plantio ou a colheita de cultivos. Por último, a *k'hoa* é um ritual que envolve a oferenda de alimentos, bebidas e objetos à natureza, como rios, lagos e montanhas. É uma prática que reforça a relação espiritual e a reciprocidade com os elementos naturais. Os rituais do *apthapi*, *ch'alla* e *k'hoa* refletem a cosmovisão dos povos andinos, ressaltando a interdependência entre os seres humanos, a natureza e o mundo espiritual, além de promover uma atitude de respeito, gratidão e harmonia com o ambiente que os cerca.

Estes rituais demonstram a intimidade com a terra e a comunidade, promovendo a reciprocidade entre as pessoas e os frutos da terra e mantendo sempre uma atitude de gratidão, pois a Mãe Terra, a Pachamama, os acolhe como filhos. Essa relação com a terra nos ensina que é crucial respeitar e proteger o meio ambiente, reconhecendo que somos parte integrante da natureza, não seus donos, mas seus filhos.

Em suma, o *Suma Qamaña* valorizar os conceitos de “conviver bem” com todos e isto implica adotar uma abordagem holística, respeitosa e sustentável em relação à natureza, à

comunidade e à vida como um todo. Esses princípios podem oferecer valiosas lições e inspirações para enfrentar os desafios ambientais e sociais de sociedades em todo o mundo.

CONCLUSÃO

A visão do *Suma Qamaña* ou Bem-Conviver do povo aymara nos proporciona uma profunda lição sobre a importância de estabelecer uma harmonia intrínseca entre os seres humanos, a natureza e o cosmos. Essa perspectiva ressoa nas bases da ecologia integral, que busca entender e promover a interdependência e a harmonia dos sistemas naturais. A ênfase na sustentabilidade, na valorização dos recursos naturais e no cuidado com a Terra se alinha com os princípios ecológicos que pregam a responsabilidade de cuidar do ambiente para garantir sua viabilidade a longo prazo. Através dos rituais, como o *apthapi*, a *ch'alla* e o *k'hoa*, os povos andinos expressam sua gratidão e reverência pela natureza, práticas que estão sintonizadas com a ecoteologia, que defende a conexão espiritual entre os seres humanos e a natureza, bem como a responsabilidade de cuidar da criação.

Essa abordagem holística, entrelaçando cosmovisão e espiritualidade, ressoa com a ecoteologia e sua exploração das dimensões éticas e espirituais da relação entre os seres humanos, a natureza e Deus. Em última análise, a visão do Bem-Conviver nos convida a refletir sobre a justiça socioambiental, equidade e igualdade, valores compartilhados tanto na ecologia quanto na ecoteologia, enfatizando a importância de tratar todas as formas de vida com respeito e consideração. Além disso, a noção de descanso da terra nos incita a considerar a importância de nosso próprio descanso e reflexão, uma conexão que se tornou particularmente relevante no contexto da pandemia de covid-19. Assim como a terra exige períodos de renovação, nós, como sociedade, somos desafiados a reconsiderar nossos padrões de atividade e a valorizar o equilíbrio entre nossas ações e nossa regeneração.

Em última análise, essa visão do Bem-Conviver reforça a interconexão profunda entre os seres humanos, a natureza e o cosmos, alinhando-se harmoniosamente com os princípios fundamentais da ecologia e da ecoteologia. Ela nos inspira a abraçar uma compreensão mais ampla e responsável de nosso papel no mundo e a trabalhar em prol de um futuro mais saudável e harmonioso para todos.

REFERÊNCIAS

- ALBÓ, X. *Suma Qamaña = el buen convivir*. 2009. Disponível em: https://sumakkawsay.files.wordpress.com/2009/06/albo_sumaqamana.pdf Acesso em: 21/10/2022.
- ALBÓ, X. *Suma Qamaña = convivir bien. ¿cómo medirlo?* In: *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?*. La Paz – Bolivia: Sapiencia, 2010. p. 133-145.
- ALBÓ, X. “*Vivir Bien*” *Como Inspiración Para Otro «Desarrollo» Posible*. Sucre: CIPCA, 2013.
- ALBÓ, X. *Suma Qamaña ‘Vivir Bien’ Y Mas Allá. Pistas hacia otro mundo posible y deseable*. Inédito. Ponencia para o Foro Pan Amazónico de Macapá - AP, 2014.

ALBÓ, X. *Suma Qamaña 'Vivir Bien' Y Mas Allá. Pistas Hacia Otro Mundo Posible Y Deseable*. La Paz - Bolivia: CIPCA, 2015.

BOFF, L., *Ecologia: Grito da Terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BOLÍVIA, Estado Plurinacional. *Constitución Política del Estado*. Gaceta oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, setembro 25, 2009.

BOLÍVIA, Estado Plurinacional. *Ley 71 de Derechos de la Madre Tierra*. Gaceta oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, dezembro 05, 2010.

GUATTARI, F. As três Ecologias. 11. Ed. 2001. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5290521/mod_resource/content/1/guattari-as-tres-ecologias.pdf. Acesso em: 10/08/2023.

HEREDIA, F. El vivir bien en el Estado Plurinacional de Bolivia. In: *Teko Kavi, El Vivir Bien del Pueblo Guaraní*. La Paz: CIPCA, 2017. p. 13-28.

MURAD, A. Ecologia Integral Na Laudato Si - Caminhos Abertos. In: RODRIGUEZ, Hernan, SJ (Compilador). *Interpelaciones del Papa Francisco a la Teología Hoy*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017. p. 165-175.

MURAD, A. Da ecologia à ecoteologia. Uma visão panorâmica. *Fronteiras - Revista de Teologia da UNICAP*, Recife, v.2, n.01, p. 65-97, 2019-06-26. Disponível em: <https://doi.org/10.25247/2595-3788.2019.v2n1.p65-97>. Acesso em: 12/08/2023.

MURAD, A. 2ª janela, a ecologia é importante para nós? Em: *Janelas abertas*. Fé e ecologia integral. pp. 59-79. São Paulo, Paulinas, 2022.

MURAD, A. 4ª Janela, Ecologia integral: uma visão panorâmica. Em: *Janelas abertas*. Fé e ecologia integral. pp. 107-129. São Paulo, Paulinas, 2022.

MURAD, A. 7ª janela, Ecoteologia. Por que e para que? Em: *Janelas abertas*. Fé e ecologia integral. pp. 169-189 São Paulo, Paulinas, 2022.

NAÇÕES UNIDAS. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, 2007 Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). *Convenio Núm. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales*, 2014. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

PAPA FRANCISCO. *Encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

SICHRA, I. *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Cochabamba, Bolivia: FUNPROEIB Andes, 2009.

A mística judaica na construção de uma consciência ecológica

José Eduardo dos Santos Alves¹

Resumo: A relação humana com Deus é singular, pois se dá tanto diretamente entre os interlocutores (o ser humano e Deus) quanto indiretamente por meio da criação (o ser humano e a Natureza, que manifesta Deus). Assim, ao interagir com os elementos ambientais (os meios físico, biótico e antrópico), o ser humano está na verdade interagindo com Deus. Logo, se Deus é também a Natureza, então, Ele, por ser transcendente, pode se revelar a nós através dela. Neste cenário, surge a questão: o ser humano pode aprender com Deus e consequentemente com a Natureza? Segundo a Cabala, a resposta é claramente positiva. Portanto, o ser humano pode aprender e se aprimorar como indivíduo e como sociedade. Nesta perspectiva, queremos compreender as relações entre a mística judaica, no que marca a teoria da emanção, organização das esferas e da árvore da vida, com aquilo que se entende de uma ecologia integrada. Nosso objetivo é mostrar como esses conceitos podem contribuir para o desenvolvimento de uma consciência ecológica, que valoriza a diversidade e a interdependência de todas as formas de vida.

Palavras-chaves: Mística judaica. Cabala. Consciência ecológica. Ecologia integrada.

Abstract: The human relationship with God is unique, as it takes place both directly between the interlocutors (the human being and God) and indirectly through creation (the human being and Nature, which manifests God). Thus, when interacting with environmental elements (the physical, biotic and anthropic environments), human beings are actually interacting with God. Therefore, if God is also Nature, then because He is transcendent, He can reveal Himself to us through Nature. In this scenario, the question arises: can human beings learn from God and, consequently, from Nature? According to Kabbalah, the answer is clearly positive. Therefore, human beings can learn and improve as individuals and as a society. From this perspective, we want to understand the relationship between Jewish mysticism, in terms of the theory of emanation, the organization of the spheres and the tree of life, with what is understood as an integrated ecology. Our aim is to show how these concepts can contribute to the development of an ecological consciousness that values the diversity and interdependence of all forms of life.

Keywords: Jewish mysticism. Kabbalah. Ecological awareness. Integrated ecology

INTRODUÇÃO

A importância de uma consciência ecológica hoje é indiscutível. Vivemos em um mundo onde os recursos naturais são cada vez mais escassos e a poluição ameaça a saúde e a biodiversidade do planeta. A consciência ecológica é a capacidade de reconhecer o valor da

¹ Bacharel em filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), aluno do curso de teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Pesquisa realizada sob a orientação do Prof. Dr. Sinivaldo Tavares no programa de iniciação científica (PIBIC), inserida no projeto de pesquisa Ecoteologia: singularidade, temas relevantes, perspectivas, com bolsa do CNPq, no período de setembro de 2022 a agosto de 2023. E-mail: jeduardoalves2@gmail.com

natureza e de agir de forma responsável e sustentável em relação ao meio ambiente. É um modo de pensar e de viver que busca harmonizar as necessidades humanas com o equilíbrio ecológico.

Ter uma consciência ecológica hoje significa, entre outras coisas, adotar hábitos de consumo consciente, reduzir o desperdício, reciclar, reutilizar, economizar energia e água, preservar as áreas verdes, respeitar os animais, participar de movimentos sociais e políticos em defesa do meio ambiente, educar-se e educar as novas gerações para a cidadania ambiental. A consciência ecológica é uma forma de contribuir para a construção de um mundo mais justo, solidário e sustentável para todos.

Por sua vez os princípios da mística judaica afirmam que o propósito de vida de alguém deve ser, em primeiro lugar, alcançar o profundo conhecimento e compreensão de Deus. Ao contrário do que muitos pensam, Deus não está limitado ao reino espiritual, mas, como Criador de ambos os mundos, o espiritual e o material, Ele está presente em tudo. Portanto, a aspiração de conhecer verdadeiramente a Deus envolve conhecê-lo por meio de todos os aspectos da vida, desde as necessidades mais básicas até as mais elevadas buscas do intelecto e da alma (CHERKI, 2022, p. 19).

Neste sentido, consciente da necessidade de se falar do tema da consciência ecológica em todos os campos da vida, social, político, econômico e religioso, podemos fazer uma relação entre o tema da conscientização ecológica e os princípios da mística judaica? Fornecendo um caminho educativo-espiritual para homens e mulheres que desejem manifestar o seu respeito e cuidado com a criação como sinal máximo de amor e harmonia com Deus. Nos convidando a olhar para o mundo com reverência, gratidão e responsabilidade.

1 A MÍSTICA JUDAICA

A mística judaica é um campo de estudo que explora os aspectos espirituais e ocultos do judaísmo. Ela se baseia em textos sagrados, tradições orais, simbolismos e experiências místicas dos judeus ao longo da história. A mística judaica busca compreender a natureza de Deus, do universo e da alma humana, bem como a relação entre eles. Uma das principais fontes da mística judaica é a Cabala, uma doutrina que revela os segredos da Torá e da criação.

A tradução literal da palavra Cabalá é ‘aquilo que é recebido’. Representa uma antiga tradição judaica que ensina as mais profundas percepções sobre a essência de Deus, sua interação com o mundo e o propósito da Criação, sendo frequentemente mencionada como a “alma” da Torah (Bíblia Judaica). Sendo assim, o propósito básico da Cabalá é guiar o homem no caminho do progresso espiritual, para que possa realmente chegar ao Criador (SILVA, 2017, p. 5).

A Cabala ensina que Deus se manifesta através de dez emanções, chamadas *Sefirot*². Cada *Sefirah* representa um atributo divino, uma dimensão da realidade e um estágio do processo criativo. A Cabala também utiliza conceitos como o *Ein-Sof* (o Infinito), o *Tzimtzum* (a contração de Deus), o *Shevirat ha-Kelim* (a quebra dos vasos) e a *Tikkun* (a reparação do mundo) para explicar a origem e o propósito da existência.

Outras formas de mística judaica incluem o misticismo *merkabah* (que envolve visões do trono celestial de Deus), o *chassidismo* (que enfatiza a devoção, o êxtase e a alegria na prática religiosa) e o *neo-hassidismo* (que aplica os ensinamentos *chassídicos* à vida moderna). A mística judaica é uma forma de se aproximar de Deus e de se aperfeiçoar como ser humano, seguindo os preceitos da Torá e das *mitzvot* (mandamentos). Dentro dos vários ramos da Cabala, o *Ma'asse Bereshit* (misticismo da criação ou cabala da criação), tem como base um dos textos mais antigos e misteriosos da literatura da mística judaica, *Sefer Ietsirá* (Livro da Criação). “Deus pensou e falou em hebraico” (REHFELD, 2015, p. 41). Esta é uma certeza inabalável do autor do livro da criação (*Sefer Ietsirá*) e para isto ele trata da origem do universo e da humanidade, se utilizando do alfabeto hebraico e dos números.

1.1 A CABALA DA CRIAÇÃO

A Cabala da Criação é um ramo da mística judaica que explora os mistérios da origem e do propósito do universo. Segundo a Cabala, Deus criou o mundo a partir do nada, usando as dez emanções divinas chamadas *Sefirot*. Cada *Sefirah* representa um aspecto de Deus e um nível de realidade. A Cabala ensina que o homem foi criado à imagem de Deus e tem a missão de elevar a criação de volta à sua fonte divina. Para isso, o homem deve estudar a Torá, cumprir os mandamentos e praticar o amor e a bondade. A Cabala também oferece ferramentas para entender os segredos da alma, da vida, do amor e da existência; é uma tradição antiga e sagrada que foi transmitida oralmente por gerações até ser registrada em livros como o *Sefer Ietsirá* (Livro da Criação) e o *Zohar* (Livro do Esplendor) (LAITMAN, 2012, p. 14-15). Segue a descrição dessas duas obras.

Sefer Ietsirá (Livro da Criação) é um dos textos mais antigos da literatura mística judaica. Ele trata da origem do universo e da humanidade, usando o alfabeto hebraico e os números como ferramentas de criação. Não se sabe onde e quando foi escrito, mas segundo a tradição, o ensinamento presente no livro foi repassado oralmente pelo patriarca Abraão, que teria recebido a revelação divina dos segredos da formação do mundo. O livro é composto por seis capítulos que descrevem os 32 caminhos da sabedoria, baseados nas 10 *Sefirot* (emanções divinas) e nas 22 letras do alfabeto hebraico. Cada letra e cada número tem um significado simbólico e uma influência cósmica, que podem ser usados para meditação, magia e realização pessoal (SCHOLEM, 1990, p. 21-26).

2 Em hebraico *Sefirot* é a forma plural de *Sefirah*, que significa esfera, vaso, região ou patamar (MAÇANEIRO, 2011, p. 64).

O *Zohar* é um conjunto de textos que interpretam a Torá. Explora a filosofia cabalista, que aborda a essência de Deus, a origem e a estrutura do universo, a alma humana, o pecado e a salvação, o bem e o mal, o eu autêntico, a luz divina e a conexão entre a força universal e o ser humano. Tanto o *Sefer Ietsirá* como o *Zohar* trabalham o tema das dez emanções divinas que Deus usou para criar o mundo e se manifestar nele. Para tanto, seguiremos com a descrição dessa teoria.

1.2 A TEORIA DA EMANAÇÃO

A criação de mundo na Cabala é diferente daquilo que encontramos na ciência e também para algumas religiões. Deus não é visto como um carpinteiro que coloca suas ferramentas na mesa e constrói, ou ainda, como um oleiro que modela cuidadosamente a criação. Para a Cabala, o universo surgiu dentro do próprio Deus. No entanto, todos os cabalistas concordam que a única forma de se aproximar do conhecimento divino, mesmo o mais sublime, é através da contemplação da relação entre Deus e a sua criação. Eles sustentam que Deus em si mesmo, a essência suprema, está além de qualquer compreensão racional ou mística (SCHOLEM, 1990, p. 80).

Segundo a Cabala, antes da criação, ou seja, antes da dimensão espaço-temporal existir, por razões que não são dadas à mente humana conhecer, Deus se concentrou em um ponto que pertence à esfera da eternidade, chamado em Hebraico de *Ein-Sof*, cuja tradução literal é Infinito, sem fim. Esse ponto alto e oculto é o princípio de todas as coisas³. Isaac de Acre em seu comentário sobre o *Sefer Ietsirah*, escreve que *Ein-Sof* não é seu nome, mas uma palavra que significa seu ocultamento completo e que não é correto dizer: *Ein-Sof*, bendito seja Ele ou possa Ele ser abençoado por nossos lábios. Todos os aspectos da criação se ligam inseparavelmente à revelação do Deus oculto e de seu movimento para fora – apesar de que não há nada fora Dele – e os cabalistas entendem que “tudo vem de Um e tudo retorna para Um” (SCHOLEM, 1990, p. 82).

Foi nesse momento de total ocultamento que, por livre e misteriosa vontade, *Ein-sof* se manifestou dando origem ao tempo e ao espaço. O *Ein-Sof* passa de Deus *absconditus* a Deus *revelatus* por emanção ou desdobramento, em um movimento de expansão de si mesmo. Ao expandir-se além da infinidade, possibilitou o finito. Este movimento de expansão de si não causou perda ontológica ao *Ein-Sof*, mas acarretou o exílio de sua Presença Santíssima (*Shekiná*) no espaço-tempo que ele mesmo criou ao emanar-se. Desse modo, *Ein Sof* (Deus para si) e a *Shekina* (Deus para nós) formam a Divindade única (*Ehad*), como

3 As exposições especulativas do ensino cabalístico dependem grandemente das ideias da filosofia neoplatônica e aristotélica como eram conhecidas na Idade Média, e se expressavam na terminologia costumeira destes campos. Daí que a cosmologia da Cabala é delas emprestada e de maneira nenhuma original, e é expressa na doutrina medieval comum dos intelectos e esferas separados. O que a distingue é o modo como ela trata dos problemas que vão além dessa cosmologia. Assim como a filosofia judaica, a Cabala especulativa dialoga com duas grandes fontes, a Bíblia e o Judaísmo talmúdico de um lado e a filosofia grega em suas diversas formas de outro. Mas ela também tem um traço original e adicional, que é o novo impulso religioso que busca se integrar a essas fontes e iluminá-las de dentro (SCHOLEM, 1990, p. 79-80).

Esposo (princípio masculino) e Esposa (princípio feminino). Segundo a Cabala, é a própria *Shekiná* que exclama nos cantares de Salomão: “Eu sou para o meu amado; o seu desejo o atrai para mim” (Ct 7,11) (MAÇANEIRO, 2011, p. 63-64)

Esse desdobramento do *Ein-Sof* resultou em um grupo de 10 emanções ou dimensões, que são chamadas de *Sefirot*, que contêm toda a matéria que se formou, desde galáxia inteiras até partículas subatômicas, contêm também o tempo, passado, presente e futuro⁴. As 10 *Sefirot*, para os místicos judeus, são emanções do próprio Deus, também chamadas de receptáculos mundos ou dimensões. Podemos afirmar que as *Sefirot* são como o DNA primordial do universo, que se manifesta em todos os níveis e aspectos da criação, em tudo o que existe, desde o mais espiritual até mais material, do menor até o maior⁵. “As dez *Sefirot* são como dez fontes de água viva que fluem do grande mar. Elas são como dez raios de luz que emanam do sol. Elas são como dez ramos que saem da raiz” (Zohar I, 232a).

A primeira *Sefirah*, *Kether* (coroa), é o supremo nada, a origem de tudo. Representa a onisciência, onipotência, onipresença de Deus: “A Coroa é a mais elevada de todas as coroas, e dela emanam todas as luzes” (Zohar I, 20a). A segunda *Sefirah*, *Chochmah/Hokma* (sabedoria), é a força original que deu origem a tudo que existe (Zohar I, 35b). Essa *Sefirah* contém as leis que regem o espaço tempo e o mundo espiritual, ou seja, a vida espiritual e também as leis da física. A terceira, *Biná* (entendimento/inteligência), é a *Sefirah* que conteve o poder absoluto de Deus, tornando o universo possível. É por meio dessa *Sefirah* que podemos começar a compreender tanto o sentido da criação quanto da nossa existência (Zohar I, 49b).

A quarta, *Chessed* (Misericórdia, bondade), é a *Sefirah* que representa o dado incondicional, o altruísmo. É Deus oferecendo gratuitamente a sua graça e seu amor a todos os seus filhos e criaturas de fora, sem nenhuma restrição (Zohar I, 103a). Os cabalistas afirmam que Deus usou essa *Sefirah* como principal instrumento no emprego da criação. A quinta *Sefirah*, *Guevurá* (Justiça, Julgamento), pode ser entendida quando Deus põe limite a si mesmo. Posto ser absoluto o poder Dele, não poderia usar seu poder absoluto para fazer um universo finito, que não é absoluto. Trata-se de uma autodisciplina no próprio Deus (Zohar I, 103a). Os Cabalistas afirmam que *Guevurá*, é a força que permite o controle para que nós derrotemos nossos inimigos, tanto externos quanto internos (MORASHA, 2000).

A sexta é *Tiferet* (Beleza como harmonia). Na Cabala essa *Sefirah* é conhecida como traço da misericórdia, uma vez que os cabalistas afirmam que a alma humana é uma dádiva dessa *Sefirah* (Zohar I, 103a). A sétima, *Netzáh* (eternidade, tenacidade), representa a vontade divina, o controle, a vitória ou a vontade de vencer o mal (Zohar I, 140b). A oitava, *Hod*

4 O Deus que Se manifesta em *Sefirot* é o mesmo Deus da crença religiosa tradicional e, consequentemente, apesar de todas as complexidades que tal ideia envolve, a emanção da *Sefirot* é um processo dentro do Próprio Deus. O Deus oculto no aspecto do *Ein-Sof* e o Deus manifesto na emanção das *Sefirot* são um e o mesmo, vistos de dois ângulos diferentes (SCHOLEM, 1990, p. 89).

5 A cabala primitiva sofreu forte influência do neoplatonismo, mas há uma clara diferença entre as fases de emanção nos sistemas neoplatônicos, que não são vistas como processos internos de Deus (SCHOLEM, 1990, p. 89).

(majestade) permite tornar possível a doação e a recepção, fazendo que quem doa faça isso de maneira apropriada e aceitável (REHFELD, 2015, p. 74).

A nona *Sefirah*, *Yesod* (fundação). O Fundamento é o fundamento de tudo, o pilar que sustenta o todo (Zohar I, 178a). A décima *Sefirah*, *Malchut* (reino/reinado): “O Reino é a *Shekhiná*, a presença divina que habita em todos os mundos” (Zohar I, 223a). Como símbolo, é mais ou menos representada como aquela que nada tem em si, é o mero recipiente vazio.

Nesta perspectiva, segundo a doutrina cabalística, o universo se organiza à medida que Ein-Sof se manifesta, irradia ou se estende pelas dez *Sefirot*, como se fossem degraus, de *Keter* (a coroa da glória) até *Malchut* (o reino da materialidade e da ação): antes de qualquer forma existir, Deus estava só; sem forma e semelhante a nada. E como o homem não é capaz de conceber Deus como Ele é, não deve representá-lo, nem em pintura, nem pelo Seu Nome, nem mesmo por um ponto. Mas depois de criar o homem, Deus quis revelar-se por seus atributos: como o Deus da misericórdia, o Deus da justiça, o Deus Todo-poderoso, o Deus dos exércitos e Aquele-que-é. É somente pelo reconhecimento de Seus atributos que podemos afirmar “sua glória enche toda a terra” (Is 6,3c) (MAÇANEIRO, 2011, p. 64-65).

As *Sefirot* são vasos que contêm a plenitude de *Ein-Sof*, agora revelado por atributos que se comunicam entre si. Dessa forma, todo o universo possui faíscas de *Ein-Sof* e permanece potencialmente uno, assim como Deus é Uno (*Ehad*) (MAÇANEIRO, 2011, p. 66). Os cabalistas representam na árvore invertida (árvore seráfica) o esboço do corpo divino-humano e a organização ordenada das *Sefirot*. Segue uma explicação sobre como cada *Sefirah* se distribui na estrutura da árvore seráfica.

1.3 ÁRVORE DAS SEFIROT OU ÁRVORE DA VIDA

As *Sefirot* se organizam em um sistema simbólico que representa a estrutura do mundo físico, emocional e espiritual. Segundo os cabalistas, as dez emanções de Deus se conectam entre si e com o mundo inferior. Essa estrutura simbólica reflete o equilíbrio e a comunhão conservados entre as esferas (*Sefirot*), refletido a perfeição de Deus. Neste sentido, o possível desequilíbrio nas *Sefirot*, seria a causa do mal e do sofrimento no mundo. A Cabala ensina que o propósito da vida humana é restaurar ou conservar a unidade das esferas, pelo cumprimento dos mandamentos e da elevação da alma. Scholem (1990, p.123) afirma que “a restauração da harmonia original entre as esferas é o fim de toda a atividade humana”.

A representação mais antiga e abstrata da ordem sefirótica é a de *Adam Kadmon*⁶, o homem primordial, que deve ser distinguido do *Adam Rishon*, que é o primeiro homem. *Adam Kadmon*, contém em si todas as possibilidades da criação. Segundo Rehfeld (2015, p.75), essa árvore é “externação do Divino, o homem que está em todos os homens, modelo não só do homem como de toda a Natureza. O microcosmo do Universo corresponde ao macrocosmo”.

Para melhor entendimento, podemos observar no imaginário alguns exemplos de como as *Sefirot* se auto relacionam entre si e no mundo. A *Sefirah* da sabedoria (*Chochmah*) está ligada à *Sefirah* do entendimento (*Binah*) que, por sua vez, está ligada à *Sefirah* do conhecimento (*Keter*). Elas formam o triângulo superior da árvore, que representa a mente Divina e humana. Outro exemplo é a *Sefirah* da beleza (*Tiferet*), que se encontra no meio da árvore e mantém o equilíbrio com as *Sefirot* da bondade (*Chessed*) e da severidade (*Guevurá*), que representam respectivamente o amor e a justiça divinos e humanos. A beleza é a harmonia entre esses atributos aparentemente opostos, e que reflete a misericórdia de Deus. Um último exemplo é a *Sefirah* do reino (*Malkut*), que está na base da árvore e representa a manifestação de Deus no mundo físico e na história humana. Essa *Sefirah* recebe a influência de todas as outras *Sefirot* e as expressas na realidade concreta.

Diante disso, fica fácil perceber a mística judaica como um caminho que busca revelar os segredos da criação e da relação entre Deus e o mundo. Embora não se fale diretamente do cuidado com o meio ambiente, podemos afirmar que esse é um dos aspectos mais importantes da Cabala, pois reflete o respeito pela obra divina e pela vida em todas as suas formas. A Cabala ensina que o ser humano tem uma responsabilidade cósmica de preservar e restaurar a harmonia do universo, que foi afetada pelo pecado original.

Neste sentido, Cabala pode oferecer ferramentas para o autoconhecimento e a transformação espiritual, que podendo contribuir para uma consciência ecológica mais profunda e uma atitude mais sustentável diante dos desafios ambientais da atualidade. A partir daqui, prosseguiremos a nossa reflexão evidenciando os pontos de contato entre a mística judaica (nos conceitos que foram apresentados anteriormente: a teoria da emanção; organização das esferas e da árvore da vida) com o tema da consciência planetária e ecologia integrada.

6 *Adam Kadmon*, o homem primordial, é a primeira manifestação de *Ein-Sof*. Segundo os cabalistas, os atributos divinos compõem o corpo de *Adam Kadmon*, que é o agente da criação. Assim, a Cabala associa o processo criativo das dez *Sefirot* com o homem primordial, que funciona como um demiurgo. Enquanto *Ein-Sof* permanece inefável (nem mesmo lhe atribui ser “criador” em sentido operativo), é *Adam Kadmon*, com seu corpo sefirótico, que produz todas as coisas. Dessa forma, a cabala afirma três coisas: 1) o corpo sefirótico de *Adam Kadmon* é o modelo do corpo humano, pois o ser humano foi feito à imagem e semelhança de *Adam Kadmon*, já que ninguém pode se assemelhar a *Ein-Sof*; 2) se o ser humano é imagem e semelhança de *Adam Kadmon* e este é formado pelas *Sefirot*, então o corpo humano também reflete as dez *Sefirot*. As *Sefirot* constituem nossa essência ontológica; estão presentes em nossos membros e faculdades internas (intelecto, memória e vontade); 3) como as *Sefirot* abrangem toda a realidade existente, dos mundos espirituais à matéria, então o corpo humano por elas moldado é uma síntese de todos os elementos do cosmo (MAÇANEIRO, 2011, p. 67-68).

2 A CABALA E A ECOLOGIA

O tema da consciência planetária e ecologia integrada é de grande relevância para o debate atual sobre o futuro da humanidade e do meio ambiente. O conceito de consciência ou visão planetária se refere à capacidade de perceber e de se identificar com o planeta Terra como um todo, reconhecendo sua interdependência e responsabilidade com todos os seres vivos que o habitam. “... o ser humano é membro da Terra e deve assumir a responsabilidade pelo futuro do planeta habitável” (MURAD, 2016, p. 38). A consciência planetária implica em uma visão geral e ecológica do mundo, que busca superar as divisões políticas, culturais, religiosas e ideológicas que fragmentam a humanidade e geram conflitos e desigualdades. Também envolve uma ética de cuidado e cooperação com a natureza, respeitando seus limites e buscando formas de desenvolvimento sustentável e harmonioso.

O conceito de ecologia integrada propõe uma abordagem holística e interdisciplinar para o estudo das relações entre os seres vivos e o meio ambiente. A ecologia integrada busca um engajamento comum entre grupos de homens e mulheres em compreender os processos ecológicos em diferentes níveis de organização, desde os indivíduos até os ecossistemas, considerando as dimensões biológicas, físicas, químicas, sociais e culturais. Como também, aplicar os conhecimentos ecológicos para a gestão sustentável dos recursos naturais e a conservação da biodiversidade, promovendo a harmonia entre o ser humano e a natureza (CERVI; HAHN, 2017, p. 160-161).

Esses dois temas, da consciência planetária e da ecologia integrada, encontram o seu lugar na mística judaica. Uma das principais relações entre a Cabala e a ecologia é a ideia de que tudo está interligado e que cada ação tem uma consequência. Na Cabala, existe o conceito de *tikun* que significa “reparar o mundo”. Isso implica em uma responsabilidade ética e espiritual de contribuir para o bem-estar da criação, respeitando as leis divinas e buscando a harmonia entre as diferentes dimensões da realidade. Na ecologia, também se reconhece que o mundo é um sistema complexo e dinâmico, onde cada elemento depende dos outros e onde as intervenções humanas podem gerar impactos positivos ou negativos (CHERKI, 2022, p. 262).

Um outro tema que podemos destacar é o da sacralidade de todas as coisas, uma ideia que perpassa diversas tradições espirituais e filosóficas. Ela se baseia na crença de que os corpos todos do universo possuem centelhas divinas, apontando para uma origem comum. No esquema da árvore sefirótica, um símbolo cabalístico que representa os atributos de Deus e as etapas da criação, essas centelhas são consideradas interiores, como a seiva que corre desde a raiz (Ein-Sof), o infinito insondável, até as últimas ramagens (Malkut), o reino material (MAÇANEIRO, 2011, p. 69). Em toda criatura mana a seiva da Divindade. Portanto, as criaturas são sagradas; e a vida deve ser preservada e sustentada nos reinos mineral, animal e vegetal. Essa visão implica uma ética de respeito e cuidado com todas as formas de existência, reconhecendo nelas a manifestação do sagrado.

Outra relação é a valorização da natureza como uma manifestação da sabedoria e da bondade de Deus. Na Cabala, a natureza é vista como um livro sagrado, onde se pode ler os sinais e os símbolos da linguagem divina. Cada planta, animal, mineral ou fenômeno natural tem um significado espiritual e uma correspondência com as *Sefirot*, que são as dez emanções ou atributos de Deus. Na ecologia, a natureza é vista como uma fonte de conhecimento, beleza e diversidade, onde se pode aprender sobre os processos e as leis que regem a vida.

E por último destacamos a coesão dinâmica e ontológica do *Ehad* (*uno*). Deus, o mundo e a humanidade, para a Cabala, formam uma síntese dinâmica. Toda a existência é assinalada por *Ehad* (a unidade divina professada pelo Judaísmo). Quando *Ein-Sof* se derramou nos vasos de cada *Sefirah*, configurando os corpos (astrais, racionais e irracionais), ele comunicou a cada ser alguma centelha de Si próprio. Estas centelhas buscam a união entre si e com a sua Luz Primordial. Por isso, o universo se mantém coeso, não se desintegra, apesar de seu movimento. E cada coisa ocupa o lugar que Deus determinou, na ordem celeste e terrestre. Portanto, provocar divisão e desequilíbrio (espiritual, moral ou ambiental), por violência, omissão ou irresponsabilidade, é ir contra Deus, contra a humanidade, contra a vida.

Assim, a Cabala e a ecologia podem se complementar e se enriquecer mutuamente, oferecendo uma visão mais ampla e profunda da realidade, sabendo que os temas da consciência planetária e da ecologia integrada são um desafio e uma necessidade para a sociedade atual, que enfrenta graves problemas ambientais, sociais e econômicos que ameaçam a sobrevivência da vida no planeta. E isso requer uma mudança de paradigma, de uma lógica individualista e competitiva para uma lógica coletiva e solidária, que valorize a diversidade e a pluralidade como fontes de riqueza e aprendizagem.

A Cabala se apresenta com um importante auxílio em motivar uma atitude mais consciente e respeitosa em relação à natureza, reconhecendo-a como uma expressão da divindade e permitindo a homens e mulheres formar uma visão planetária como caminho para a construção de uma cultura de paz e de um futuro melhor para todos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Cabala é uma forma de sabedoria espiritual que se baseia na interpretação simbólica e mística dos textos sagrados do judaísmo. Ela busca revelar os segredos da criação, da natureza e do destino humano, bem como a relação entre o divino e o mundano. Não é uma ciência no sentido moderno, mas sim uma arte que combina conhecimento, intuição e prática. Ela não se limita a um conjunto de dogmas ou regras, mas se adapta às diferentes épocas e culturas, incorporando elementos de outras tradições religiosas e filosóficas. A Cabala tem como objetivo principal o aperfeiçoamento do ser humano, tanto em sua dimensão individual quanto coletiva. Ela ensina que cada pessoa tem uma missão única na vida, que deve ser cumprida com amor, ética e responsabilidade (MAÇANEIRO, 2011, p. 68).

A mística judaica também propõe uma visão holística do mundo, na qual tudo está interligado e depende da harmonia entre as forças cósmicas. A Cabala considera que a natureza

é uma manifestação da vontade divina, e que os seres humanos devem respeitá-la e cuidá-la como parte de sua própria essência. Oferece, assim, uma contribuição valiosa para a ecologia, ao promover uma consciência ecológica baseada na espiritualidade e na ética.

A Cabala pode inspirar uma atitude mais consciente e respeitosa em relação à natureza, reconhecendo-a como uma expressão da divindade. A ecologia pode inspirar uma atitude mais curiosa e admirada em relação à natureza, reconhecendo-a como uma fonte de aprendizado e encantamento.

REFERÊNCIAS

- CERVI, J. R.; HAHN, N. B. O cuidado e a ecologia integral. *Direitos culturais*, Santo Ângelo, v. 12, p. 149-172, maio/agosto 2017.
- CHERKI, U. *Santidade e natureza: sobre as raízes da vida*. São Paulo: Sêfer, 2022.
- LAITMAN, R. M. P. *O Zohar*. Rio de Janeiro: IMAGO, 2012.
- MAÇANEIRO, M. *Religião e ecologia: cosmovisão, valores, tarefas*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- MORASHA, 2000. Sefirot: as dez emanções divinas. Disponível em: <<https://www.morasha.com.br/misticismo/sefirot-as-dez-emanacoes-divinas.html>>. Acesso em: 27/10/2022.
- MURAD, A. (). *Ecoteologia: um mosaico*. São Paulo: Paulus, 2016.
- REHFELD, W. *Introdução à Mística Judaica*. São Paulo: Loyola, 2015.
- SCHOLEM, G. *Judaica: cabala*. Rio de Janeiro: Sêfer, v. 9, 1990.
- SILVA, E. *Cabalá do meio ambiente*, Viçosa, 2017. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/317266455_Cabala_Ambiental_do_Meio_Ambiente>. Acesso em: 02 março 2023.
- Nucleo de Or. 2020 em: <https://nucleodeor.com.br/sefirot-as-dez-emanacoes-divinas/>. Acesso em: 27/10/2022.

Ecodarma: contribuições do budismo no cuidado da casa comum em diálogo com a encíclica *Laudato si'*

Renilson Carvalho Tomaz¹

Resumo: Este estudo consiste na investigação do novo conceito de Ecodarma, surgido da combinação dos ensinamentos do Dharma, Lei Cósmica que estrutura o Budismo, com as preocupações sociais e ecológicas atuais. Por meio de pesquisa bibliográfica, a partir de Dennis Gira e dos Mestres Zen Thich Nhat Hanh e David Loy, procura-se uma aproximação com a rica tradição budista, buscando as bases de uma ética voltada ao Cuidado da Casa Comum. O diálogo interreligioso, em perspectiva ecológica, será a via de acesso ao tema, estabelecendo pontos de contato com o Cristianismo na Encíclica *Laudato si'* e sua chamada universal ao desenvolvimento sustentável e integral.

Palavras-chave: Diálogo Interreligioso. Budismo. Cuidado da Casa Comum. Ecodharma. *Laudato si'*.

Abstract: This study investigates the new concept of Ecodharma, which arose from combining the teachings of the Dharma, the Cosmic Law that structures Buddhism, with current social and ecological concerns. Through bibliographical research, based on Dennis Gira and the Zen Masters Thich Nhat Hanh and David Loy, an approach is sought to the rich Buddhist tradition, seeking the foundations of an ethic focused on Care for the Common Home. Interreligious dialog, from an ecological perspective, will be the way to access the theme, establishing points of contact with Christianity in the Encyclical *Laudato si'* and its universal call for sustainable and integral development.

Keywords: Interreligious Dialogue. Buddhism. Care for our Common Home. Ecodharma. *Laudato si'*.

INTRODUÇÃO

As tradições religiosas trazem ricas fontes para a reflexão ecológica, contribuindo de modo essencial na construção de referências éticas. O notável avanço do conhecimento científico, com uma robusta estrutura de pesquisa, ainda não foi capaz de oferecer à humanidade motivações que gerem uma ética do cuidado entre si e com o mundo no qual habita. Há décadas os cientistas de diversas áreas têm alertado sobre a iminência de uma crise ecológica global, especialmente no que se refere ao aquecimento global, com indicadores precisos e prognósticos assustadores. Entretanto, as escaladas destrutivas das relações das sociedades com o meio ambiente avançam de modo cada vez mais desordenado e cruel.

¹ Graduado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), graduando em Teologia na mesma instituição. Trabalho realizado como bolsista FAPEMIG no ciclo 2022-2023, sob orientação do professor Dr. Afonso Tadeu Murad, inserido no projeto Ecoteologia: singularidade, temas relevantes, perspectivas. Contato: renilson@jesuits.net

Torna-se então fundamental retornar às fontes éticas das diversas religiões do mundo, uma vez que podem oferecer horizontes de esperança no cuidado de nossa Casa Comum. Este caminho de aproximação com as tradições religiosas, em espírito de abertura e respeito, tem progredido na construção de novos espaços de cooperação e diálogo.

Neste sentido, destaca-se o Encontro de Assis em 1986. O evento reuniu na cidade de Francisco, padroeiro da Ecologia, os líderes de cinco religiões mundiais – cristianismo, judaísmo, islamismo, hinduísmo e budismo. Deste encontro resultam as Declarações de Assis: os posicionamentos destas cinco tradições religiosas sobre o meio ambiente. Este documento constitui um marco importante na ética ambiental religiosa, com afirmações contundentes sobre a responsabilidade de toda a humanidade no cuidado deste planeta que compartilhamos. Posteriormente, estas declarações foram ampliadas com mais detalhes contendo as posições de outras sete tradições religiosas: a Fé Baha-í, o Confucionismo, o Taoísmo, o Xintoísmo, a religião Sikh, a Religião Jainista e o Zoroastrismo. Os ensinamentos destas diversas tradições foram ampliados em 2017 com adesão da Aliança dos Guardiões da Mãe Terra, grupo de líderes e ativistas indígenas de todo o mundo (UNITED NATIONS ENVIRONMENT PROGRAMME AND PARLIAMENT OF THE WORLD'S RELIGIONS, 2020, p.11).

Como exemplo de ações conjuntas, pode-se citar o projeto que no início deste milênio envolveu o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), o Interfaith Partnership for Environment (Parceria Interreligiosa para o Meio Ambiente) e o Parlamento das Religiões do Mundo. A parceria resultou no documento Faith for Earth: a call for Action (Fé para a Terra e Fé: um chamado para a ação), publicado pela Organização das Nações Unidas (UNITED NATIONS ENVIRONMENT PROGRAMME AND PARLIAMENT OF THE WORLD'S RELIGIONS, 2020, p.5).

A motivação deste documento, assinado por tantas tradições religiosas, é bem explicitada por Iyad Abumoghli, Diretor do PNUMA e do programa Fé para a Terra:

A ONU adotou Ação Global para as pessoas e o planeta, sua agenda ambiental global até 2030, mas a agenda da fé é a eternidade. Nossa preocupação não deve ser apenas a próxima geração; deve ser todas as gerações futuras. Devemos fazer um pacto global, em nome do mundo natural, para levar os valores da fé à prática das pessoas e às decisões dos políticos. Precisamos trabalhar com o meio ambiente para evitar novas catástrofes globais. Apelo à todas as comunidades religiosas do mundo para que liderem pelo exemplo e se unam à nossa Coalizão para colocar nossa Fé pela Terra em ação hoje. (UNITED NATIONS ENVIRONMENT PROGRAMME AND PARLIAMENT OF THE WORLD'S RELIGIONS, 2020, p.7)

Neste contexto plural de mobilização em defesa da Mãe Terra, o Papa que escolheu o nome do Santo de Assis, dá um passo importante com a Encíclica *Laudato si'* (Louvado Seja), lançada em 2015. Inspirada no Cântico das Criaturas de São Francisco de Assis, lança um

apelo a toda a humanidade para o cuidado da Casa Comum. Um documento do magistério da Igreja Católica em harmonia com as questões ecológicas candentes do mundo atual e em diálogo com as ciências e diversas tradições religiosas.

A *Laudato si'* constitui um marco importante para a ecologia integral em face da crise socioambiental que o mundo enfrenta. Este documento faz o apelo de “unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral” (LS 13). Enfatiza o diálogo das religiões entre si e com a ciência, ao afirmar que “a maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente e isso deveria levar as religiões a estabelecer diálogo entre si, visando o cuidado da natureza, a defesa dos pobres, a construção de uma trama de respeito e fraternidade” (LS 201).

Ao fazer um chamado a toda a humanidade para o cuidado da Casa Comum, Francisco aponta para a convergência de forças e união de esforços comuns. Todos são chamados a colaborar, incluindo os diversos saberes tanto das ciências como das tradições religiosas:

[Dada a] complexidade da crise ecológica e as suas múltiplas causas, as soluções não podem vir de uma única maneira de interpretar e transformar a realidade. É necessário recorrer às diversas riquezas culturais dos povos, à arte, à poesia, à vida interior e à espiritualidade. Se quisermos construir uma ecologia que nos permita reparar tudo o que temos destruído, então nenhum ramo das ciências e nenhuma forma de saber pode ser transcurada, nem sequer a sabedoria religiosa com sua linguagem própria. (LS 63)

Francisco lembra que as religiões, neste diálogo, exercem um significado de vida para todas as épocas. E afirma que seria “realmente ingênuo pensar que os princípios éticos possam ser apresentados de modo puramente abstrato, desligados de todo contexto, e o fato de aparecerem com uma linguagem religiosa não lhes tira o valor nenhum no debate público” (LS 199).

A Encíclica aponta para a janela do diálogo, mas não aborda a contribuição das outras religiões para o cuidado do planeta. Uma possibilidade ainda a ser explorada e uma “tarefa que se descortina para a ecoteologia latino-americana, levando em conta não somente as grandes tradições religiosas vindas do oriente como também as religiões de matriz indígena e africanas do nosso continente” (MURAD, 2022, p.128).

Nesta seara está a proposta deste trabalho, dirigindo-se ao Budismo e suas diversas escolas e tradições no intuito de entender suas contribuições para o cuidado da Casa Comum. Como a base para o diálogo é conhecimento de si mesmo, iniciaremos o percurso com a Encíclica *Laudato si'*, perpassando os fundamentos da espiritualidade ecológica cristã. Será abordada também a recente Exortação Apostólica *Laudate Deum* que trata da crise climática.

Em seguida lançaremos um olhar panorâmico sobre o Budismo e sua rica história, princípios doutrinários e cosmológicos. Serão pontuadas as bases éticas budistas que sustentam

as relações do ser humano com o mundo e os demais seres, com implicações ecológicas. A partir deste panorama, será possível perceber de modo mais nítido as posturas budistas em relação ao nosso planeta que culminam no novo conceito do Ecodarma: corrente de ativismo ecológico budista. O Ecodarma será abordado como fronteira de expressão ecológica na tradição budista, potencializando as ações em defesa do meio ambiente e suas consequências sociais. Algumas aproximações com a ecoteologia cristã serão realizadas, numa tentativa de alinhamento destas duas tradições em princípios e ações.

Na conclusão faremos uma síntese de como a dimensão religiosa budista lança luzes na compreensão da atual crise socioambiental, construindo novos horizontes que dialoguem e inspirem outras religiões em ações concretas para responder às questões ambientais em diversos contextos socioculturais.

2 LAUDATO SI': PONTO DE PARTIDA

A Encíclica *Laudato si'* surge com um arejamento e frescor únicos, convidando toda a humanidade para o diálogo e cooperação para entender e combater os danosos efeitos de práticas que colocaram em risco o planeta. Houve grande aceitação nos meios não religiosos, ao trazer o aporte científico na abordagem dos grandes problemas socioambientais, incentivando um amplo diálogo com as ciências.

Dentre os aspectos essenciais da Encíclica, destacamos o conceito de ecologia integral como uma das chaves de leitura do documento. Ao agregar o adjetivo “integral” à ecologia, a Encíclica considera o meio ambiente de modo amplo ao incluir o ser humano e a sociedade: “Quando falamos de meio ambiente, fazemos referência também à relação entre a natureza e a sociedade que a habita. Isto nos impede de considerar a natureza como algo separado de nós ou como mera moldura da nossa vida. Estamos incluídos nela, somos parte dela e com- penetramo-nos” (LS 139).

Percebemos então a interdependência que nos envolve, destacada na *Laudato si'* ao afirmar que

... dado que tudo está intimamente relacionado e que os problemas atuais requerem um olhar que tenha em conta todos os aspectos da crise mundial, proponho que nos detenhamos agora a refletir sobre os diferentes elementos de uma ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais. (LS 137)

Deste modo, a ecologia integral enseja novos modos de compreender os problemas e as crises atuais, buscando soluções para as complexas questões socioambientais:

... Dada a amplitude das mudanças, já não é possível encontrar uma resposta específica e independente para cada parte do problema. É fundamental buscar soluções integrais que considerem as intera-

ções dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais. Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza. (LS 139)

Estes desafios da ecologia integral necessitam de uma educação e espiritualidade ecológicas, fomentando novos modos de pensamento e uma mentalidade mais aberta ao sentido de cuidado mútuo. Ao observarmos as crises ecológicas que nos afligem, notamos que

(...) falta a consciência de uma origem comum, de uma recíproca pertença e de um futuro compartilhado por todos. Esta consciência basilar permitiria o desenvolvimento de novas convicções, novas atitudes e novos estilo de vida. Surge, assim, um grande desafio cultural, espiritual e educativo que implicará longos processos de regeneração. (LS 202)

Uma educação ecológica implica em buscar um estilo de vida que se contraponha à lógica de um mercado que incentiva um consumismo predatório e danoso ao meio ambiente. A ilusão de liberdade baseada no poder aquisitivo embriaga o homem moderno, lançando-o numa busca voraz pois “quanto mais vazio está o coração da pessoa, tanto mais necessita de objetos para comprar, possuir e consumir” (LS 204). O individualismo e a autoreferencialidade geram crises sociais, além das ambientais: o escândalo da desigualdade social e altos índices de morte por falta de alimentos, as migrações forçadas e suas consequências, a condenação à indigência de milhares de pessoas que vivem nas ruas.

Tais mudanças requerem uma conversão ecológica, um termo da Encíclica que alude ao movimento de alteração do curso de vida. Uma mudança de mentalidade que resulta em posturas mais coerentes, nos seguintes níveis: atitudes individuais, ações comunitárias e políticas institucionais. No nível individual destacam-se as noções de sobriedade e simplicidade de vida que freiem um consumismo predatório e a promoção de um estilo de vida mais contemplativo para perceber os dons da Criação dados por Deus. Nas ações comunitárias são essenciais a mobilização e a união de forças, ultrapassando o individualismo que busca o sucesso a todo custo, pois “a conversão ecológica, que se requer para criar um dinamismo de mudança duradoura, é também uma conversão comunitária” (LS 219).

Completados oito anos da *Laudato si'*, surge uma nova centelha de luz no horizonte com a publicação da Exortação Apostólica *Laudate Deum*, um apelo do Papa Francisco sobre a crise climática. Lançada em 04 de outubro de 2023, dia de São Francisco de Assis, a exortação inspira-se num verso do Santo padroeiro da ecologia: “Louvai a Deus em todas as criaturas”. Ao louvar o Criador, o ser humano precisa ter o mesmo olhar cuidadoso deste Deus, todo Amor e Ternura, que abraça a criação. A interconexão entre todos os seres e a biosfera é um ponto de partida para este canto de louvor, traduzido em cuidado.

A Exortação de Francisco alerta para o perigo de um ponto de ruptura no aquecimento global, uma vez que “de 1850 até hoje, a temperatura global aumentou 1,1 graus centígrados, fenômeno que se amplifica nas áreas polares. A este ritmo, é possível que, dentro de dez anos, tenhamos alcançado o limite máximo global de 1,5 graus centígrados” (LD 12). Evitando um tom apocalíptico, a exortação traz dados científicos que refutam as tendências negacionistas que procuram minimizar o problema. A lucidez que age com esperança é o tom geral do documento. Salienta a fragilidade das políticas internacionais e a busca de modos de cooperação num mundo multipolar, destacando que as populações mais pobres do mundo sofrerão de modo mais duro os impactos do aquecimento global.

Em seguida, Francisco analisa os avanços e fracassos das Conferências das Partes sobre o Clima, destacando como marcos o protocolo de Quioto (COP3/1997), com foco na redução da emissão de gases de efeito estufa, e o acordo de Paris (COP21/2015) cuja meta é manter o aumento das temperaturas médias globais abaixo de 2 graus centígrados. Francisco lança a pergunta sobre o que esperar da COP28, a ser realizada nos Emirados Árabes Unidos entre novembro e dezembro de 2023. Espera-se que esta Conferência leve a uma aceleração da transição energética, realizando o primeiro balanço global, uma avaliação abrangente do progresso em relação às metas climáticas.

Ao abordar a responsabilidade humana na crise climática, Francisco retoma as reflexões da *Laudato si'* sobre o paradigma tecnocrático, base do processo de degradação ambiental, descrito como “um modo desordenado de conceber a vida e a ação do ser humano, que contradiz a realidade até ao ponto de a arruinar” (LS 101). Inserido neste paradigma, o ser humano age como algoz de si mesmo e do planeta do qual depende. Mostra-se urgente a conversão ecológica, pedida na *Laudato si'*, pois somente assim haverá possibilidade de mudanças que atinjam os níveis estruturais da sociedade, num processo gradual.

Francisco traz a noção clara de que as mudanças virão de grandes decisões nas políticas nacionais e internacionais. A articulação entre os líderes religiosos torna-se um imperativo, pois a força de posicionamentos conjuntos pode influenciar os rumos das grandes decisões. E tal esforço de cooperação terá um novo passo na Conferência das Partes sobre o Clima (COP 28) em Dubai, contando com a presença inédita do Papa Francisco e líderes de diversas religiões. O evento contará com o “Pavilhão da Fé”, um fórum de debates com os seguintes objetivos:

(...) inspirar o poder das religiões e dos líderes religiosos como agentes de mudança para a ação climática; destacar ações concretas de instituições e comunidades religiosas para conter a mudança climática com indicadores mensuráveis e um mecanismo de monitoramento; promover uma coalizão global de líderes religiosos trabalhando juntos para a ação climática; incentivar os líderes religiosos a se engajarem no diálogo político e inspirar a ambição climática entre as delegações políticas; alcançar um alinhamento histórico por trás do

apelo à ação pelo clima; unificar e maximizar a ação coletiva dos atores religiosos presentes na COP 28. (VATICAN NEWS, 2023)

A reunião também tratará da colaboração fé-ciência no intuito de lançar luzes na zona escura entre as evidências empíricas e os ensinamentos espirituais, aproximando estas dimensões e fortalecendo as redes de cooperação que atuam em questões climáticas. Um momento de esperança, ao criar espaços de diálogo que possam contribuir para novos posicionamentos diante dos desafios que ameaçam a nossa Casa Comum.

2 BUDISMO: UM OLHAR PANORÂMICO

O Budismo tem origem na Índia há cerca de 2.600 anos. Sua figura central é o nobre hindu Siddhartha-Gautama que atingiu o estado de iluminação espiritual e recebeu o título de Buddha, o Iluminado. Este movimento religioso já nasce multifacetado na Índia, contrapondo e mesclando traços do Hinduísmo. Deste modo, a tradição Hinduísta transmite ao Budismo dois conceitos essenciais: as noções do *samsara* e *karma*. O *Samsara* (literalmente “fluxo ou escoamento em círculos”) prega o incessante ciclo de nascimentos e mortes, num encadeamento sem princípio nem fim, que envolve todos os seres vivos, inclusive os deuses (GIRA, 1992, p. 22). Conforme a qualidade dos atos em cada existência, os seres podem renascer (transmigração) em contextos mais ou menos felizes em seu percurso espiritual.

Já o *karma* consiste no ato e suas consequências: boas ações resultarão em bons frutos nesta ou numa vida posterior; más ações resultarão em maus frutos. A relação entre atos e consequências inserem-se na “lei kármica”, uma relação de causa e efeito que não tem o juízo ou intermediação de alguma entidade divina. Não há juízo, nem castigo, nem perdão. Apenas o *karma* (GIRA, 1992, p.23). Há uma margem de liberdade do ser humano para decidir seus atos, acatando as suas consequências.

Os conceitos de *samsara* e *karma* são interligados, constituindo a base da moralidade budista. Uma vez que os seres compartilham uma mesma condição existencial, sujeita aos ciclos de renascimentos, a consequência de cada ato individual afeta todas as formas de vida. Deste modo, há uma ligação de todos os seres entre si e a biosfera, pois a cosmologia búdica inclui as plantas e animais nos ciclos existenciais. Entretanto, as ações humanas estão no centro do sistema moral pois terão a responsabilidade maior nos mecanismos kármicos, impactando em todos os seres.

Ao diferenciar-se da matriz hinduísta onde nasce, preservando os conceitos chave de *karma* e *samsara*, a doutrina budista desenvolve-se em torno de três eixos que a tradição chama de “três Gemas” (*Tri Ratna*), as três jóias do Budismo: o *Buda* (Mestre), o *Darma* (Lei, doutrina ensinada pelo Mestre) e a *Samgha* (comunidade búdica). Analisaremos estes três pilares do Budismo, trazendo como pano de fundo a fórmula repetida há milhares de anos por todos os budistas, sem distinção de tendências: “Eu busco refúgio no Buda; Eu busco refúgio no Darma; Eu busco refúgio na Samgha” (GIRA, 1992, p.20).

2.1 O BUDA

Na primeira joia do Budismo encontramos o próprio Buda, um ser que alcança a iluminação por meio de inúmeras vidas anteriores, acumulando méritos e novas consciências que resultaram no acontecimento narrado nos sutras (do sânscrito, literalmente “linha”, “fio”). O próprio Buda, depois de iluminado, tem consciência plena de todas as suas vidas passadas e as narra aos discípulos como forma de percepção das correlações e interdependências dos atos.

A última existência de Buda, conforme a tradição, é narrada como a vida do príncipe Siddhartha Gautama nascido em 563 a.C, aproximadamente. Pertence à casta dos *Kshatriya* (guerreiros), segunda casta da hierarquia hindu, abaixo dos sacerdotes *Brâmanes* (GIRA, 1992, p.34). O pai o mantém recluso no palácio, numa vida de luxo e opulência, evitando todo o contato exterior por causa de uma profecia na qual o menino iria tornar-se um monge asceta. Entretanto, o ambiente requintado do palácio não o satisfaz interiormente, movendo-o a buscar no exterior novas experiências.

Ao sair do palácio, encontra-se com quatro pessoas e situações que o levam a um despertar interior: um ancião, um doente, um cadáver e um mendigo. O ancião debilitado o faz despertar para a inevitabilidade da velhice. O doente, fraco e febril, leva-o a descobrir a fragilidade da saúde e a doença. O cadáver, observado num cortejo fúnebre, abre seus olhos para a inexorável realidade da morte. Por fim, o mendigo pobre e esfarrapado o surpreende com uma postura serena, digna, em paz consigo mesmo.

Tais descobertas, desconhecidas no mundo perfeito no qual vivia, abalam o jovem príncipe. A postura do mendigo sereno lhe parece o caminho para lutar contra as realidades da velhice, doença e morte. Decidiu então renunciar a todos os bens e direitos de sua casta, deixando o palácio e dedicando-se unicamente ao caminho da ascese monástica. Entretanto, a ascese rigorosa resulta em problemas de saúde, fazendo-o perceber que nem o caminho dos bens materiais, nem o da ascese exagerada o levariam à verdade. O caminho do meio o leva, gradualmente, ao Despertar na famosa cena na qual está sentado à sombra da árvore de boddhi, de onde não iria sair enquanto não tivesse alcançado a iluminação.

Siddhartha desperta de forma surpreendente e tem acesso à tríplice sabedoria: conhecimento de suas vidas passadas, do mistério do ciclo de mortes e renascimentos dos seres presos e a certeza de ter destruído dentro de si os desejos que constituem a base da samsara (GIRA, 1992, p.41). Surge a doutrina do “não-ser”, desfazendo a noção de que existe um “eu” separado do universo. Essa ilusão do “eu” geraria apegos e desejos que manteriam os seres no samsara. Tal doutrina abre espaço para uma visão que integra todos os aspectos da ecosfera: os seres específicos e as espécies, num movimento de interligação.

Observa-se que a iluminação de Buda é processual, em diversas vidas que culminam em sua última existência na qual passa do particular (consciência kármica particular) para o universal (consciência kármica da humanidade). Migra da noção de perfeição monástica

para a abertura da compaixão por todos os seres, permanecendo em sua última existência para ajudar a todos os seres em seus próprios processos de iluminação, rumo à libertação. Surge uma consciência universal que converge para cessar o sofrimento de todos os seres, num movimento interdependente no qual cada ação individual tem efeitos em toda a humanidade e nos demais seres.

2.2 O DARMA

A segunda joia budista expressa a noção de lei universal que a tudo governa, sendo incriada, presente em todos os seres. Em sua iluminação, o Buda constata a existência do darma e, movido pela compaixão, passa a ensiná-la a todos os seres. No darma Buda aponta o desejo como a causa do sofrimento, pois o apegar-se aos seres, às situações sujeitas à impermanência e às coisas geram a ilusão do pertencimento. Até mesmo o apego à identidade do “eu sou” de cada ser é uma ilusão, um apego que gera sofrimento. A tradição budista considera o Buda como um médico que aponta a doença (sofrimento) e suas causas (apegos), receitando os remédios (darma) para atingir a plena saúde (Iluminação, libertação, o nirvana) (GIRA, 1992, p.47).

O caminho a ser trilhado pelos indivíduos rumo à Iluminação, expresso no darma, requer o conhecimento das Quatro Nobres Verdades: 1) A vida é sofrimento; 2) existe uma causa para o sofrimento que é o desejo; 3) existe um meio para suprimir o desejo e o sofrimento; 4) esse meio é o Nobre Caminho **Óctuplo**, ações e posturas que conduzem à Iluminação. Buda recomenda aos discípulos a constante meditação destas verdades. Negligenciá-las implica no constante risco do aprisionamento na ilusão da *samsara* (GIRA, 1992, p.51).

A **Primeira Nobre Verdade** afirma que a vida humana em todo o seu decurso está impregnada de sofrimento, sendo os momentos felizes uma ilusão que gera apego e mantém os seres presos na *samsara*. A chave de compreensão desta afirmação, difícil aos ocidentais, estaria no conceito de *Duhkha*, literalmente sofrimento, dor, miséria, pena. Mas o termo tem o sentido de “impermanência” ou “imperfeição”, implicando a noção de sofrimento no estado de perene mudança de tudo o que existe. A efemeridade da vida gera sofrimento na medida que nos apegamos aos momentos e sensações de felicidade, procurando retê-los.

A **Segunda Nobre Verdade** traz o desejo como a causa do sofrimento (*duhkha*), ligando o desejo ao ato que gera o sofrimento presente no ciclo dos nascimentos e renascimentos da *samsara*. O desejo humano seria alimentado por três sedes: a sede dos prazeres sensoriais ligados aos objetos agradáveis; a sede da existência que não tenha fim e a sede de escapar da lei kármica (GIRA, 1992, p.60). Tais sedes são expansões do próprio eu, gerando atos mais ou menos egoístas que iludem a consciência. Enquanto perdurar a ilusão, o desejo dominará a vida humana e gerará sofrimento pois continuará provando da impermanência de tudo o que existe.

A **Terceira Nobre Verdade** apresenta a esperança da libertação do sofrimento gerado pelo *samsara*, levando os seres ao estado do *nirvana*. Tal termo tem o sentido fundamental

de “extinção”, designando a necessidade de extirpar as sedes que geram o desejo que, por sua vez, alimentam a ilusão de um “eu” que se prende à avidez e cujos atos o mantêm no samsara. Entretanto o nirvana não é algo que se atinge somente após a morte, como um prêmio a ser alcançado. O chamado “nirvana perfeito” seria o que Buda atingiu ainda em vida, pois ao extinguir suas paixões, ilumina-se e, por livre escolha, permanece na mesma existência como o intuito de ajudar os outros seres em seu caminho de iluminação.

A **Quarta Nobre Verdade** enumera os meios que possibilitam ao fiel praticante uma aproximação constante do nirvana, a completa libertação da samsara. Este percurso é realizado no Nobre Caminho Ótuplo, estruturado em três grupos que se desdobram nos oito elementos: Conduta ética (palavra reta, reta ação, reto meio de existência); Disciplina mental (esforço reto, atenção reta, concentração reta) e Sabedoria (reta compreensão, reto pensamento) (PIAZZA, 1991, p. 290).

2.3 A SAMGHA

O termo *samgha* pode ser proveniente de sam-han, palavra análoga a “con-gregação” que no ocidente pode designar as comunidades religiosas (PIAZZA, 1991, p. 295). A primeira comunidade nasce com os cinco discípulos de Buda, seus acompanhantes em sua fase de asceta radical. Ao longo do tempo, os leigos que aceitam o darma são acolhidos na samgha, comprometendo-se com as regras deste modo de vida. Partilham uma vida comum dedicada à meditação, estudo e ensino. São comunidades mendicantes, ligadas assim às pessoas que lhes garantem a subsistência.

A tradição destas primeiras comunidades recebe o nome de *Hinayana*, o “Pequeno Veículo”, caminho reservado apenas aos monges. Depois surge a designação *Theravada*, a doutrina dos antigos, para firmar a sua identidade frente às novas correntes. A tradição *Hinayana* gerou muitas escolas com diferenças de pontos de vista, mas com uma unidade doutrinária que apontava o ideal a ser buscado pelos monges: o estado de *arhat* (perfeito) e o estado de iluminação (*bhodi*) atingido por poucos (PIAZZA, 1991, p. 295).

A doutrina *Hinayana*, depois de séculos, é contestada por uma geração de pensadores budistas que reivindicam um acesso amplo aos conhecimentos e práticas reservados somente aos monges. Surge então o “Grande Veículo”, denominado *Marayana*, abrindo caminho para um “budismo dos leigos”. Um dos seus princípios considera cada ser um Buda potencial, sendo a todos possível a iluminação. Neste caminho é pregado o auxílio aos menos perfeitos rumo à iluminação, considerando egoístas os esforços para libertar-se sozinho.

Deste modo, privilegia-se o princípio da compaixão (*karunā*) no auxílio espiritual de todos os seres e não o da perfeição (*arhat*) monástica (PIAZZA, 1991, p. 296). Ressalta-se que a tradição *Marayana* não trouxe cisão doutrinária, mas especulações sobre o modo de aplicar os conhecimentos búdicos, gerando influência da expansão da difusão no exterior, principalmente na China e Japão. A abertura aos leigos no caminho de seguimento do Buda gerou uma potencial receptividade na expansão budista em diversos países.

Ao final desta visão panorâmica do budismo, nota-se um elemento marcante: a conduta ética que visa criar uma existência sã e harmoniosa para todos os seres, numa atitude de respeito e reverência. A corresponsabilidade é um elemento essencial da visão cosmológica budista, sendo o fundamento de uma ética da compaixão que abraça e respeita a biodiversidade. As formas de dominação e exploração da natureza são condenadas, pois promovem rupturas e dor ao conjunto dos seres. Uma vez que não existe um “eu” que domina e um “outro” que é dominado, mas um todo interligado que sofre as consequências das ações de todo, seja humano, animal, vegetal ou mesmo um ecossistema.

3 ECODARMA: NOVA FRONTEIRA BUDISTA NO CUIDADO DA CASA COMUM

A partir do olhar panorâmico realizado, abordando os pilares do Budismo, podemos nos perguntar sobre a reação desta tradição diante da atual crise ecológica. E de que forma os conceitos interdependentes de karma, samsara e sofrimento implicam os praticantes budistas em posturas éticas diante dos impactos socioambientais. Tais perguntas, na linha da tradição budista, não nos dirão aquilo que devemos fazer, mas podem ter muito a dizer sobre o modo como fazer.

Neste sentido, a resposta budista é o ecodarma: um novo termo para um novo desenvolvimento da tradição budista. Uma combinação das preocupações ecológicas (eco) com os ensinamentos tradicionais budistas e de suas espiritualidades decorrentes (darma). O impacto desta nova abordagem ainda está se desenvolvendo e norteia-se pela investigação das implicações ecológicas dos ensinamentos budistas e a incorporação destes entendimentos no ativismo ecológico atual (LOY, 2021, p. 25).

O ecodarma enfrenta questões novas com que o Budismo, surgido há cerca de 2.600 anos, depara-se pela primeira vez. O Buda não lidou com os efeitos de uma crise climática global que ameaça a continuidade da vida neste planeta, uma catástrofe ecológica que gera um sofrimento coletivo. Tal questão nunca foi abordada por uma simples razão: este problema nunca existiu. São fatos inéditos que requerem movimentos novos, com adaptações graduais. Neste cenário, a principal contribuição budista reside em diretrizes para ação que as práticas das tradições Theravada e Mahayana oferecem, embora sejam concebidas em termos individuais. Ainda assim, sua sabedoria é “prontamente aplicável aos tipos mais coletivos de prática engajada e transformação social necessários hoje” (LOY, 2021, p. 32).

Os ensinamentos budistas tradicionais estão focados no despertar individual e na plena conscientização da interdependência de todos os seres e da biosfera. As orientações éticas dirigem-se ao abandono dos preconceitos, desenvolvendo uma noção do aqui e agora que possibilite ações compassivas. Trata-se de uma ética voltada a enfrentar o sofrimento individual ligado ao karma e aos desejos que prendem à samsara. Muitas correntes budistas dão ênfase à extinção do nascimento físico neste mundo conflituoso. A meta é escapar da samsara, pois este mundo de sofrimento movido pelo desejo não pode ser transformado. Correntes

budistas mais recentes falam de harmonização com este mundo pela transformação da mente, principalmente pelas práticas de meditação (LOY, 2021, p. 32).

De um modo ou de outro, tais linhas de pensamento não estão muito interessadas em abordar os problemas deste mundo, sejam socioeconômicos ou ecológicos, tornando-o melhor ao deixar um legado sustentável para as futuras gerações. Ainda assim, surgem posturas diferenciadas diante da realidade, como a do Mestre Zen vietnamita Thich Nath Hanh. Pacifista e ecologista, o ainda jovem monge de um remoto mosteiro no Vietnã do Norte organizou protestos pela paz diante da guerra contra o Vietnã do Sul. Exilado de modo sumário, retornou apenas em 2005 para uma breve visita. Não veria mais seu país até a sua morte em 2022. Na década de 80 atuou de modo efetivo no nascente movimento pelo meio ambiente.

O mestre vietnamita pregava que o despertar individual deve corresponder a uma transformação coletiva: “O Buda alcançou o despertar individual. Agora precisamos de uma iluminação coletiva para interromper o curso da destruição” (HANH, 2023, p.136). A reunião em comunidade constitui um modo de agrupar a energia e a agir de modo sincronizado, pois a prática coletiva pode proporcionar transformação e cura para nós mesmos e a sociedade (HANH, 2023, p.267).

Notamos então uma convergência da iluminação coletiva com o apelo do Papa Francisco na *Laudato si'*, ressaltando que nas ações comunitárias são essenciais a mobilização e união de forças pois “a conversão ecológica, que se requer para criar um dinamismo de mudança duradoura, é também uma conversão comunitária” (LS 219). Haveria então uma mudança de mentalidade que resulta em atitude mais coerentes no nível individual, nas ações comunitárias e políticas institucionais.

Thich Nath Hanh superou a tentação de muitos budistas: o apego a dimensão do “vazio iluminativo” que resulta na indiferença ao que acontece no mundo. Demonstrou que é possível um equilíbrio entre a busca da iluminação por meio da meditação, cultivada pelas correntes tradicionais, e o ativismo social e ecológico. Ao consideramos esta vertente equilibrada das dimensões individual e coletiva, podemos encontrar ensinamentos com aplicações ecológicas nas duas grandes tradições budistas: as tradições Theravada e Mahayana (HANH, 2023, p.136)

3.1 A TRADIÇÃO THERAVADA

No Cânone Pali, encontramos as “regras de treinamento” para os que desejam trilhar o caminho da Iluminação. Tais regras consistem em abster-se de matar (ou prejudicar) seres vivos, tirar o que não é dado, conduta sexual imprópria, fala imprópria e uso de substâncias intoxicantes que anestesiam a mente (álcool e drogas).

O Mestre Zen David Loy fez a releitura destes preceitos em perspectiva socioambiental:

- *Não matar seres vivos* significa hoje reduzir nossa participação em processos que causem prejuízo a outros seres, ou seja, a redução do consumo de produtos vegetais que resultam de desmatamento, bem como do consumo de produtos de origem animal. A tradição diz que Buda não era vegetariano, mas não faz restrição a esta prática. A diminuição da chamada “pegada alimentar” é necessária por causa da crueldade na criação e abate de animais em massa, bem como a desproporção dos insumos para alimentá-los, incluindo a água. Soma-se a enorme quantidade de metano liberada pelos ruminantes.

- *Não tomar o que não é dado* implica numa nova mentalidade na relação com a Terra, passando de uma postura de exploração predatória dos recursos naturais a um novo modo de relação que desafie sistemas econômicos que mercantilizem os ecossistemas.

- *Abster-se de conduta sexual imprópria* vai além da noção tradicional de “evitar sexo que causa dano ou dor a outros”, englobando as formas de exploração sexual que ocorrem pelo tráfico de pessoas (principalmente mulheres e crianças). Inclui também posturas patriarcais opressivas que gerem violência por causa de discriminação de gênero, mantendo mulheres em posições humilhantes.

- *Abster-se de fala imprópria* diz respeito ao linguajar violento, difamações, calúnias e mentiras. Num mundo globalizado e conectado digitalmente, o fenômeno das “fake news” tornaram-se meio de influência política e social. Os governos autoritários e mesmo as democracias liberais usam a informação de modo interesseiro, muitas vezes sorrateiro. O marketing evolui e transformou os seres humanos em mercadorias, leiloando o tempo gasto em redes sociais como um bem valioso.

- *Abster-se de intoxicantes prejudiciais* visa tradicionalmente o álcool, estendendo-se hoje a muitas drogas e medicamentos legais e ilegais. Uma droga mais potente embriaga o ser humano: o consumismo desenfreado. Num sistema econômico movido pelo consumo, as mídias sociais transformam-se em poderosas máquinas capazes de capturar a atenção, viciando o sistema nervoso com altas doses de dopamina e mantendo o “transe coletivo do consumismo” (LOY, 2023, pp 174-177).

Além desta atualização dos preceitos, o Mestre David Loy traz a versão do Mestre Thich Nath Hanh para os que caminham rumo à Iluminação:

Não ser atado a nenhuma doutrina, mesmo as budistas – o que acarreta abertura a pontos de vista de outrem e a não imposição a outrem de seus próprios pontos de vista. Praticar a respiração atenta para evitar a dispersão e retornar ao que está acontecendo no momento presente. Tomar uma posição clara contra a opressão e a injustiça, sem se envolver em política partidária ou lutas ideológicas. Abandonar a raiva e o ódio quando surgirem. Respeitar a propriedade dos outros e impedir que outros lucrem com o sofrimento de humanos ou de outras espécies. (LOY, 2023, p.178)

Os preceitos tradicionais apontados visam evitar as chamadas “armadilhas cármicas”, tornando possível o engajamento socioambiental lúcido e eficaz. Este autor ressalta que nenhum destes preceitos é exclusivamente budista, sendo que pessoas sem contato com o Budismo os praticam de modo até mais efetivo. Deste modo, a convergência de valores e atitudes são mais importantes, pois:

(...) a questão básica aqui não são princípios que sejam distintamente budistas, mas uma forma de viver que muitos outros ensinamentos espirituais também promovem. Quer a pessoa se identifique ou não como budista, tentar incorporar esses preceitos incentiva uma transformação semelhante: a pessoa torna-se menos autocentrada e mais engajada, conforme diminui a sensação de separação entre o próprio bem-estar e o do mundo (LOY, 2023, p.179).

3.2 A TRADIÇÃO MAHAYANA

Nesta escola budista encontramos a figura do Bodisatva: aquele que busca a Iluminação pelo caminho dos seres sencientes. E uma vez que atinge a iluminação, o estado de Buda, continua nesta existência movido pela compaixão, auxiliando todos os seres em seu próprio caminho. Sua compaixão irrevogável é *bodhicita*, a mente voltada para a iluminação de todos os seres (FEUERSTEIN, 2011, p.199). Se na tradição Theravada o protagonista era o monge que busca o *arat*, o estado de perfeição para si mesmo, a escola Mahayana insere todos os praticantes budistas no caminho de Iluminação. E o Bodisatva é aquele cuja compaixão o move a estar junto de todos os seres no trajeto espiritual, pois faz o grande voto de não entrar no nirvana final antes que todos os seres tenham sido libertados. Permanecer até o fim, mesmo que por uma única alma.

Numa perspectiva social e ecológica, o Bodisatva insere-se como ator que lida com as causas coletivas e institucionais do sofrimento coletivo, ressaltado por Loy como

(...) um arquétipo inspirador que incorpora uma nova visão de possibilidade humana – em particular como alternativa ao individualismo desenfreado e egocêntrico, inclusive qualquer abordagem da prática budista que se preocupe apenas com o despertar pessoal. (...) o Bodisatva é precisamente o paradigma espiritual de que precisamos hoje (LOY, 2023, p.184)

Nesta perceptiva, o caminho do Bodisatva ligado a questões socioambientais delineia o perfil do **Ecosatva**: aquele que aceita o mistério da interdependência de todos os seres e o planeta Terra e dedica sua existência ao auxílio da iluminação coletiva. Mesmo que pareça irreal e até mesmo insano, o Bodisatva mantém o juramento de não entrar no nirvana definitivo enquanto houver um ser ainda não iluminado. Isso porque age sem apego aos resultados da ação. Permanece no presente, sem a fruição do resultado futuro. Faz, a cada dia, o que

precisa ser feito. Aproxima-se da meta a passos pequenos, mas constantes. Sem pressa, mas sem pausa.

Neste ponto, o caminho do Ecosatva pode ser a grande contribuição budista para os desafios da crise ecológica. O trabalho não é a busca da perfeição, mas fazer o melhor que se pode. O não apego a resultados soa irreal a uma mente ocidental moderna, a não ser que tenha uma profunda base espiritual. E o cultivo espiritual, seja em qualquer prática religiosa, começa na simplicidade de vida. Gerar hábitos de consumo consciente faz com que sejamos menos pesados para a Terra, como ensina o mestre Thich Nhat Hanh:

(...) enquanto continuarmos nos permitindo ser arrastados pela máquina do consumismo, será difícil desenvolver nossa força espiritual. Por essa razão, o ponto de partida para uma nova civilização deve ser a determinação de não ser “colonizado” pelos bens materiais – rebelar-se contra o materialismo a favor de nossa necessidade de existir enquanto ser humano. (HANH, 2023, P.178)

3.3 O ECODARMA: TENDÊNCIAS E HORIZONTES

Como vimos, as tradições Theravada e Mahayana oferecem recursos preciosos para alimentar a ação dos praticantes dedicados ao caminho do Bodisatva, mais especificamente dos Ecosatvas. Os adeptos do budismo engajado, surgido no final do século XX, habitam uma nova fronteira na qual coexistem a tensão criativa entre as escolas tradicionais e as motivações para a ação perante os desafios socioambientais.

A postura pluralista do budismo engajado contribui para a formação de alianças e pontes em busca de objetivos comuns, independentemente ou apesar de discordâncias dogmáticas com outras religiões ou mesmo do indiferentismo religioso pós-moderno. A confluência de valores expressa-se em pontos de interseção extra doutrinária, mobilizando energias para a tomada de posições diante das questões urgentes, tais como a defesa dos direitos humanos, diminuição de preconceitos e superação de posturas que atentem contra a dignidade humana (USARKI, 2009, p.189). A partir destes pontos de interseção, somam-se aqueles relativos às questões ecológicas, presentes nos diversos encontros inter-religiosos nos quais o budismo é assíduo. Estes encontros têm uma pauta comum que gira em torno da paz entre as nações, busca de soluções para a crise ambiental e para os impactos sobre a humanidade e a biosfera.

Neste cenário, surgem redes de cooperação com a sociedade civil e outras religiões, construindo aos poucos novos horizontes para o Ecodarma em diversos países. Esta rede tem se posicionado por meio de declarações conjuntas, como o documento “A Terra como Testemunha” (2013), assinado por 100 professores internacionais de Dharma. O documento traz 16 princípios do ensinamento budista para o enfrentamento da crise climática. Dentre eles, ressaltamos a reverência pela vida, o imperativo ético da ação compassiva, a interconexão e interdependência entre todos os seres, a interligação das dimensões individuais e coletivas

e a conexão com as questões de diversidade e justiça. A figura inspiradora do Bodhisatva é apontada como um modelo ético a ser adotado.

Em 2015, surge a Declaração Budista Global sobre Mudanças Climáticas, com o título “A hora de agir é agora”. Um manifesto pan-budista assinado por diversos líderes, dentre os quais o Dalai Lama e Thich Nhat Hanh. A declaração alerta para o perigo que corre a civilização humana em face do aquecimento global, apontando os recursos oferecidos pelo Budismo para realizar análises e ajustes de rota, tais como o uso das quatro nobres verdades para observar a mente humana e orientar ações corretas. A declaração foi enviada à COP21 (2015) em Paris, a Conferência das Partes sobre mudanças climáticas.

Em torno do Ecodarma surgiram diversos coletivos que reúnem mestres zen, monges, professores de filosofia budista, praticantes budistas de diversas tradições, bem como simpatizantes do budismo que são atraídos por seus valores e práticas meditativas. Um belo exemplo é a Comunidade Plum Village², fundada em 1982 pelo Mestre Zen Thich Nhat Hanh. Localizada na região de Bourdeaux, sudoeste da França, constitui o maior mosteiro budista da Europa, com cerca de 200 monges que vivem em quatro aldeias. Há dezenas de centros de prática monástica, também fundados por Thich Nhat Hanh, na Europa, Ásia, Estados Unidos e Austrália. Estes locais recebem milhares de pessoas todos os anos para retiros de verão, cursos e oficinas. Os ensinamentos e práticas budistas desta comunidade trazem a marca da tradição ecológica do mestre vietnamita, consolidando seu legado espiritual.

Outras organizações budistas, associadas a comunidades monásticas ou como grupos independentes, atuam no terceiro setor de modo bastante efetivo. Neste contexto há o Centro Ecodarma³, na região espanhola da Catalunha, e a Sangha da Uma Terra⁴, sediada nos Estados Unidos. Essas instituições atuam na promoção de valores ecológicos, unindo as dimensões internas, pela meditação, e externas por meio de iniciativas sustentáveis. O Centro Virtual Ecodarma, mantido pela Sangha da Uma Terra, fornece suporte e formação para grupos de reflexão e ações locais, bem como assessoria a projetos de sustentabilidade em diversas áreas. Os treinamentos online e as oficinas locais são oferecidos de modo regular.

Diante deste panorama, observamos a diversidade de ações do budismo engajado na atualidade e suas interfaces com os esforços de outros grupos e religiões. Sinais de um despertar individual que repercute na coletividade, gerando dinamismos benéficos para toda a humanidade. Entretanto, a semente do Ecodarma, plantada nas comunidades budistas e em fase de crescimento, é ainda frágil e requer cuidados para não ser tragada por radicalismos e posturas ideológicas que buscam cooptar a credibilidade do budismo em benefício próprio.

2 Cf. site, disponível em www.plumvillage.org. Acesso em 17/10/2023.

3 Cf. site, disponível em www.ecodarma.com. Acesso em 19/10/2023.

4 Cf. site, disponível em www.oneearthsangha. Acesso em 19/10/2023.

CONCLUSÃO

Ao final deste breve trabalho de pesquisa, esperamos ter acendido mais uma fagulha de esperança que ajude a iluminar nosso caminho de cuidado com a Casa Comum. E ao nos aproximar da janela do budismo, a luz própria desta tradição milenar pôde ser melhor percebida, lançando luzes sobre o nosso olhar cristão. Que as luzes promovam uma iluminação mútua, contribuindo na percepção de suas singularidades e riquezas, sem causar ofuscamento.

E um destes pontos de luz é o arquétipo do Bodisatva, ajudando-nos a desenvolver a corresponsabilidade cósmica, com práticas de desconstrução e reconstrução do senso de eu, com o propósito de uma transformação individual e social. Os Bodisatvas trabalham pela iluminação coletiva, gerando um ciclo que desenvolve pessoas capazes de realizar mudanças sociais profundas e duradouras. O ponto luminoso convergente com o cristianismo seriam as pessoas transformadas pelo encontro pessoal com Jesus, gerando uma conversão ecológica que modifica radicalmente sua relação consigo mesmas, com os outros e com o mundo. O Papa Francisco destaca este aspecto ao afirmar que “viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspecto secundário da experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa” (LS 217).

Enfim, as manifestações luminosas do budismo podem ajudar a humanidade neste momento tão difícil, caso possamos recolher com cuidado suas luzes, num movimento convergente. Ao abrirmos espaço para esforços multilaterais realizados por diversos tipos de lideranças, lembremos que em qualquer nível de decisão, haverá sempre um ser humano que poderá fazer escolhas melhores em estado de atenção plena.

Assim, voltamos ao lampejo inicial do Buda em seu caminho óctuplo: a atenção plena correta gera concentração correta, visão correta, pensamento correto, fala correta, ação correta, estilo de vida correto e diligência correta. E talvez não precisemos mais que isso agora: apenas nos deixar iluminar nesta aproximação com a janela aberta do Budismo, aprendendo a estarmos plenamente no momento presente para enfrentar, com lucidez e firmeza, os desafios ecológicos que ameaçam a nossa Casa Comum.

REFERÊNCIAS

- ALIANÇA DE RELIGIÕES E CONSERVAÇÃO. *As Declarações de Assis*. Kelton Park: ARC, 1986.
- FRANCISCO (Papa). Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- FRANCISCO (Papa). Exortação Apostólica *Laudate Deum*. Sobre a crise climática. São Paulo: Paulinas, 2023.
- FEUERSTEIN, Georg; FEUERSTEIN, Brenda. *Darma verde: budismo ecológico para transformar a prática da sua vida diária*. São Paulo: Pensamento, 2011.
- GIRA, Dennis. *Budismo – História e Doutrina*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HANH, T. N. *Zen e a Arte de Salvar o Planeta*. Petrópolis: Vozes, 2023.

LOY, D. *Ecodarma: ensinamentos budistas para a urgência ecológica*. Rio de Janeiro: Bambual, 2021.

MURAD, A. *Janelas abertas: Fé cristã e ecologia*. São Paulo: Paulinas, 2022.

A HORA DE AGIR É AGORA: DECLARAÇÃO BUDISTA GLOBAL SOBRE MUDANÇAS CLIMÁTICAS. Disponível em: <https://oneearthsangha.org/articles/buddhist-declaration-on-climate-change/>. Acesso em 12/09/2023.

A TERRA COMO TESTEMUNHA: DECLARAÇÃO DOS PROFESSORES INTERNACIONAIS DE DARMA SOBRE MUDANÇAS CLIMÁTICAS. Disponível em: <https://oneearthsangha.org/articles/earth-as-witness/>. Acesso em 15/10/2023.

PIAZZA, Waldomiro O. *Religiões da Humanidade*. São Paulo: Loyola, 1991.

UNITED NATIONS ENVIRONMENT PROGRAMME AND PARLIAMENT OF THE WORLD'S RELIGIONS. *Faith for Earth: a Call for Action*. Nairobi: UNEP, 2020.

USARSKI, Frank. *O Budismo e as Outras – Encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

VATICAN NEWS. O Papa na COP 28: publicado o cronograma oficial da viagem a Dubai. 2023. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2023-11/papa-francisco-programa-oficial-viagem-dubai-cop28.html>. Acessado em 05/11/2023.

Brumadinho: uma romaria do luto à luta

Paulo Henrique Laurencio¹

Resumo: Brumadinho é uma comunidade vitimada pelas consequências do modelo neoliberal de produção. Nesse contexto, vidas passam a ser calculadas dentro das margens de lucro, gerando vítimas sacrificadas em nome de uma falsa estabilidade mundial. No entanto, apesar de sua vulnerabilidade, as comunidades de vítimas são capazes de resistência e transformação, passando “do luto de cada um à causa comum”. É dando sequência à causa de seus mortos, numa perspectiva de esperança e memória, que eles permanecem vivos e apontando um futuro melhor. Esta pesquisa, a partir da escuta de vítimas de Brumadinho e de estudos de Carlos Mendoza-Álvarez sobre o tema da *vítima*, pretende evidenciar a sabedoria própria de comunidades vulneradas e reforçar sua luta que pode ser exemplo para tantas outras comunidades. Sendo esse processo de superação possível pela vulnerabilidade compartilhada, pela resistência entretecida e celebração da vida.

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

Abstract: Brumadinho is a community victimized by the consequences of the neoliberal model of production. In this context, lives are calculated within profit margins, generating victims sacrificed in the name of a false global stability. However, despite their vulnerability, communities of victims are capable of resistance and transformation, moving “from the mourning of each to the common cause”. It is by continuing the cause of their dead, from a perspective of hope and memory, that they remain alive and point to a better future. This research, based on listening to the victims of Brumadinho and Carlos Mendoza-Álvarez’s studies on the subject of victims, aims to highlight the wisdom of vulnerable communities and reinforce their struggle, which can be an example to so many other communities. This process of overcoming is made possible by shared vulnerability, interwoven resistance and the celebration of life.

Keywords: Victims. Mourning. Brumadinho. Struggle. Carlos Mendoza-Álvarez.

INTRODUÇÃO

Brumadinho, atingida pelo trágico crime no âmbito da mineração, é um exemplo muito próximo de nós de comunidade vulnerada pelo poder hegemônico neoliberal. Trata-se de uma realidade em que certas vidas têm preço e podem ser sacrificadas para se manter a produção. Contra essa força que violenta os mais frágeis, há um impulso de vida e ressurreição experimentado pelas comunidades vitimadas que lhes possibilita viver um processo de restauração não aceitando passar ao perdão sem antes promover a verdade e a justiça.

¹ Paulo Henrique Laurencio fez dois ciclos de iniciação científica na FAJE. Este artigo é resultado do segundo ciclo, entre 2022 e 2023, como bolsista do CNPq e estudante do curso de Teologia. Foi orientando do Professor Dr. Geraldo Luiz De Mori e seu plano de trabalho vinculou-se ao projeto de pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea. Corpo Encarnação. Teologia à escuta de um saber epistêmico interdisciplinar”, de seu orientador. Paulo é formado em Direito, pela Faculdade Dom Hélder, Filosofia, pelo ISTA e graduado em Teologia pela FAJE. Atualmente é professor na E.E. Maria da Piedade Souza Rocha e mestrando em Filosofia também pela FAJE. E-mail do autor: paulolaurencio@yahoo.com.br

Trata-se de um doloroso processo em que a passagem “do luto à luta” vai acontecendo, nem sempre linearmente; e, enquanto esperança e desespero se mesclam, a causa das vítimas se faz caminho de ressurreição. Este artigo deseja analisar essa experiência tão própria de vítimas e evidenciar sua sabedoria.

Nossa pesquisa, que é de caráter bibliográfico, elege como referência teórica principal a obra de Carlos Mendoza-Álvarez, *A ressurreição como antecipação messiânica: luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes*. Tal opção se dá não só pelo seu conteúdo, que oferece uma análise muito consistente à nossa pesquisa, mas também pelo método: o de escutar primeiro as vítimas. Essa perspectiva também é a de nossa principal fonte de relatos reais das vítimas de Brumadinho, *Memórias de Brumadinho: vidas que não se apagam*, da jornalista Julia Castello Goulart.

Para que a pesquisa atinja seus objetivos, primeiramente são trazidas e entrelaçadas narrativas próprias de vítimas de Brumadinho ou a elas referidas, essas narrativas são fonte de sabedoria para se compreender, ainda que parcialmente, o que vivenciam. No segundo momento, deseja-se reler teologicamente tal experiência evidenciando o caminho feito por vítimas, com elementos também de outras realidades da América. E, por fim, essa reflexão aprofundada com um acentuado olhar de futuro, inclusive na im-possibilidade de restauração e perdão.

1 HISTÓRIAS QUE PERSISTEM

“Atrever-nos a pronunciar os nomes das vítimas, contar as suas histórias, exigir justiça e vislumbrar o perdão até chegar ao extremo de implorar a misericórdia do alto, são modos de rememorar a sua efêmera passagem por esta terra.”
(MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 14)

Antes de se oferecer qualquer reflexão sobre o percurso das vítimas nesse mundo, é preciso deixar que elas mesmas se manifestem, oferecendo nossa escuta atenta; “as histórias contadas pelas vítimas conduzem o texto, e não o contrário” (ARBEX JÚNIOR, *apud* GOULART, 2020, p. 12). Além do respeito à história de cada uma, há o reconhecimento de que nelas há uma sabedoria, humana e teologal. Para nossa reflexão, na linha do que afirma Jon Sobrino, “as vítimas, trazem à teologia algo mais importante que conteúdos: trazem luz para que os conteúdos possam ser vistos adequadamente” (2000, p.18).

Por isso, mesmo sabendo que é impossível compreender e principalmente reproduzir o que de fato se passou no coração e na comunidade de cada sobrevivente, propomos inicialmente um percurso com elas. Mais que informativo ou cronológico, trata-se de criar condições para que aqueles que não têm condição de viver a realidade das vítimas possam participar dela, inicialmente, ouvindo o que elas dizem (pois a empatia conduz ao compromisso que nasce do testemunho). Mais que quantidade de relatos, trata-se da profundidade que cada palavra balbuciada pelos sobreviventes nos revela.

A história da comunidade de Brumadinho, diante do que se passou no dia 25 de janeiro de 2019, começa antes desse trágico e criminoso dia. Começa com a história de muitas pessoas que, dada a situação social e econômica, encontram na mineração uma perspectiva de futuro, um futuro que, depois de alguns anos, chega em forma de buracos e barragens. Mas as necessidades mais urgentes nos fazem resignar, afinal

a Vale é uma empresa necessária para Minas Gerais. Minas Gerais precisa de mineração [...]. Como é que você tira uma empresa que dá milhares de empregos? Em si, a Vale não tem culpa, não. O ganancioso, o diretor, os gerentes, os fiscais, para aqueles ali é que precisa tomar atitude e ser punidos (GOULART, 2020, p. 58).

O relato de uma vítima, ao falar de seu esposo e irmão, expressa a realidade de muitas das vítimas que trabalhavam na empresa e aprofunda a questão: “Os meninos aguentavam muito, sim. Era o ganha-pão da família e tudo, davam o sangue deles lá porque era o ganha-pão das famílias. Só que a empresa não dava o sangue por eles. Eles (empresa) tiraram o sangue deles” (GOULART, 2020, p.28).

Aqui, no início, já podemos perceber como que, aos poucos, a comunidade vai se compreendendo e compreendendo os fatos. Precisam reler a própria história e, na partilha e mesmo no conflito de versões, vão aprendendo a se reconhecer e perceber o que se passou com seus entes e o que se passa com elas que ainda resistem, fazendo memória. Quase todas, quando começam a contar o que aconteceu no dia 25, geralmente sabem ao certo onde estavam e o que faziam quando chegaram as primeiras notícias. E a atitude, quase sempre a mesma:

Mal desligou o telefone com a amiga e entrou em pânico. Começou a chorar, não sabia o que fazer. Ligou várias vezes no celular de André, mandou mensagens de áudio pedindo para ele retornar e nada. Pensou nos irmãos, Luciano e Cristiano que também trabalhavam lá (GOULART, 2020, p. 31).

A procura, inicialmente por meio de ligações telefônicas tentadas, estava apenas começando. Nas primeiras horas, e dias, havia sempre muita esperança apesar do desespero: “Ele é esperto! Desde pequeno vocês todos brincavam no mato! Ele vai ter fugido antes...” (GOULART, 2020, p. 24). Mas, à medida que as horas passavam, ia ficando mais crítica a situação. As notícias de resgates com vida iam se fazendo menores. “Quatro dias depois, no dia 29 de janeiro, Ana Paula recebeu a ligação. A que ela estava ansiosa para receber, mas ao mesmo tempo a que mais temia. Havia identificado André. Ele foi o primeiro corpo da família a ser encontrado” (GOULART, 2020, p. 33).

Os dias imediatos ao trágico incidente criaram uma atmosfera mortuária, de dor e medo. A sirene, que não tocara no dia da tragédia, às vezes disparava posteriormente.

No domingo, dia 27 de janeiro, a cidade entrava em caos novamente.

Uma sirene havia tocado e a vida, que de certa forma se seguia, era interrompida pelo fechamento de ruas e da ponte (GOULART, 2020, p. 43).

Era estranho que na sexta-feira, o dia que a barragem se rompeu, nenhum alarme tinha sido disparado. Washington Luciano tinha ficado sabendo por outros sobreviventes que o alarme não tinha tocado, pois tinham desativado para explodir dinamites em outra mina acima da Mina do Feijão (GOULART, 2020, p. 63-64).

O trauma era reforçado, e mesmo quando não era disparada mecanicamente, a sirene tocava na mente de muitos sobreviventes, muitas vezes no meio da noite. Por isso também, “25 é todo dia” (AEDAS, 2023a).

A busca pelos corpos também fazia a dor ir se prolongando e, à medida que o tempo passava, a incerteza de poder enterrar seus mortos. “Eu preciso acreditar. Miguel me falou isso: meu pai não morreu. Quando morre a gente enterra. Miguel me falou isso. Se eu não acreditar que vou enterrar, eu vou acreditar em quê? Eu acho que ele está no IML, nem que seja um pedacinho dele”, conta uma mãe e esposa (GOULART, 2020, p. 34). As idas e vindas ao Instituto Médico Legal eram dolorosas, cansativas, faziam o luto voltar à estaca zero todos os dias.

Era estranho uma morte sem enterro. Uma viúva sem marido, sem um corpo para se despedir. Maria Isabel, sua filha, chegou um dia em casa chateada pelos comentários dos colegas na escola. Perguntaram qual parte do pai, se seria o pé, a mão, seria encontrada. Tão brutal como a realidade que as crianças estavam vivendo dentro de suas casas, Roberta sabia que elas eram um reflexo de tudo que estava acontecendo (GOULART, 2020, p. 39).

Mesmo com toda essa realidade, tanto Roberta quanto muitas outras mães e esposas, irmãs e amigas, não deixaram de ir se unindo e reunindo, promovendo encontros, protestos e busca por suas “joias”. Vale destacar o papel tão importante das mulheres nesse caminho, dessa *via crucis*. Semelhantemente às mulheres da comunidade de Jesus, que acompanhavam até o fim a tortura ao mestre e, apesar de toda perseguição e dificuldades por conta do sábado que se punha entre os acontecimentos, buscaram pelo cadáver para dar-lhe enterro digno (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 272), assim também fizeram muitas das mulheres de Brumadinho.

O caminho “do luto à luta” é longo e doloroso. As tentativas de suicídios aumentaram: no primeiro semestre de 2019 a Secretaria de Saúde de Brumadinho registrou 39 tentativas, sendo 28 delas entre mulheres (GOULART, 2020, p. 16). O uso de substâncias químicas também despontara como reflexo de todo sofrimento vivido: “A alta procura do consumo de álcool/drogas, no gênero masculino; e a excessiva demanda de medicamentos psicotrópicos

benzodiazepínicos, como Clonazepam e Diazepam, no gênero feminino” (FERREIRA, 2022, p. 4).

Mas as pessoas foram se acolhendo. Muitas iniciativas solidárias, mesmo de pessoas que não tiveram, diretamente, nenhuma perda. A paróquia da cidade teve função essencial: reunia as pessoas estrategicamente, enquanto estrutura, mas também espiritualmente, ajudando em toda dimensão do luto. Incentivou e acompanhou também no impulso para que se passasse à luta, à resistência, como sinal de ressurreição e esperança para todas as vítimas (GOULART, 2020, p. 78-92). Dom Vicente Ferreira, bispo que se dedicou e se identificou com a causa das vítimas, chamava a atenção para essa dimensão:

É um povo muito bom, muito santo mesmo. Não se pode questionar a santidade deste povo, mas muito passivo politicamente. Não adianta querer discutir causa política aqui que você vai ficar sozinho. E assim, esta questão de destruição do meio ambiente pelas mineradoras, esta questão do risco das barragens, isto é uma coisa silenciosamente conhecida pela região. Silenciosamente. Inclusive por aqueles que morreram (FERREIRA *apud* GOULART, 2020, p. 78).

Mas aos poucos o impacto da experiência e o ânimo das boas lideranças fizeram muitos se despertarem para a seriedade dos fatos e se unirem em mutirão. Foram muitas iniciativas, de diversas naturezas. Algumas mais imediatas aos fatos e outras que seguem até hoje, como a luta por conta da contaminação das águas nas comunidades. Nessa luta, embora seja uma insurreição dos atingidos por justiça, há sempre uma mistura de força e fragilidade, esperança e desespero diante do descaso:

Perdi meu irmão na tragédia, ele era agricultor, não trabalhava na Vale. Quando eu fui descobrir que estava com depressão já eram seis meses porque três meses nós ficamos procurando ele na lama e não achava [...] E eu era agricultora na época [...] uma lutadora da agricultura. Perdemos tudo da agricultura, porque ninguém compra, porque acha que está contaminado. Perdemos tudo. A área de Brumadinho perdeu tudo, perdeu a dignidade. Perdeu a vontade de viver. Porque Brumadinho só tem gente doente. O que mostra na televisão é uma coisa, o que a gente vive é outra. A cena de Brumadinho é horrível (APARÉ *apud* FREI GILVANDER LUTA PELA TERRA E POR DIREITOS 2022).

Essa realidade fez muitas pessoas irem embora da comunidade, diante da falta de perspectiva, desamparo no mais básico como a água (quando a possível oferta da água potável pela Vale vai se tornando com o tempo uma incerteza e uma dependência, e a água contaminada vinda na rede encanada continua sendo usada para outras atividades domésticas) e pelo estigma. Os que permanecem, já não têm a quem vender ou oferecer serviços, e os laços vão se rompendo ainda mais (REPÓRTER RECORD INVESTIGAÇÃO, 2021).

Apesar de todo estigma, toda dificuldade e sofrimento advindos não só do dia 25 de janeiro especificamente, mas também de todos os obstáculos que foram sendo postos pelos culpados no decorrer do tempo, a comunidade segue em luto e em luta. De modo especial, chama a atenção o protagonismo feminino, como capacidade de superar toda dor e transformar lágrimas em coragem. Os números evidenciam o protagonismo político das mulheres, trazido 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; nas Rodas de Diálogos, representam 70,6% dos participantes (AEDAS, 2023b).

Estas referidas Rodas, “são espaços muito importantes, 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 complementa: “São problemas que acontecem nas suas casas, nas casas das suas vizinhas, amigas e familiares” (AEDAS, 2021).

É nessa perspectiva que tomamos a Romaria pela ecologia integral a Brumadinho, que neste ano teve sua quarta edição, como uma grande manifestação em que a dor e a vulnerabilidade das comunidades são partilhadas, as experiências de resistência de cada pessoa, grupo, família vão se entrelaçando, e a vida é celebrada como memória sempre atual. É uma celebração cheia de espiritualidade e de engajamento político, em que a exigência por justiça é central como caminho de restauração, inclusive ecológica (JORNAL D@S ATINGID@S, 2023). É nesse percurso, em que as vítimas são romeiros e romeiras, não só nos dias 25 de janeiro, mas na vida, que podemos aprender delas e ver melhor as injustiças da vida, sempre com esperança.

2 REFLETINDO SOB A LUZ DAS VÍTIMAS

O que se passou em Brumadinho no dia 25 de janeiro de 2019 não foi um fato isolado, mas profundamente relacionado com toda uma situação sistêmica. Sobre isso, os não raros relatos de pessoas que moram na região, de que a possibilidade de um acidente de certo modo já era considerada pela própria empresa (GOULART, 2020, p. 12, 154 e 174), confirmam essa realidade.

O evento precisa ser considerado dentro de uma lógica global de capitalismo neoliberal, em que “os estados-nação degeneram para uma condição pré-política governada por um necropoder perverso que torna descartáveis certas vidas, que têm maior valor econômico mortas que vivas” (PINEDA-MADRID, *apud* MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p.10). É nessa perspectiva que, ao considerar a proposta do pensamento crítico e decolonial, com sua trilogia “capitalismo, patriarcado e colonialismo”, Carlos Mendoza-Álvarez propõe um quarto elemento para explicar a hegemonia de poder global: a “religião como sistema sacrificial que justifica a dominação neocolonial sob novas narrativas simbólicas de subordinação, abnegação e morte” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 45-46).

Não tendo aqui espaço suficiente para aprofundar toda dimensão das religiões², apenas afirmamos com Mendoza-Álvarez que “a narrativa bíblica - tanto hebraica quanto cristã - permite dismantlar a mentira antropológica da necessidade de vítimas para que haja estabilidade” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 31). Uma mentira contada pelos poderes que comprometem cada vez mais a estabilidade de todo o mundo e que justificam o crescente sacrifício de vítimas como algo necessário na manutenção de uma ordem mundial enganosa (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 31-32).

É paradigmática a fala de uma vítima quando afirmava:

Eles são reincidentes, eles matam, eles transformam vidas em cifrões e quando os cifrões dessas vidas representam um valor menor dos que os cifrões para trabalhar corretamente, com segurança, sem pôr vidas em risco, eles apenas matam e matam, não pensam duas vezes (GOULART, 2020, p. 154).

É num contexto global que se insere Brumadinho, numa lógica sistêmica e calculista. E a forma como as vítimas desse modelo são afetadas e como resistem também não se dá de modo isolado. Os motivos e os modos como são levadas a se submeterem a tais condições, o horror do sacrifício injusto de inocentes e a força cheia de esperança que brota de seus sobreviventes os mantém interligados. Não é mera coincidência que os familiares centro-americanos, em especial as mães de vítimas desaparecidas, ao buscarem pelos restos mortais de seus entes, o façam como se buscassem por tesouros (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p.68); semelhantemente à busca pelas “joias” soterradas em Brumadinho.

Esse caminho realizado pelos sobreviventes, desde o momento traumatizante a um virtual estado restaurativo, pode ser relido por diversas perspectivas, com muitos pontos comuns e também outros específicos de cada comunidade vitimada. E naquilo que é comunicável entre as distintas experiências vividas na América, elegemos uma proposta feita por um comitê com mais de setenta lideranças, sociais e religiosas, em todo continente. Esse grupo, ao promover o acompanhamento de vítimas sistêmicas, o faz a partir da “própria vulnerabilidade assumida como lugar epistêmico e espiritual de encontro com os outros”. E, nessa dinâmica, ofereceram três eixos temáticos que nos parecem apropriados para ler a experiência da comunidade de Brumadinho de modo a integrar enquanto reflexão os momentos narrados na primeira parte de artigo: “(i) vulnerabilidade compartilhada, (ii) resistências entretecidas e (iii) celebração da vida” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p.78).

Sobre o primeiro o momento, o teólogo mexicano faz uma releitura da opção pelos pobres e excluídos “a partir da própria vulnerabilidade, assumida como lugar teologal para encontrar-se com as vulnerabilidades dos outros” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p.79). De tal modo, reafirma primeiramente o lugar privilegiado dos pobres e das vítimas na história da salvação, como primeiros destinatários da mensagem do evangelho (SOBRINO, 2000, p. 18).

2 O tema pode ser aprofundado em: TABORDA, Francisco. *A Igreja e seus ministros: uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 32-46.

Inclusive, vale dizer, mais que a questão da morte em si, com a qual a humanidade sempre lidou, o tema da ressurreição aparece na tradição judaico-cristã como uma resposta de Deus aprovando a vida das vítimas aniquiladas injustamente, fazendo-lhes justiça. A ressurreição, então, é uma resposta de Deus à causa das vítimas, seus preferidos (SOBRINO, 2000, p. 34).

Essa opção primeira pelas vítimas, não só neste artigo, mas também nas referências utilizadas nele, implica metodologicamente em deixar que a história dos fatos seja contada primeiramente por elas. Até mesmo porque numa perspectiva de dominação e anulação de comunidades, dentro da lógica sacrificial apontada anteriormente, quando se promovem vítimas para uma suposta estabilidade social, a leitura é feita sempre na perspectiva dos “vencedores” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p.31). Assim, Mendoza-Álvarez afirma:

iniciaremos escutando com atenção e pensamento com olhar reflexivo num vaivém permanente, a voz das vítimas em sua indignação, resiliência e a voz do pensamento crítico que daí emerge, para pensar no sistema hegemônico em sua lógica de morte. E na base de tudo isso, buscaremos compreender o sentido da redenção que procede da “esperança contra toda esperança” de que vivem hoje as pessoas e comunidades de sobreviventes. De maneira particular, indagamos o alicerce vital que as mantêm de pé, em meio à dor de suas filhas e filhos desaparecidos ou assassinados (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 27).

Mas essa escuta das vítimas acontece fundamentalmente entre elas mesmas, quando se encontram e partilham a vulnerabilidade de cada uma. Aqui, no caso concreto de Brumadinho, destacamos como um exemplo as rodas de conversa ou “Rodas de Diálogo”. Nesses espaços, podem ser tratados temas pertinentes à realidade das vítimas e, especialmente, favorecer um momento de partilha e escuta “abordando assuntos sobre a qualidade de vida e apresentando exemplos de superação, tendo em vista os seis meses da tragédia da Vale que tanto abalou a localidade”. Esses momentos de partilha se fizeram muito importantes, como se pode perceber na própria fala de um enfermeiro que participou nos encontros, dados os períodos críticos vivenciados: “Aqui na comunidade temos pessoas que ficaram muito abatidas e desmotivadas com a perda de parentes e amigos, e quando a data se aniversaria, como o fato, agora, dos seis meses, a situação se agravava” (PREFEITURA DE BRUMADINHO, 2019).

Esses espaços ajudam na tematização e elaboração do sofrimento provocado por uma ausência dolorosa. As incertezas e mesmo a procura pelos corpos ainda desaparecidos e que vão sendo encontrados aos poucos fazem a ferida não se fechar, mas serem reabertas a cada notícia. Nessa perspectiva, como uma referência singular, Mendoza-Álvarez apresenta o que se passou na comunidade cristã primitiva e que ajuda a compreender também o que vivem as comunidades vitimadas de hoje.

A comunidade cristã do sec. I viveu o trauma de uma morte injusta e trágica de seu líder e amigo Jesus. Essa experiência desorientou a comunidade de diversos modos, e

especialmente as mulheres viveram seu luto diante da incerteza em poder realizar os cuidados e cerimônias ligados ao cadáver da vítima assassinada, por conta do sábado. “Foi necessário viver 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” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 270). Em comunidade, como numa roda de conversa, foi preciso que os discípulos fossem vivendo a experiência de memória a partir da releitura dos textos bíblicos e também da própria história da comunidade.

De tal modo, nesse primeiro momento, consideramos os passos iniciais de uma saída da partilhada da dor, estabelecendo diálogos compassivos. Para concluir, o testemunho da iniciativa de acompanhamento das vítimas trazida por Carlos Mendoza-Álvarez se mostra pertinente:

O acompanhamento espiritual e teológico mútuo, por isso, iniciou seu processo recuperando narrativas de vulnerabilidade que cada pessoa e grupo podem e desejam compartilhar com os outros. Desse modo é possível estabelecer - como ponto de partida no caminho ao lado dos pobres e excluídos - uma conexão vital de caminho compartilhado na procura da dignidade, justiça, verdade e esperança” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p.80).

Tendo, pois, assumido a própria vulnerabilidade e reconhecido a vulnerabilidade de outras pessoas da comunidade que também são sobreviventes de uma grande injustiça, é possível passar a um segundo momento. Trata-se de um momento de “diálogo, solidariedade e ação mútua entre subjetivações em processo de diferentes resistências, com maior profundidade antropológica, social e espiritual” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 81). Aqui, vemos várias resistências entrelaçadas de pessoas e comunidades em busca de justiça.

Dom Vicente Ferreira, bispo que acompanhou com muita proximidade a marcha das comunidades de Brumadinho, em uma reflexão publicada na revista IHU, fala da possibilidade de não se deixar abater pelo abandono e viver fragmentado no isolamento. Em contrapartida, chama a atenção para a tomada de consciência do desamparo que, segundo ele,

enquanto angústia de mudança, cria desejos de vínculos de afetos entre familiares, vizinhos e organizações religiosas e sociais da cidade. O reconhecimento do desamparo pode produzir, entre os desamparados, desejos de mudanças. (...) Daí emergem as várias lutas pela justiça, por exemplo (FERREIRA, 2022, p. 6).

Nessa fase, então, temos os grupos sociais, movimentos, iniciativas que resistem como uma “sinfonia de indignação, rebeldia ou “digna raiva”, resiliência, compaixão e esperança” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 80). Mendoza-Álvarez recorda muitos grupos de resistência na América Central, como coletivos de mães que buscam pelos corpos desaparecidos

de seus filhos e juntas exigem verdade e justiça como caminho de superação do luto, mas podemos citar a experiência bem concreta e próxima de nós: a das famílias de Brumadinho.

Embora seja o mesmo evento que tenha vulnerado as diversas comunidades de Brumadinho, cada grupo e pessoa foram impactados de modo diferenciado, com suas peculiaridades. Por isso a importância de se ouvirem e se reconhecerem. Pois, resistem juntas. Um evento ocorrido no final de 2022, na Assembleia Legislativa de Minas Gerais, é um interessante e concreto exemplo dessa resistência entretecida. Tratava-se de uma audiência pública em que se discutia a contaminação da água na região ocasionada pelo crime da Vale de 25 de janeiro de 2019 (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE MINAS GERAIS, 2022).

Na audiência, encontravam-se várias comunidades que faziam frente ao poder hegemônico que, além de ter gerado o problema, continua a dificultar as soluções desejadas e necessárias. As comunidades podiam contar como a mesma contaminação gerava problemas semelhantes, mas também distintos em cada lugar. Assim, a luta vai se fazendo de modo entretecido e em companhia, assim como se vai dando a superação do luto, de modo que diante da ruptura causada pelo trauma se possa tecer novamente os vínculos de reconhecimento e luta.

Nessa perspectiva, Mendoza-Álvarez destaca que dessa vivência de resistência subjaz algo que se pode dizer como “utopia”, como “concreção na história da esperança teologal que as sabedorias religiosas da humanidade celebram como dom divino” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 82). E segundo ele, essa realidade leva ao terceiro momento do acompanhamento espiritual e teológico mútuo: a celebração da vida. Esse ponto será mais bem trabalhado na última parte deste artigo, numa perspectiva não só de superação do que se passou, mas também como perspectiva de um futuro restaurativo.

No entanto, no caso concreto de Brumadinho, que é o nosso foco principal, já vale destacar o ambiente eclesial que, sendo uma referência da celebração da vida, fez-se presente em todo o processo vivido pelas comunidades, desde os piores momentos do luto aos de superação, luta e celebração. A Paróquia São Sebastião, seja enquanto comunidade de pessoas seja enquanto templo e estrutura física, fez-se lugar de acolhida permanente para aquela comunidade vulnerada, que na verdade, toda ela acolhia e era acolhida, transformando dor em esperança (GOULART, 2020, p. 78-92). Essa experiência nos introduz na parte final deste texto.

3 UMA ROMARIA RESTAURATIVA

Partir das vítimas não é apenas uma escolha metodológica. É um aprendizado e descoberto por meio do percurso traçado por comunidades que, apesar de tanta dor e morte, avançam, vencendo inclusive qualquer iniciativa de vingança (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 331). A partir do que se passou na fossa em que a comunidade cristã primitiva viveu o pior da mutilação humana, analogamente experimentam muitas comunidades vitimadas quando são capazes de viverem e transformarem essas realidades em poços de vida

(MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 329). De algum modo, ainda hoje, algo análogo se passa quando a lama mortuária vai se convertendo em abertura esperançosa.

O que sucedeu na comunidade jesuânica é paradigmático porque ao mesmo tempo que permite rever o que se passa com muitas comunidades mutiladas ainda hoje, em um sistema que se alimenta de vítimas inocentes, também permite perceber que a experiência de ultimidade que se deu diante do crucificado-ressuscitado pode ser vivida no presente como lampejo de uma promessa (SOBRINO, 2000, p. 108-113).

Essa promessa de vida passa, como recorda Jon Sobrino, já mencionado neste texto, pelo corpo da vítima Jesus, sacrificado injustamente. A ressurreição, como uma resposta de Deus ao sofrimento das vítimas inocentes é uma promessa que já se realizou concretamente no corpo do crucificado Jesus e que, enquanto antecipação ainda que muito pequena, quando comparada com o esperado definitivamente, se dá na vida das comunidades vitimadas quando resistem e fazem memória de seus mortos. Viver como ressuscitados tem a ver com práxis e com celebração (SOBRINO, 2000, p. 119).

A causa da vítima vamos aprofundar na parte final como uma perspectiva de algo que permanece aberto e do qual depende a restauração im-possível. Mas é dimensão da experiência de passagem do luto degenerante à luta esperançosa a possibilidade de se contar o que se passou com as vítimas, fazer memória, não deixar que caiam no esquecimento. “Uma práxis de ressurreição como insurreição [...] se realizará por meio do exercício de memória, de narração e de celebração que resgatam do esquecimento pessoas vitimadas, narrando suas histórias como antecipações de dignidade e de vida”. (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 21).

Na comunidade dos cristãos, os relatos do túmulo vazio, por exemplo, e das aparições se deram num contexto de luto vivido pela comunidade primitiva que tentava dar sentido à ausência de Jesus e ao nascimento da Igreja enquanto sobrevivente do justo aniquilado (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 270). “Então começa a história da interpretação do horror da morte de um inocente, da parte de uma comunidade em luto que teve de aprender a ‘reler as escrituras e partir o pão’” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 275), e só assim pôde cair na conta do que tinha acontecido com Jesus e também o que estava se passando com eles enquanto comunidade. Iam fazendo memória, relendo os textos e a vida.

O judaísmo moderno é um exemplo mais próximo de nós cronologicamente de uma comunidade que precisou reler sua história e contar os fatos acontecidos. Tentando ressarcir o mal padecido pelo povo judaico, o judaísmo “ajudou-o assim a integrar seu trauma coletivo através da memória, dos relatos e da exigência de justiça restaurativa” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 140).

E então, quando abrimos a página na internet chamada “Legado de Brumadinho”, um espaço de verdadeiro caminho de restauração, com seus vários elementos, nos deparamos com uma postagem com a seguinte fala da escritora Carla Madeira: “Então, contar histórias é a chance que a gente tem de reescrever essas histórias, de elaborar a dor que tá no corpo,

de buscar na história que eu leio do outro empatia e com isso organizar um pouco a minha própria tragédia”. E a página completa, por escrito: “para que nunca mais aconteça”, “em memória às vítimas do rompimento da barragem” (LEGADO DE BRUMADINHO, 2022). De tal modo, a comunidade vitimada de Brumadinho vai tentando, semelhantemente, elaborar sua dor e seu luto.

Essa elaboração encontra espaço em momentos comunitários como a de rodas de conversas, como no caso evidenciado acima, mas fundamentalmente no ambiente religioso de celebração onde todos esses elementos parecem se apresentar harmoniosamente. Não é em vão evidenciar, da experiência dos primeiros cristãos, que a experiência de memória e de partir o pão, que os resgatou da dispersão e fragmentação, se dava em espaço e momento celebrativo (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 270).

No caso de tragédias, especialmente aquelas com vítimas fatais, o elemento celebrativo acompanha todo o processo, desde os primeiros momentos do luto até as experiências de memória no decorrer da vida dos sobreviventes. Assim, na perspectiva do “celebrar a vida”, que iniciamos na parte anterior, os gestos funerários, com seus ritos e símbolos religiosos, tem um sentido inicial de luto para os sobreviventes, diante de uma im-possível superação do trauma e desejável cura coletiva. “Trata-se de um momento simbólico - de grande força regeneradora da memória, da história e da possível reconciliação” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 82).

Mas esse processo que, como vimos, guarda proximidade com a experiência fundante da comunidade cristã primitiva e tem algo de messiânico no sentido que já traz lampejos daquilo que se espera nos tempos finais, não aceita um pulo imediato ao perdão ou reconciliação. Antes, é preciso enfrentar a verdade e a justiça. Por isso, a celebração dos mortos tem algo de político, negando que a injustiça sobre as vítimas tenha a última palavra na história (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 83).

Assim, os ritos funerários realizados pelas famílias não são apenas formas de se elaborar o luto pura e simplesmente numa dimensão psicológica, por exemplo. Pela sua analogia ao vivenciado pela comunidade cristã primitiva, que testemunha a justiça feita à vítima Jesus e que vai se propagando na história por meio da resistência de outras comunidades vulneradas, é que tais comunidades assumem “com responsabilidade histórica e política a justiça para os seus mortos, com a exigência de verdade e retribuição para a reparação parcial do dano, simbolizando tal resiliência por meio de narrativas performativas de celebração da vida” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 208).

Se tomamos o “Jornal d@s atingid@s” que trouxe várias reportagens sobre a memória do 4º ano do crime trágico de Brumadinho e fazemos uma análise, percebemos como ele reflete vários elementos da celebração daquela comunidade: esperança, saudade, luto, luta, resistência, denúncia... (JORNAL D@S ATINGIDO@S, 2023). Fica claro, pelo conteúdo das denúncias ainda hoje, há mais de quatro anos do evento, que uma possível reconciliação está

distante. Isso porque o caminho até o perdão precisa passar pela verdade, pela justiça, pela reparação.

E a dinâmica de comunidades vulneradas que vivem seu processo de superação numa perspectiva messiânica, no sentido cristão, ou seja, da esperança final daquilo que já se antecipou na justiça feita por Deus à vítima Jesus, não objetiva vingança. As vítimas que aprenderam a transformar a injustiça em luta vivem a dinâmica da doação total, do amor radicalizado, da gratuidade. Elas vão descobrindo, na busca pelos cadáveres, as joias soterradas, que a fossa da morte pode se converter em fonte que jorra água para vida. Estão “abertas à memória dos mortos, com dignidade, justiça e verdade, dispostas a uma possível reconciliação” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 328).

Destacamos que a vítima imolada inocentemente, Jesus, não promovia uma justiça retributiva, não era movido pela lógica jurídica do “olho por olho”. Podemos ver nele uma busca pela verdade bilateral, na qual “ganhar” é recuperar o que ou aquele que estava perdido. A parábola do “filho pródigo” ou “Pai misericordioso” é um bom exemplo de um litígio bilateral (Ríb). Na linha proposta por José Agustín Monroy Palacio, há certa proximidade entre o modelo bíblico e, segundo ele, também de Jesus, do Ríb e o da justiça restaurativa.

O termo ríb aponta na direção da reconciliação e da harmonia comunitária. A mesma direção da justiça restaurativa que, segundo os expertos “se refere a uma visão da justiça que em lugar do enfoque no castigo, se centra em reparar o dano causado às pessoas e às relações que foram afetadas como consequência do delito”³ (PALACIO, p. 70-71, tradução nossa).

Nesse sentido, o desejo de se promover “justiça para as vítimas e seus sobreviventes, a fim de ressarcir na medida do possível o dano, levar ao tribunal os perpetradores e conhecer a verdade” permite “a reconciliação” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 21).

Mas em violências sistêmicas, o mal se esconde muitas vezes por trás de uma marca, um CNPJ, uma Sociedade Anônima. E a dinâmica de “Adão e Eva”, de um jogar a culpa para o outro, na complexa rede do poder hegemônico global, resulta anônima e impune, que não é a proposta da justiça restaurativa. Aqui vale resgatar, da luta de mães de filhos desaparecidos por conta da criminalidade no México, a fala de uma senhora que Carlos Mendoza-Álvarez destacou em seu livro: “Preciso conhecer a verdade para saber a quem perdoar” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 291). Por isso, o perdão se faz uma impossibilidade, já que mesmo a “redenção para todos os justos da história” está disponível, numa perspectiva do gesto messiânico, “também para os algozes que estejam prontos para o perdão” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 334).

3 El término ríb apunta en la dirección de la reconciliación y la armonía comunitaria. La misma dirección de la justicia restaurativa, que según los expertos “se refiere a una visión de justicia que en lugar de enfocarse en el castigo, se centra en reparar el daño causado a las personas y las relaciones que han resultado afectadas como consecuencia del delito”.

Talvez, nesse sentido de uma possibilidade de o algoz poder viver o perdão, além da verdade e justiça, na perspectiva da reparação do dano, pudesse se aplicar o que Jon Sobrino coloca como fundamental na comunidade cristã. O teólogo destaca que do encontro com o ressuscitado nasce sempre uma missão, uma práxis. A comunidade que permanece, então, ao testemunhar a vida da vítima Jesus que foi ressuscitada precisa viver de um modo muito comprometido, dando sequência então à sua causa (SOBRINO, 2000, p. 76-77). Os discípulos foram capazes de vivenciar a passagem do luto fazendo memória e relendo a história, e isso se deu revivendo gestos e palavras de Jesus. Essa experiência é celebração da vida, e por isso não pode ser separada de uma práxis que dá testemunho do ressuscitado (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 271).

Parece-nos, considerando o que vivem tantas comunidades enlutadas vítimas de um poder sacrificador, que além da verdade e da justiça como caminho de restauração, não haveria outro caminho para os algozes que uma profunda experiência de transformação, que desembocasse em assumirem, eles também, a causa de suas vítimas como caminho de perdão. Talvez esse sonho seja realizado só nos últimos tempos, sendo as comunidades de vítimas como aquelas que já vivem no presente, enquanto messiânicas que são:

As práticas e os relatos dos movimentos sociais de vítimas são princípios de sabedoria humana e teológica. Graças a essas múltiplas resistências perante a lógica hegemônica, poderemos então captar, com maior clareza e força, o sussurro dos inocentes e das pessoas justas da história: aquele que não chama vingança, senão justiça com verdade, abrindo depois caminho para o perdão (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2020, p. 20).

Na prática, e no caso concreto de Brumadinho, ainda longe de um tempo de profunda restauração, as vítimas ainda resistem exigindo o mínimo que lhes são de direito, e que os perpetradores, longe de assumirem a causa de suas vítimas, continuam a infringi-las. Um exemplo singular é a questão da água. Além de terem ceifadas vidas de familiares e amigos, ter tido suas plantações e animais mortos pelo rejeito, a contaminação da água torna dia 25 de janeiro de 2019 um dia sempre presente.

Por meio de uma pesquisa realizada pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) de Minas Gerais e a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) pode-se verificar que

entre os adultos, 33,7% apresentaram níveis aumentados de arsênio total na urina e 37% de manganês no sangue. Entre os adolescentes, foram detectados níveis de metais acima dos limites de referência: 28,9% tinham arsênio total na urina acima do limite, 52,3% apresentaram mais manganês no sangue e 12,2% de chumbo no sangue acima do limite de referência (FERREIRA, 2022, p. 4).

Nem mesmo as crianças foram poupadas dessa triste realidade, quando considerado aquelas de 0 a 6anos:

em todas as 172 amostras consideradas válidas para análise foram detectadas a presença de pelo menos um dos cinco metais em avaliação (cádmio, arsênio, mercúrio, chumbo e manganês). Metade das crianças (50,6%) tinha pelo menos um metal em níveis acima do valor de referência (FERREIRA, 2022, p. 4).

Esses números técnicos nos levam a entender as manifestações de indignação e revolta durante aquela audiência pública na Assembleia Legislativa de Minas Gerais, para tratar o tema da contaminação da água com metais pesados. E nessa luta, há dificuldade, muitas vezes, até para receber o caminhão pipa que, ao levar água potável para algumas comunidades, não faz favor algum (FREI GILVANDER LUTA PELA TERRA E POR DIREITOS, 2022).

Toda essa realidade chama atenção para algo muito importante e com o qual desejamos concluir esse artigo. Existe uma realidade, muito concreta e viva, que participa da realidade das vítimas e que precisa ser considerada tanto na luta quanto em qualquer possível negociação e mesmo reconciliação: a realidade ecológica. O crime da Vale foi uma ofensa de dimensões socioambientais no sentido mais próprio da palavra. A questão ecológica, em sua percepção mais integral possível, abarca o acontecido antes, durante e até hoje. Vai desde o fato de as comunidades empobrecidas terem que se sujeitar à mineração por falta de opção econômica, passa pelo tipo de destruição que a comunidade enfrentou no fatídico dia 25 e deixa seus rastros de morte até agora. A natureza, com todos os seus entes, padece solidariamente.

E além de todo impacto socioambiental e econômico que a situação gerou, fica ainda, nessa mesma dimensão, o estigma. De um povo acolhedor e que sempre ofereceu aquilo que era e produzia, agora vive muitas vezes sob o símbolo da contaminação. Um peixe ou uma verdura oferecida por um morador local são rejeitados como se tudo estivesse contaminado. Simbolicamente essa realidade também mata.

Não é por acaso que no dia 25 de janeiro de 2023, numa dinâmica celebrativa que envolvia justiça, esperança e verdade, a comunidade de Brumadinho saiu novamente em marcha. E essa manifestação de indignação e esperança, onde o luto vai se tornando uma luta de todo dia e de todos, aconteceu na IV Romaria pela Ecologia Integral a Brumadinho (JORNAL D@S ATINGID@S, 2023).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir desse caminho que pudemos fazer, à escuta das vítimas e acompanhando o percurso que realizam enquanto comunidade, uma sabedoria que nasce do chão é evidenciada. Nem mesmo o rejeito e a injustiça são capazes de sacrificar a esperança dos sobreviventes enquanto fazem memória, contam suas histórias e exigem justiça. Compreender a realidade, principalmente em momentos dolorosos e cheios de contradição, não é tarefa fácil. Mas

compartilhando e ouvindo o que diz cada pessoa vitimada, algo nasce no meio da comunidade dando impulso para se promover transformação.

Este artigo, ao trazer relatos e reflexões sobre o caminho percorrido pelas comunidades vitimadas a cada dia, espera colaborar na promoção de empatia, comprometimento e coragem para que a lógica sacrificial não seja a palavra final no seio da sociedade. Iluminados pela sabedoria das vítimas, podemos resistir e transformar realidades de morte em uma causa de vida.

REFERÊNCIAS

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

AEDAS. Vozes do Paraopeba – 14ª edição: 25 de janeiro é todo dia. 23 jan. 2023a. Disponível em: <https://aedasmg.org/14-edicao-vozes-do-paraopeba/>. Acesso em 25 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.

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DE MINAS GERAIS. Contaminação de moradores de Brumadinho é exposta em audiência. 07 dez. 2022. Disponível em: <https://www.almg.gov.br/comunicacao/noticias/arquivos/Contaminacao-de-moradores-de-Brumadinho-e-exposta-em-audiencia/>. Acesso em: 12 set. 2023.

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

FREI GILVANDER LUTA PELA TERRA E POR DIREITOS. Crime Vale: contaminação por metais pesados de moradores de Brumadinho/MG. Audiência Pública na ALMG. 09 dez. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LhgXl0B6GWI>. Acesso em: 12 set. 2023.

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

JORNAL D@S ATINGID@S. 4 anos de impunidade de um crime continuado. 31 jan. 2023. Disponível em: <https://renser.com.br/jornal-ds-atingids/>. Acesso em: 12 set. 2023.

LEGADO DE BRUMADINHO. Carla Madeira: Memória não morrerá, artes e narrativas: o legado de brumadinho. 03 ago. 2022. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CgzGkmOsPng/>. Acesso em: 12 set. 2023.

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

PALACIO, José Agustín Monroy. Mišpat y Rib en la profecía bíblica. Vol. 2 Núm. 3 (2020): Argumenta Biblica Theologica. Disponível em: https://revistas.uniclaletiana.edu.co/index.php/Revista_Argumenta/article/view/66. Acesso em: 12 set. 2023.

PREFEITURA DE BRUMADINHO. PSF realiza roda de conversa com os moradores do Tejuco. 29 set. 2019. Disponível em: https://brumadinho.mg.gov.br/noticias_detalhes/psf-promove-roda-de-conversa-com-os-moradores-do-tejuco/29869/. Acesso em: 12 set. 2023.

REPÓRTER RECORD INVESTIGAÇÃO. Dois anos depois do crime da Vale, Córrego do Feijão tem aspecto de bairro fantasma. 05 fev. 2021 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=mc_t9XR2Jwc. Acesso em: 12 set. 2023.

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

O Idiota: um outro Cristo

Vitor Vinícius da Silva¹

Resumo: O presente texto tem como finalidade fazer uma leitura teológica da obra *O idiota*, de Dostoiévski, visto como *locus* teológico, pois reflete a figura cristológica que subjaz ao personagem príncipe Lev Nikolayevich Mishkin. A pesquisa retoma uma relação muito antiga entre a loucura e a cristologia, que vemos presente nos escritos de Paulo, em 1Cor. 1, 18-31, e na antiga tradição espiritual de algumas igrejas do Oriente, que deu origem a um fenômeno denominado como “loucos por Cristo”, que Dostoiévski, de alguma maneira, retoma na obra aqui estudada. Com isso, o interesse da leitura aqui proposta será justamente mostrar os aspectos da relação entre cristologia e a figura do idiota, que coloca em evidência o ‘louco por Cristo’ como uma proposta/modelo do ser cristão/ã para o mundo hodierno.

Palavras-chave: Dostoiévski. O idiota. Loucos por Cristo. Cristologia. Literatura.

Abstract: The purpose of this text is to provide a theological reading of Dostoevsky's *The Idiot*, seen as a theological locus, since it reflects the Christological figure that underlies the character of Prince Lev Nikolayevich Mishkin. The research picks up on a very old relationship between madness and Christology, which we see in Paul's writings in 1 Cor. 1:18-31, and in the ancient spiritual tradition of some Eastern churches, which gave rise to a phenomenon called “madmen for Christ”, which Dostoevsky, in some way, picks up on in the work studied here. The interest of the reading proposed here is precisely to show aspects of the relationship between Christology and the figure of the idiot, which highlights the ‘madman for Christ’ as a proposal/model of Christianity for today's world.

Keywords: Dostoevsky. The idiot. Crazy for Christ. Christology. Literature.

INTRODUÇÃO

Teologia e literatura são constitutivas da experiência e da reflexão cristãs, uma vez que a fé nasce da escuta da pregação (Rm 10,17), e a pregação, baseada no evento Jesus Cristo, se tornou texto, ou seja, literatura, produzida a partir de diferentes contextos e através do recurso a diversos gêneros literários, que, nos escritos sagrados do cristianismo deram origem ao Novo Testamento. Este, por sua vez, é inseparável da literatura que o precedeu no judaísmo, a bíblia hebraica, e ambos deram origem não só à exegese bíblica, mas também à teologia. E o conjunto desses textos fecundaram as culturas nas quais o cristianismo foi sendo implantado, dando origem a textos poéticos e narrativos fortemente marcados pelo imaginário presente na literatura cristã. A pesquisa aqui proposta pretende justamente analisar um desses textos, a obra *O idiota*, de Fiódor Dostoiévski, produzida no contexto da cristandade russa do final

¹ Esta pesquisa pertence ao quadro de Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia sendo orientada pelo prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori, no período de 1/10/22 a 30/9/23, inserida no projeto de pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”. O estudante recebeu bolsa do PIBIC da FAJE. E-mail: viteologia22@gmail.com

do século XIX. Nosso percurso seguirá os seguintes passos: (1) breves considerações sobre a relação entre teologia e literatura; (2) apresentação do autor, do contexto em que viveu e da obra *O idiota*; (3) análise de segundo nível da obra aqui estudada; (4) relação entre *O idiota* e o fenômeno dos “loucos por Cristo”; (5) análise da cristologia presente na obra estudada; (6) análise pessoal do percurso feito; considerações conclusivas.

1 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE TEOLOGIA E LITERATURA

A maneira como os seres humanos se situam no espaço e no tempo é por demais complexa para se determinar sempre o caminho correto ou falso. Essa complexidade é ratificada nas experiências históricas e humanas presentes em cada momento da existência. A verdade é que não há nenhum manual ou método padrão para se saber qual caminho tomar para responder às questões específicas de cada um desses momentos. A fé de quem acredita num Deus que diz que “[...] tudo é possível para aquele que crê!” (Mc 9,23), não sinaliza para uma vida com respostas a todas as perguntas, mas para um modo diferente de enfrentar os desafios da vida. Como Guimarães Rosa, é possível dizer que “[...] vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é a fazer outras perguntas” (ROSA, 1994, p. 588).

Nesse contínuo perguntar-se, cada pessoa aprende que a vida é complexa demais para ser explicada de forma lógica e, por isso, necessita de outras formas linguísticas que consigam expressar de maneira mais compreensível o sentido ou o não sentido da própria existência. Uma dessas formas, a literatura, proposta, entre outros, por João Paulo II, na Encíclica *Fides et Ratio*, é, dentre as expressões artísticas, a que dá voz ao desejo infinitude que brota no íntimo do coração humano em sua finitude (FR 24). Por isso, pode-se dizer que “[...] a literatura é caminho de transcendência” (RUIZ, 2016, p.8) que se assemelha àquilo que também a teologia busca.

A literatura pode ser um meio de expressar uma experiência indizível, que busca verbalizar, em códigos linguísticos, experiências humanas que, ao mesmo tempo, não podem ser esgotadas nessa mediação. Nesse sentido, surgiu no cenário científico teológico recente, ainda que timidamente, um novo conceito denominado de “teopoética”. Este conceito é fruto de um diálogo entre teologia e literatura e tem como justificativa o fato de que

[...] do ponto de vista dos estudos da religião, incluindo as teologias, pressupõe-se que o universo particular das tradições religiosas e das espiritualidades não se estabelece fora da linguagem, e que o fenômeno religioso pode ser mais bem compreendido quando situado no conjunto das outras manifestações culturais, incluindo as expressões do mundo da arte (CANTARELA, 2014, p. 1228)

Nesse propósito os teólogos têm como tarefa reinterpretarem os novos ares de nosso tempo com o propósito de reacender sempre a chama da verdade cristã (Cristo). Um dos expoentes desse diálogo com a literatura é Karl-Josef Kuschel, que trabalha com o conceito de

teopoética e recorda, segundo Paulo Astor Soethe, que esse diálogo “[...] não busca profissões de fé nas obras literárias, mas destaca nos grandes escritores a presença da religião, a tensa confrontação dos textos literários com as tradições religiosas” (SOETHE, 2012, p.20). A literatura pode, nesse sentido, ser vista como um meio pelo qual o ser humano se aproxima mais de seu mistério como do divino. Nesta pesquisa assumiremos as premissas dos argumentos de teólogos que se dedicaram a buscar a interface entre literatura e teologia.

A interface que buscaremos entre literatura e teologia pode proporcionar ao/à leitor/a uma nova faísca de esperança para sua existência. A experiência literária é sempre uma possível catarse, mas ratificamos que isso “[...] implica respeitar a especificidade e a autonomia da dicção artística, sem cooptá-la ou instrumentalizá-la para fins religiosos ou teológicos” (SOETHE, 2012, p. 15). Isso não significa que não se possa descobrir elementos teológicos em uma obra literária, como faremos no final desse estudo, ao buscar identificar uma cristologia na obra *O Idiota* (1868), do escritor russo Fiódor Dostoiévski (1821-1881).

2 O AUTOR, CONTEXTO E A OBRA *O IDIOTA*

O autor de *O Idiota*, *Fiodor Dostoiévski*, é considerado um dos grandes romancistas do século XIX. Ele nasceu em Moscou, em 11 de novembro de 1821. Sua família não era abastada, pois seu pai era médico militar e sua mãe zelava pelo lar. Ao longo dos anos, embora de família simples, nosso autor teve uma boa educação, com uma formação literária influenciada por autores franceses. Além disso, cursou engenharia na Academia Militar de São Petersburgo, embora tenha dedicado grande parte de sua vida não à engenharia, mas à literatura. No fim, após ter produzido muitas obras aclamadas pela crítica, que são de grande importância para a literatura mundial, morreu em 9 de fevereiro de 1881, com 60 anos de idade.

Fiodor Dostoiévski, é reconhecido como um dos maiores metafísicos do seu século. Seus escritos abordam com arguta atenção temas como fé e razão, que tratam da condição humana. Face ao problema da razão e da fé, ele procurou em seus contos, cartas e romances debruçar-se sobre esse enigma paradoxal que é a existência humana. Segundo Obolevitch, Dostoiévski, defendeu em seus escritos que a fé tem prioridade sobre a razão e que as duas são irreconciliáveis: “era sua profunda convicção que a fé tem prioridade absoluta sobre a razão: fé e prova matemática são duas coisas inconciliáveis, não há como impedir alguém que decide acreditar” (OBOLEVITCH, 2018, p. 34, tradução nossa). Em outras palavras, ele acreditava que existe uma verdade para além da ciência, pois o ser humano não pode ser visto e analisado apenas sob as leis lógicas da matemática, pois se assim fosse, ele seria privado de uma vivência de amor profundo.

A ciência que percebe o ser humano apenas num viés unidimensional não é capaz de abarcá-lo em toda sua natureza, as “[...] as pessoas se comportam de maneira imprevisível, indeterminada, incoerente, mas ainda assim real, e não ilusória ou enganosa” (OBOLEVITCH, 2018, p. 39, tradução nossa). Contudo, é claro que essa relação entre fé e razão é muito mais

nuançada do que apenas algumas simples afirmações, mas ela nos permite colocar bases para reconhecer a tese de que a literatura pode ser uma linguagem expressiva e significativa para o campo teológico.

Em um processo longo e audacioso, Dostoiévski escreveu um dos seus clássicos romances – *O idiota* – em um momento de tensão. Ele estava certamente em diálogo com o seu contexto e buscava dar respostas aos conflitos de seu tempo. Sua realidade era a da transição social, em que a sociedade buscava uma nova civilização. A Rússia do século XIX era marcada por um traço agrário e governada por imperadores. Era vista pelos olhares externos e por alguns olhares internos como atrasada. Um dos passos de ruptura desse atraso foi a abolição, sob o governo do Czar Alexandre II, em 1861, do regime da servidão, o que levou ao processo de industrialização do império.

Nesse sentido, o autor buscará prevenir, através de sua escrita, sobre os riscos trágicos dessa transição, buscando também algumas respostas. Denunciará, com seus textos, as relações políticas e o sistema econômico, apresentando seus impactos sobre a condição social do povo russo. Foi preso e condenado à morte pelo poder imperial que, porém, comutou sua pena e o enviou à Sibéria para pagar sua pena por meio do trabalho forçado. Após cumprir sua pena, continuou se dedicando à escrita, trazendo várias das situações vividas em seus romances. Dentre esses temas, se destaca o egoísmo humano, nutrido pelo dinheiro e sua relação com propriedade privada, com os efeitos que produz: a incapacidade de ter compaixão uns pelos outros.

O autor concebe a ideia do romance na Alemanha, em Baden-Baden. Em suas cartas, afirma que gosta da ideia e escreverá com inquietação: “A ideia do romance é uma ideia minha, antiga e querida, mas tão difícil que durante muito tempo não atrevi a colocá-la em prática” (DOSTOIÉVSKI, 2015, p.10). Inicialmente a obra tinha oito partes, mas com as constantes reescritas e lapidações, concluiu-se com quatro. O personagem principal acentua uma superação do egoísmo burguês a ponto de exclamar que “A beleza salvará o mundo”, sendo compreendida como uma beleza não apenas estética, mas ética, que converge em uma sociedade bela, ou seja, capaz de inverter a lógica mercadológica e mesquinha que reina no mundo dos humanos.

O idiota é visto como um grande edifício construído por Dostoiévski. Sua narrativa perpassa vários cômodos da existência humana, incita a mente a perceber a sua própria ignorância quando é colocada em face das questões mais fundamentais da vida. Qual é o ideal humano? É a partir dessa premissa que o autor nos apresenta o personagem principal de seu romance, o príncipe Míchkin, que nada mais é que o arquétipo do humano. O ideal do humano que emerge da obra é a mescla de duas grandes figuras: uma advinda da literatura espanhola ou dita “literatura cristã”, Dom Quixote, e a outra do fundamento do cristianismo, o próprio Jesus Cristo. Essas duas figuras convergem no simples epilético e humanista príncipe Míchkin, que carrega um grande amor pelo humano. Entretanto, o escritor não romantiza a perfeição do ideal humano – o grau supremo do sujeito, mas se concentra também na

dimensão humana que é aquela capaz de ter a imensa ternura, mas também grande indignação (Jesus Cristo humano). Em síntese, o príncipe é marcado pela capacidade de se sacrificar pelo bem de todos, está isento do individualismo e do egoísmo e, por isso, é denominado como o esquisito/idiota ou um louco/ mendigo que está “fora da curva” ou é visto como desviado, à medida que se distancia daquilo que é visto como a “normalidade” da sociedade.

A história é contada por um narrador onisciente e percorre o espaço temporal de aproximadamente um ano. O romance é complexificado por uma gama de personagens e inicia com a vinda do príncipe da Suíça, onde vivia em um sanatório para tratar sua doença (epilepsia), para a Rússia, isto é, São Petersburgo. Nesse trajeto, que o leva ao encontro de sua última parentela, sua prima Lizavéta Prokófievna, o jovem príncipe, de 26 anos, que era tutelado por um homem de boa vontade, conhece o funcionário público chamado de Liébediev e Rogojin, que nada mais é que o antagonista do príncipe (o anti-herói).

Nesse interim, o príncipe é caracterizado pela capacidade de adentrar a interioridade das pessoas e pode ser que seja por isso que se apaixona por Nastácia Filíppovna. Esta bela mulher, que enfrentou a morte dos seus pais e da irmã muito cedo, era marcada por conflitos e uma intensa luta pela sua própria liberdade. Sua vida é, de certa forma, semelhante à do príncipe, pois é também tutelada desde a tenra idade por um homem da alta sociedade chamado Tótski, que vendo um potencial na jovem menina, lhe oferece uma boa educação. Contudo, esse mesmo homem, de aparente bondade, utiliza da beleza da jovem e a condiciona no lugar de amante, mas já cansado dessa relação e vislumbrando se casar com outra mulher, planeja um plano para retirá-la de sua vida. Assim, Nastácia se torna uma mercadoria, sendo ofertada a um homem chamado Gânia por um bom preço. No fim, ela se encontrará com outros homens que a desejam e ocupará esse lugar de venda, mas sua personalidade é opositora a esse lugar e àqueles que fazem do dinheiro o objetivo principal da vida.

A história se desenvolve a partir da relação entre o príncipe e Nastácia, que é o pano de fundo que permeia grande parte das relações que o príncipe travará. Essa relação será permeada por grandes diálogos e questionamentos, que trazem em seus discursos muitas perguntas que envolvem tanto valores como a própria vida humana. Em cenas épicas, o príncipe descobre que ama Nastácia e não é um amor superficial que se reduz ao amor carnal/desejo, mas como ele próprio diz: “não a amo por amor, mas por compaixão” (DOSTOIÉVSKI, 2015, p.245). Com isso, sua relação amorosa trará à baila uma mulher/sujeito humana, repleta de fragilidades, conflitos e autocondenação. É o ser humano produto de uma sociedade vil e doentia, injusta e pecadora, a ponto de os humilhados/condenados assumirem a culpa de uma vida fracassada e condicionada pela própria sociedade burguesa. Em síntese, Nastácia é o arquétipo dos humilhados e excluídos que são levados à crença de que seu fracasso é produto de seu próprio esforço ou não esforço e, por isso, o príncipe acreditará que nesse mundo a “compaixão é a lei mais importante e talvez a única da existência toda da humanidade” (DOSTOIÉVSKI, 2015, p.268).

O romance se desenrolará com o surgimento de outros personagens, não de menor importância, mas de marcantes personalidades. Muitas das personalidades advêm da família Iepantchín, formada por Ivan Fiódorovitch (General); Lizavéta Prokófievna (Generala e prima do príncipe); as filhas do casal: Aleksandra, Adelaide e Aglaia, a mais jovem e mais bela. Essa família é caracterizada como da classe média e, por isso, a matriarca, Lizavéta, buscará pertencer à alta sociedade e procurará sempre se inserir nesse ambiente por meio das amizades.

Como leitor, determino dois grandes temas do romance. O primeiro é a própria vida humana. O romance é um grande edifício, composto por muitas galerias de humilhados e ofendidos. A vida é sempre colocada em oposição à morte. O autor traça uma autobiografia quando traz constantemente o relato da condenação de um criminoso à morte e demonstra sua sensibilidade com a vida humana. A vida, como valor supremo, pode ser vislumbrada quando há o horror diante das situações de morte, quando emerge o sentimento de compaixão pelos excluídos e sofredores da sociedade. Nesse sentido, podemos resgatar Nastácia que tem uma condição de humilhada e, constantemente, o autor a coloca como sintoma de uma humanidade que gera morte e traumas.

O segundo tema significativo é o dinheiro que é dado como o grande motivo da desintegração humana, do seu psiquismo. O humano será determinado pela sociedade burguesa, pelo dinheiro, sobreposto ao humano real. Em outros termos, o ser humano só é ser humano quando detém o capital. Existem personagens como Gânia, que não tinha talento algum, mas acreditava que com dinheiro conseguiria adquirir. Em contraste, haverá Nastácia, que estando em condição de humilhada e enfrentando sua própria venda, será a opositora daqueles que fazem do dinheiro o objetivo principal da vida. Ela zomba do dinheiro, demonstra que a obsessão por ele leva o humano a pisar no chão mais inferior da sua própria dignidade. No fim, é por causa dele que muitos se perdem no mundo e encontram a desgraça.

3 UMA ANÁLISE DE SEGUNDO NÍVEL

A obra *O Idiota* é considerada como a mais profundamente religiosa, segundo Guardini (1964). O personagem central, príncipe Míchkin, é um *alter* Cristo, sem falar diretamente de Cristo. O escritor, passando por uma experiência de suplício, já havia inserido alguns elementos dessa cristologia no prelúdio de *Crime e Castigo*, desenvolvendo-os nos “[...] três grandes romances universais metafísicos: *O Idiota*, *Os demônios* e *Os Irmãos Karamazov*” (BALTHASAR, 1975, p.174, tradução nossa). Nesse sentido, *O Idiota* é um intento cristão, pois aproxima o principal protagonista do Cristo. Dostoiévski se individualiza quando não se utiliza de artifícios fantasiosos para tratar da perfeição, mas parte do homem real, que vive e faz escolhas. É a partir desse extrato que retira o extra-humano. Assim, no seio da realidade pecadora nasce a perfeição, como se ela se encarnasse numa realidade pecaminosa. Em outras palavras, “[...] aqui está uma mandrágora! Um ser entre planta e muco! Um homem real! Mas um homem que revela outras características” (GUARDINI, 1964, p. 263).

A teologia cristológica pode aqui ser vislumbrada como catafática, pois identifica no personagem principal um símbolo daquele que é o fundamento cristão. Embora o príncipe seja detentor de uma história decadente ou fracassada, do ponto de vista da sociedade burguesa, é margeado de valores como a delicadeza, a coragem, a honra, a confiança e até mesmo aquele que nunca julga. O homem fracassado/idiota é determinado pelos critérios da burguesia, é com esse prisma que sua personalidade será determinada como fracassada, ao contrário do prisma do Reino de Deus. No fim, poderíamos dizer que essa conclusão advém do fato de não haver nele nada de cobiça, inveja e outros tantos sentimentos vis que o levam a ter uma abertura plena ao outro.

O autor busca em sua escrita lapidar o ser humano verdadeiramente belo e perfeito. É interessante que, nesse sentido, podemos nos aproximar da escrita joanina, que nos mostra o “Cristo Rei”, aquele que tem a consciência do seu papel. É fato que esta empreitada é um dos maiores desafios, visto que a natureza se torna cada vez mais fluída e não há algo tão fixo. Nesse sentido, o Idiota apresenta uma tensão entre o ser finito e o ser infinito que busca ser um reflexo de cristão. O príncipe seria esse ideal humano que é algo estranho à humanidade hodierna, pois sua forma de agir e ser é antagônica à da sociedade e por isso é ideal. Em outras palavras, o belo é o ideal da civilização traçado na figura do príncipe Míchkin, que se move no mundo dos pecadores. A sua qualidade cristã é demarcada pelo amor chamado de compaixão, que no fundo se distingue do amor Eros e do amor Phylia. Enfim, o comportamento vivido é desconcertante para o mundo e, por isso, será nomeado como idiota ou ridículo.

O Príncipe Michkin é acompanhado de uma doença, mas não perde a consciência de não ser um mero democrático que prega a igualdade, mas é alguém que prega para salvar a todos. A partir dessa doença, existe uma ideia de velamento no príncipe, sua doença venda o mistério cristão. Em outros termos, a doença de Míchkin tem sobretudo uma função velante: “[...] de cobrir o mistério cristão diante dos próprios olhos e de outros” (BALTHASAR, 1975, p.183, tradução nossa). Nesse sentido, poderíamos até entender que, como um convite ao desvelamento do amor absoluto, é semelhante aos convites insistentes do Cristo Jesus. Aqui, como nos testemunhos evangélicos, não se desvela o mistério, mas é sempre uma dimensão aberta convidativa aos seus circundantes.

Essa encarnação como uma manifestação do Belo colocada na obra, opõe-se a um caráter determinado pelos valores da nobreza, sobretudo o dinheiro. É o que aparece na personagem generala ao descrever o Príncipe:

Dá sem fazer contas e acede a todas as exigências. És uma santa inocência, indigna-se a generala Jephantine a quem une uma amizade estranhamente maternal! Todos te enganam, sabes que assim é e, no entanto, confias! Todo e qualquer valor no plano humano é para ele de uma importância tão superior ao dinheiro que este deixa de contar e o general, que sabe tão bem tirar proveito do que possui, consi-

dera-o um homem perdido. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 384)

O príncipe partilha o modo de viver e existir das crianças. É interessante que Dostoiévski, em suas obras, coloca sempre os “[...] homens sábios e piedosos se encontrando particularmente próximos às crianças” (GUARDINI, 1964, p. 272). Além disso, a existência extraordinária do príncipe pode estar na infinita compaixão que externa e que não se exime de proclamar a Verdade indiferente da situação. Aqui, podemos pensar nas coisas terríveis que irá enfrentar como sintomas da proclamação, semelhante a Jesus, que pagará o preço pelo mesmo valor.

Esse fato de existir à maneira das crianças leva-o a ser determinado como idiota, imbecil e incapaz. Contudo, apresenta-se como alguém que tem plena consciência disso e acredita que estando nesse extrato permanecerá fiel aos seus princípios. Com isso, dialoga com a cristologia joanina, que nos testemunha um Cristo consciente do seu papel. O Cristo de Dostoiévski é livre e silencioso, é Aquele Bem que é inalterado e imperturbável diante da criatura rebelde. A criatura grita, geme e luta contra si mesmo, enquanto Cristo permanece no silêncio, pois a sua presença silenciosa já é uma resposta.

A cristologia em Dostoiévski é pautada em um amor livre, é vista como uma conjunção entre a liberdade humana e a liberdade divina. O cumprimento da vontade apresentada pelo Filho não se dá através do autoritarismo que fere a liberdade humana, não deseja escravos e sim amigos. Como ressalta Evdokimov, ao citar o grande poema idealizado pelo personagem Ivan Karamázov, O grande Inquisidor, na obra *Os irmãos Karamázov*, “Tu quiseste o amor livre do homem, para que ele te seguisse livremente, seduzido e conquistado por ti... tendo apenas a tua imagem como luz...” (DOSTOIÉVSKI, 2012, p.353)

O pensamento de Dostoiévski apresenta uma liberdade desejada por Deus. A liberdade pressupõe a dúvida e a angústia frente à vida como outrora frente à árvore do conhecimento do bem e do mal. Para que os seres humanos fossem livres é que Cristo os libertou, para poderem escolher entre o bem e o mal,

Sem uma sólida noção da finalidade de viver o homem não aceitará viver e preferirá destruir-se a permanecer na Terra ainda que cercado só de pães. É verdade, mas vê em que deu isso: em vez de assenhorear-se da liberdade dos homens, tu a aumentaste ainda mais! Ou esqueceste que para o homem a tranquilidade e até a morte são mais caras que o livre arbítrio no conhecimento do bem e do mal? Não existe nada mais sedutor para o homem que sua liberdade de consciência, mas tampouco existe nada tão angustiante. Pois em vez de fundamentos sólidos para tranquilizar para sempre a consciência humana, tu lançaste mão de tudo o que há de mais insólito, duvidoso e indefinido, lançaste mão de tudo o que estava acima das possibilidades dos homens, e por isso agiste como que sem nenhum amor por eles – e quem fez isto: justo aquele que veio dar a própria vida

por eles! Em vez de assenhorear-se da liberdade dos homens, tu multiplicaste e sobrecarregaste com seus tormentos o reino espiritual do homem para todo o sempre. Desejaste o amor livre do homem para que ele te seguisse livremente, seduzido e cativado por ti. Em vez da firme lei antiga, doravante o próprio homem deveria resolver de coração livre o que é o bem e o que é o mal, tendo diante de si apenas a tua imagem como guia – mas será que não pensaste que ele acabaria questionando e renegando até tua imagem e tua verdade se o oprimissem com um fardo tão terrível como o livre arbítrio? Por fim exclamarão que a verdade não está em ti, pois era impossível deixá-los mais ansiosos e torturados do que o fizeste quando lhes reservaste tantas preocupações e problemas insolúveis (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 353).

Diante disso, entendemos que a elaboração desse personagem extra-humano é semelhante ao Cristo narrado por João como aquele que “[...] apontou para o cordeiro, o Sol imóvel do Amor” (EVIDOKIMOV, 1972, p.98, tradução nossa). Esse símbolo do cordeiro é visto como aquele que expia os pecados quando oferecido no templo e imolado por um israelita. Carrega como finalidade a reconciliação entre o povo e Deus e nos recorda também a libertação do terreno da escravidão. Por outro lado, acreditamos que a cristologia apresentada no livro não se reduz apenas aos escritos joaninos, mas perpassa também pela cristologia paulina presente na 1ª carta aos Coríntios. Desse modo, o discurso da loucura perpassa a narrativa em diversos momentos.

A cristologia paulina pode ser verificada nessa missiva elaborada pelo apóstolo Paulo, embora seja bom ressaltar que a cristologia paulina não tem como melhor caminho uma abordagem por cartas, uma vez que ela nasce de uma experiência pessoal de encontro. Em outras palavras, a cristologia paulina é um pressuposto para todo o “corpus paulino”. Para compreendermos um pouco melhor essa imagem de Cristo, é importante sinalizarmos que a igreja destinatária não é homogênea e muito menos centralizada, a denominada “*he kat’óikon ekklesia*” (Igreja Doméstica) é compreendida como uma igreja não centralizada. Há igrejas diferentes, compostas de “[...] crentes de origem judaica (uma minoria) e gentios (a maioria) [que] se reúnem” (PITTA, 2019, p.90). Essa configuração nos leva a entender que temos uma dificuldade em diagnosticar o estrato social desses cristãos, mas sabemos que não temos uma igreja ideal, mas em constante construção “[...] liberta de uma Igreja ideal e [nos] induz a pensá-la nas relações que a cada dia se entrelaçam pela força do estar em Cristo pela fé” (PITTA, 2019, p.86). Assim, já entendemos que a cristologia apresentada nessa carta está em pleno diálogo com as realidades conflitivas presentes nesse contexto, o discurso cristológico advém da realidade vivida e no encontro com as realidades humanas.

A dimensão da loucura encontrada no corpo epistolar, mais especificamente em 1 Cor 1, 18, está em plena sintonia com a finalidade de falar sobre “a palavra da cruz” (1,10-4,21). O objetivo de discursar sobre a pregação da cruz e a sabedoria, visa “[...] resolver as tensões

na comunidade” (PITTA, 2019, p.93). Esta é a tese da carta. A tese do Cristo crucificado tem como objetivo responder às facções que haviam se formado nessas igrejas, os partidarismos, fruto da sabedoria humana. Com isso, essa situação é colocada no exórdio da carta (1,10-17), que leva Paulo ao discurso da loucura, que nada mais é que um convite a realizar um movimento de deixar as divisões causadas pela sabedoria meramente humana para a unidade na cruz que é loucura para quem se deixa levar pela sabedoria humana.

Dentro dessa finalidade, a loucura presente em Cristo demonstra que a cruz se distancia da sabedoria humana, Deus escolheu uma lógica inversa da esperada. Assim, o Evangelho, que tem como centro a cruz de Cristo, nos permite relacionar com o paradoxo apontado na figura do Príncipe. A narrativa que prossegue na carta, 1 Cor 20-31, fala justamente da vocação dos escolhidos por Deus. Os escolhidos de Deus se condensam na imagem do “idiota” de Dostoiévski, “Deus escolheu não os sábios, os fortes, os nobres, mas o que é tolo, fraco e ignóbil para que ninguém se glorie senão na cruz de Cristo” (PITTA, 2019, p.96). Assim, o príncipe Míchkin “[...] se aproxima da personificação mais extremada do ideal cristão de amor que a humanidade em sua forma atual pode alcançar” (FRANK, 2018, p.687).

4 RELAÇÃO ENTRE A OBRA *O IDIOTA* E O FENÔMENO “LOUCOS POR CRISTO”

Ao percebemos esse movimento narrativo de traçar um personagem amplamente antagônico à sociedade, uma vez que é um príncipe sem posses, com uma doença (epilepsia), que o faz viver no limite e que carrega uma roupagem de idiota, podemos relacioná-lo com uma antiga tradição espiritual de algumas igrejas do Oriente. É na Rússia que temos a origem de um fenômeno denominado “loucos por Cristo” que, notadamente, nos oferece uma gama de personagens místicos, que legaram para a história muitas pérolas reflexivas.

A partir disso, retomamos alguns personagens adjetivados como loucos/as ao longo da tradição ortodoxa. A primeira personagem que retomamos é Salê, uma mulher que demarca justamente essa tradição à margem do cristianismo. Sua aparição, datada no século IV, acaba precedendo muitos loucos nomináveis. Essa mulher vivia numa república feminina com cerca de quatrocentas mulheres, em outras palavras, vivia em um convento egípcio que Pacômio havia estabelecido em Mêné ou Tismênai, perto de Panópolis. Em simples palavras, era alguém execrada do grupo no qual vivia à revelia das demais, comendo restos e não separando seu corpo dos detritos. Sua vida era fazer qualquer serviço e acabava sendo invisibilizada pelas demais, vivia na cozinha sendo conhecida como a “idiota” e/ou a “esponja do mosteiro”. Entretanto, um certo homem santo chamado Pitérourm, anacoreta, foi contatado por um anjo que lhe disse que se quisesse conhecer alguém mais religioso do que ele, deveria ir até ao mosteiro Tabennesiotas conhecer uma mulher. Seguindo as dicas do anjo, ele foi ao encontro de Salê que, a princípio, não lhe foi apresentada pelas demais irmãs, até que elas apresentam todas as mulheres que ali viviam chegando no final dizendo: “temos uma idiota aqui dentro, na cozinha” (CERTEAU, 2015, p.51). Enfim ocorre o encontro em que ela é reconhecida pelo homem santo como santa, mãe (Ammas) ou mãe espiritual e, posteriormente, ela desapareceu.

Um outro relato, datado já no século VI, é de Simeão de Êmese, na Síria. Segundo Certeau, “Depois das loucas do convento, vêm os loucos da cidade. Para eles, como para elas, a loucura é o modo de um isolamento na multidão” (2015, p.61). Essas figuras excêntricas aparecem para converter e desafiar a estrutura coletiva criada, dando vazão ao “não-dito”. Nesse sentido, Simeão de Êmese, conforme narrado por Evagro, em *História eclesiástica*, é um grande exemplo, é “excêntrico, descomposto, jovial e brutal, esse provocador que derruba edifícios” (CERTEAU, 2015, p.62). Assim, será a partir dessas “[...] testemunhas antigas e disseminadas, de onde sairão os grupos dos “loucos de Cristo” (yourodivj) que circulam nas praças de Moscou do século XIV ao século XVI” (CERTEAU, 2015, p.50).

Essas histórias que seguem entre loucos (môroi), idiotas (saloi) e doidinhos (exêcheumenoi), podem ser vistas como figuras que retomam o “isolamento” dos padres do deserto, mas na multidão. Poderíamos denominá-los como os novos eremitas da tradição ortodoxa, a solidão, nesse sentido, ocorre na perspectiva de que se deslocam para ocupar o lugar antagônico ou extremo da multidão. Como por exemplo, temos Salê, que desaparece e precede figuras como Marcos o louco (salos), na cidade de Alexandria (Século VI), Simeão o louco, de Êmeso, na Síria (século VI), André Salos, em Constantinopla (século IX) e todos eles se esvaziam e se colocam abaixo de qualquer linguagem. No fim, são sujeitos que se subtraem e vivem no interior de si mesmos, não externamente.

Com base nessa premissa, apontamos para essa relação entre a loucura e a cristologia, que vemos presente na obra *O Idiota* que, de certa forma, parece estar embasada nos escritos de Paulo, sobretudo em sua protocarta (1Cor 1,18-31) e na antiga tradição. Essa relação nos leva a perceber o lugar do “louco/idiota” na tradição cristã. Verificamos o papel singular desses sujeitos: seriam homens e mulheres que desmascaram a alteridade escondida no coletivo, apontam as imperfeições do edifício humano e nos indicam o seu papel crucial na multidão. Em outras palavras, o movimento de “torna-se louco para tornar-se sábio” (1Cor 3,18) pode ser relacionado à perspectiva de que os “cristãos loucos” devem ter um papel teológico de “traçar nas instituições simbólicas uma alteridade já conhecida pela multidão e que elas sempre esquecem” (CERTEAU, 2015, p.66), a saber, a de Cristo.

Essa loucura pode, conseqüentemente, ser relacionada com *O idiota* de Dostoiévski, pois ela cumpre o propósito de restabelecer aquilo que foi esquecido. Tal qual aqui é compreendido, o louco/idiota nos permite pensar que talvez o ser “idiota” seja uma consequência do discipulado frente a uma multidão que esqueceu o Cristo. A maneira de ser é antagônica com uma sociedade doentia, embasada em valores sórdidos e frágeis. Tornar-se idiota então significa ser capaz de perdoar o inimigo, de levantar o caído, de refazer o caminho e não focar nos ideais colocados pela multidão doentia e ansiosa pelo sucesso pregado. Enfim, essa relação nos recorda que esse tipo de idiotice/loucura “[...] seria um caminho proibido, se o Cristo não tivesse sido o primeiro a ser tido como louco por amor” (KOLVENBACH, 1994, p.50) e que “[...] se alguém tem o propósito de ser sábio entre nós nesta vida, que ele se torne louco para tornar-se sábio” (CERTEAU, 2015, p.51).

5 ANÁLISE CRISTOLÓGICA DA OBRA

Com base em nossa pesquisa, acreditamos que o idiota da obra de Dostoiévski é justamente o Filho de Deus do Evangelho de João e o Cristo apontado por Paulo. Com relação ao Evangelho de João, é interessante que o movimento da escrita da obra do autor russo é também verticalizado ou pendular. De fato, há uma semelhança com a cristologia descendente de João, pois o Príncipe inicia nas altas montanhas Suíças, no convívio com as crianças, desce para a realidade cósmica russa (São Petersburgo) e, no fim, retorna como louco ao sanatório nas montanhas.

Já em relação à cristologia paulina, o idiota de Dostoiévski entra em contato com os oprimidos e marginalizados, enfrenta as dificuldades emergentes e está a todo momento na contramão daquilo que é visto como o correto, sobretudo nas suas relações com os marginalizados, como o próprio Jesus (mulheres, crianças...). Além disso, é paradoxal que seu comportamento seja considerado como louco. A loucura aqui acompanha os gestos e os movimentos apontados no personagem. Por outro lado, a maneira como o príncipe age e se movimenta no mundo dos pecadores é semelhante aos sinais dados no Evangelho de João. Os sinais têm um duplo sentido, ou seja, cristológico, pois proclamam que Jesus é o Filho de Deus, e soteriológico, pois têm uma função de salvação de quem lê os sinais (Jo 20, 30-31) e, ademais, os sinais têm como finalidade suscitar a fé no sentido de vir antes, algo que o torna diferente do milagre que pressupõe a fé. No fim, os gestos e palavras dadas pelo príncipe carregam o intuito de resgatar os valores cristãos como misericórdia, compaixão, escuta e outros tantos que afirmam que a qualidade desses gestos e palavras nos aponta para a adesão ao projeto de amor anunciado pelo Cristo.

O Evangelho de João “é chamado místico, espiritual e, sobretudo, teológico, porque descreve Jesus como aquele que mostra, em suas palavras e obras, o Pai que ninguém nunca viu - 1,18; 12, 45; 14,9” (INTRODUÇÃO, 2021, p.1464). Nesse sentido, a figura do Príncipe é a narração de uma existência semelhante à de Cristo ou, em outras palavras, é a vida de Cristo contada indiretamente. Entretanto, é importante salientar que Dostoiévski não tem a pretensão de “criar um novo Cristo”, pois não pensa que Cristo poderia existir de novo.

Não se trata de qualquer dissolução de Cristo. Para o crente Dostoiévski somente Aquele que é o Deus-Homem é o único absoluto. Um, apenas uma vez, e para sempre. Nenhum homem, a menos que seja louco ou caluniador, poderá pensar em reinventar uma tal existência para si. Torna-se importante vincar bem este ponto porque, caso contrário, não só toda a linha de pensamento ficaria destruída como cairia na banalidade. Não se pretende que Mickin seja nem o Deus-Homem nem um segundo Cristo. Ele é o ser humano de nome Lev Nicolaievitch Miskine. A sua existência é totalmente humana: corpo e alma, alegria e aflição, pobreza e riqueza, encontro e destruição. Da sua existência humana, porém, depreende-se a imagem de uma ou-

tra existência que não é humana, a do Deus-Homem. (GUARDINI, 1964, p. 298)

Em nossa leitura, percebemos que o autor tem a capacidade de criar uma figura humana da qual emerge uma existência extra-humana. Ao narrar esse relato de vida emerge a existência de Cristo contada indiretamente, faz nascer da imagem humana a imagem do Deus-Homem tal como explicita a literatura Joanina. Nos atos do personagem, surge o paradoxo paulino frente a uma sociedade corrupta, como, por exemplo, frente ao seu anti-herói – Rogójin – que matou Nastácia, ameaçou e destruiu a sua vida e o príncipe não foi tomado de raiva no fim. Já imerso em seu estado doentio ou no estado em que a consciência perde as suas forças, não é tomado de raiva ou aversão. Nesse sentido, podemos sinalizar na perspectiva psicológica que quando dormimos e as forças do consciente se esvaem, desponta a verdade íntima que estava reprimida e, com isso

[...] no subconsciente do príncipe – agora que, com o desaparecimento do poder racional, todo o domínio consciente desapareceu, surgiram em força todas aquelas paixões. Recuaria com um grito de horror ante o destruidor. Lemos, no entanto, e acreditamos nas palavras porque são verdadeiras e dignas de crédito, que ele, imerso na loucura, acariciava o rosto imóvel de Rogochine e que cada vez que o assassino gritava lhe acariciava o cabelo e as faces, com mão trêmula, para acalmar e consolar. (GUARDINI, 1964, p.306)

Nessa cena, vemos não apenas um rosto e coração humano, mas o próprio Salvador que tem consciência de si. É o alter Cristo que olha a humanidade caída e pede “Pai perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem” (Lucas 23,34). A força do amor se manifesta no aniquilamento à maneira do Cristo na Cruz, aquilo que para nós é impossível como seres, que na razão humana, não cabem nesse mundo, pecados considerados irremediáveis são aos olhos do Deus-Homem, que os acolhe e perdoa, mostrando-lhes que para eles são preparado um lugar de afeto. No fim, para endossar a afirmação de uma cristologia joanina e paulina, apontamos as citações bíblicas que foram colocadas na obra *O Idiota*, que serão classificadas como aquelas de menor importância para nosso escopo e aquelas que podemos relacionar com uma imagem cristológica levando em consideração também as notas do editor com as quais concordamos.

Primeiramente, sinalizamos as citações de menor importância, pois explicitamente não trazem nada sobre cristologia, mas, segundo o editor da obra, existe uma relação com o Novo Testamento. Dado isso, as citações bíblicas indiretas e secundárias são sete:

Foi uma mulher que disse isso, quase com as mesmas palavras, e expressou esse pensamento tão profundo, tão sutil e verdadeiramente religioso, esse pensamento e, que toda a essência do Cristianismo foi expressa de uma vez, isto é, todo o conceito de Deus como nosso pai querido e da alegria de Deus com o homem como a alegria do pai

com o seu filho querido – a ideia central de Cristo. (DOSTOIÉVSKI, 2015, p.258)

Segundo o editor da obra, esta passagem está relacionada ao Evangelho de Lucas 15,7;

Nesse momento – como ele dissera certa vez a Rogójin, em Moscou, nos momentos em que então estavam juntos –, nesse momento me fica de certo modo compreensível a expressão insólita: não haverá demora. (DOSTOIÉVSKI, 2015, p.264)

Esse texto está relacionado ao Apocalipse de João 10,6;

Depois dela veio também sua irmã, de boca aberta, depois dela o colegial, o filho de Liébediev, que assegurou que ‘a estrela Absinto’ do Apocalipse, que caiu na terra sobre as fontes das águas, é, segundo a interpretação do pai, uma rede de estrada de ferro que se espalhou pela Europa. (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 346)

Trata-se de uma interpretação original de Dostoiévski sobre Apocalipse 8, 10-1;

“O sol não é a fonte da vida? O que significa ‘fonte da vida’ no Apocalipse? O senhor ouviu falar de ‘estrela Absinto’, príncipe?” (DOSTOIÉVSKI, 2015, p.417), referência ao simbolismo dos dois últimos capítulos do Apocalipse (Ap 21, 6; 22 1-17);

Então, a seu ver – exaltou-se em outro canto com Gânia, depois disso quer dizer que as estradas de ferro são malditas, que são a morte da humanidade, que são um flagelo que caiu sobre a terra para turvar as ‘fontes da vida’? (DOSTOIÉVSKI, 2015, p.418)

Esse texto faz alusão ao castigo divino no Apocalipse (Ap 11, 6-7; 9,18; 15;16 e 20);

A lei da autodestruição e a lei da autopreservação estão igualmente fundidas na humanidade! O diabo domina igualmente a humanidade até o limite dos tempos, o qual ainda desconhecemos. O senhor está rindo? O senhor não acredita no diabo? A descrença no diabo é uma ideia francesa, uma ideia leviana. O senhor sabe quem é o diabo? Sabe o nome dele? E sem saber sequer o nome dele, o senhor ri da sua forma, a exemplo de Voltaire, ri dos cascos, do rabo e dos chifres dele, que o senhor mesmo inventou; porque o espírito mau é um espírito grande e temível, e sem os chifres e cascos que o senhor inventou. Mas a questão agora não está nele... (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 420)

Referência ao Apocalipse (Ap 12);

“É pelos atos deles que conhecereis – está escrito! (DOSTOIÉVSKI, 2015, p.609), que se refere a Ez 14,23 e Mt 7,15-16.

Em relação às citações relacionadas a Cristo, acreditamos serem três, mesmo que indiretamente: “Começaram a assobiar, a bater palmas e a rir, e Marie precipitou-se a correr. Eu ia querendo falar, mas as crianças passaram a me atirar pedras” (DOSTOIÉVSKI, 2015, p.95). Segundo o editor da obra, esta passagem está relacionada às perseguições de Cristo pelos fariseus, às tentativas de apedrejá-lo porque sua palavra não ‘se enquadrava’ (Jo 8, 37; 10, 31 e 15, 18-20);

Mas esse ‘passo’ não era daqueles que se ponderam e sim daqueles que justamente não se ponderam e simplesmente se decide por ele: súbito sentiu uma terrível vontade de largar tudo ali e voltar para o lugar de onde viera, para algum lugar mais distante, para os confins, partir agora mesmo inclusive sem se despedir de ninguém. (DOSTOIÉVSKI, 2015, p.348)

Texto relacionado a Mt 26,36-46 (Jesus no Getsêmani) e Jo 8,23, que afirma que “[...] vós sois cá de baixo, eu sou lá de cima; vós sois deste mundo, eu deste mundo não sou” e, por último,

Ocultou dos sábios e dos sensatos e revelou aos recém-nascidos, isso eu já disse antes sobre ele, mas agora acrescentou que Deus salvou a própria criança, salvou do abismo, a ele e a tudo que lhe é sagrado. (DOSTOIÉVSKI, 2015, p. 661)

Trata-se de uma citação imprecisa sendo possível ser relacionada a 1Cor 1,19 e a Lc 10,21, que afirma “[...] graças te dou, ó Pai do céu e da terra, porque ocultastes estas coisas dos sábios e entendidos, e as revelastes aos pequeninos”.

Com base nessas três citações, percebemos uma cristologia subjacente que nos aponta a imagem de um Cristo perseguido em decorrência dos seus gestos e palavras (antagonismo ao *status quo*), aquele que preexiste, ou seja, a ideia de que ele não é deste mundo, que se relaciona com a teologia da preexistência abordada no Evangelho de João e ao Cristo que confunde a sabedoria humana, como evocamos no tema paulino da “loucura”, presente na carta aos Coríntios. Enfim, com base nessa análise, verificamos uma cristologia que lembra a joanina, quando o autor tem como escopo a representação de um homem belo eticamente, que advém do convívio com as crianças, das altas montanhas e que ao aterrissar se torna o ideal humano, que se relaciona com o Cristo da loucura paulina, ou seja, a vivência do amor cristão é na sua forma terrena do ridículo/idiota.

6 ANÁLISE PESSOAL DESSE PERCURSO

Tendo como empreitada apresentar a obra *O idiota*, ressalto que é impossível esgotar as possibilidades de interpretações que uma obra literária carrega. É com esta consciência que adentro num universo cuja riqueza se torna imensurável, ou seja, falar do universo religioso na pena de Dostoiévski, nada mais é que falar de “[...] todo o mundo [do] autor” (GUARDINI, 1964). São inumeráveis as pesquisas e artigos sobre o pensamento e a escrita do escritor russo. Sem a pretensão de esgotar tal literatura, consulte as obras que acredito serem essenciais para o propósito deste texto. Por outro lado, com ousadia e consciência, com base nos grandes intérpretes, terei a liberdade de interpretação, pois na literatura é autêntico e necessário que cada leitor faça sua experiência.

A cristologia que subjaz à obra escolhida nos aponta um Cristo que nos desafia, no sentido de verificar a qualidade do nosso ser cristão. De forma indireta, o príncipe é um cristão intenso. A cristologia “indireta” pode ser afirmada porque não se fala expressamente de Cristo, mas se fala sem falar ou, poderíamos dizer, em atitudes. Nesse sentido, a obra nos induz a pensar no equilíbrio cristológico que deve existir entre a ortodoxia, ou seja, o conjunto de verdades de fé e a ortopraxia, ou seja, o modo de vida. Assim, esse protótipo de ser humano, o Príncipe, nos retrata a existência humana à maneira de Cristo, suas posições nos levam a pensar que o valor humano é maior que o dinheiro, seu caráter é determinado pelos valores da nobreza. Como corajoso e consciente, ele busca a isenção de vícios como cobiça, inveja e hostilidade.

Relacionado a isso, é importante pensar o substantivo masculino utilizado pelo autor ao criar o seu personagem. O antagonismo de usar “príncipe” para alguém que não tem poses, que é epilético, o último da estirpe, que é livre das ganâncias do mundo hodierno, nos recorda o próprio Jesus, que fala de um reino à maneira antagônica do mundo. Por essas razões, traça com sua vida o ideal que contradiz o ideal pregado em nosso tempo, não se exime da loucura de ser à maneira de Cristo.

O autor russo nos coloca também uma questão pertinente, ao traçar ou levar o ideal cristão ao extremo e verificar que é incompatível com as normas morais da vida em sociedade. Essa tensão é vista diante de um mundo de pecadores, que se esquece do rosto do outro e que, talvez, para que haja essa “cidadania cristã”, será necessário ultrapassar os códigos sociais. No fim, o príncipe nos ensina a encontrar em todos os rostos a dignidade e a boa vontade, nos aponta um ser de caráter de infinita compaixão e nos aproxima do ideal cristão de amor que a humanidade é chamada a alcançar.

O Cristo narrado indiretamente nos indica as diversas imagens que podemos nutrir ao longo do nosso processo existencial. A perguntar basilar é: qual a imagem de Cristo que temos? Ou: qual imagem foi nos passada? Diante disso, ecoa um convite de avaliação das nossas imagens. Será que o Jesus Cristo que estamos seguindo é o príncipe antagônico do mundo que vive nas garras do egoísmo ou o Cristo perverso e juiz que se torna apenas verniz das nossas proclamações egóicas? No fim, podemos, à maneira de Nietzsche que proclamou

a morte de Deus pela boca do tolo (o único que pode expressar as verdades incômodas), proclamar que é preciso ser “idiota” para seguir a Cristo.

Dentro dessa ótica, que possamos pensar em qual imagem acreditamos, será que é em um Deus silencioso e acolhedor, capaz de curar as feridas dos sedentos corações humanos ou um Deus de guerra e de vingança, que não cura, mas fere. Aquele que julga e condena os “filhos”, que aponta o inferno sem misericórdia e é alimentado por uma imagem destrutiva do ser humano. Enfim, precisamos pensar que talvez nossa religião seja a de um Deus violento, que não transforma espadas em arados, mas que é o contrário de um Deus misericordioso e de uma alegria pulsante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final de uma densa e longa narrativa, percebo a genialidade de um autor que é, ao mesmo tempo, pretérito e futuro. Sua obsessão por Jesus Cristo e Dom Quixote o fizeram moldar e dar vida ao Príncipe Míchkin, o Idiota, que não corresponde a uma sociedade corrompida e injusta. O ‘ser’ idiota pode ser a única via de um novo cristianismo, seguir a Cristo é trilhar o antecaminho da sociedade hodierna, é ser inadaptado às lógicas mundanas. Em nosso tempo, somos margeados por discursos violentos, nutridos pela busca de um pseudosucesso ou uma vida feliz pautada na perfeição consumista, mas, à medida que caminhamos, percebemos que essa perfeição é o locus da queda humana. Assim, a análise literária da obra nos leva a indagar se o amor pregado pelo príncipe tem cidadania aqui em nosso mundo, pois “[...] esse amor crucifixo cristão é loucura e na sua forma terrena, ridículo” (BALTHASAR, 1975, p.183, tradução nossa).

Por outro lado, o Idiota nos leva a compreender melhor o Cristo dos Evangelhos, nos convida à reflexão de que ser discípulo/a é esvaziar-se à maneira de Cristo, tornando-se lugar de habitação do Deus trindade. Afinal, passar dias e horas ao lado do Príncipe me fizeram ter a certeza de que recuperar o legado de Cristo é tão revolucionário que beira a loucura. É o que Mc 3,21 dirá, quando apresenta a cena em que os conterrâneos de Jesus ficaram tão perplexos que saíram para agarrá-lo, pois diziam que ele estava louco.

REFERÊNCIAS

BALTHASAR, Hans Urs Von. *Nello Spazio Della Metafisica: L'epoca moderna*. Milano: Jaca Book, 1978. (Gloria una estetica teológica,5)

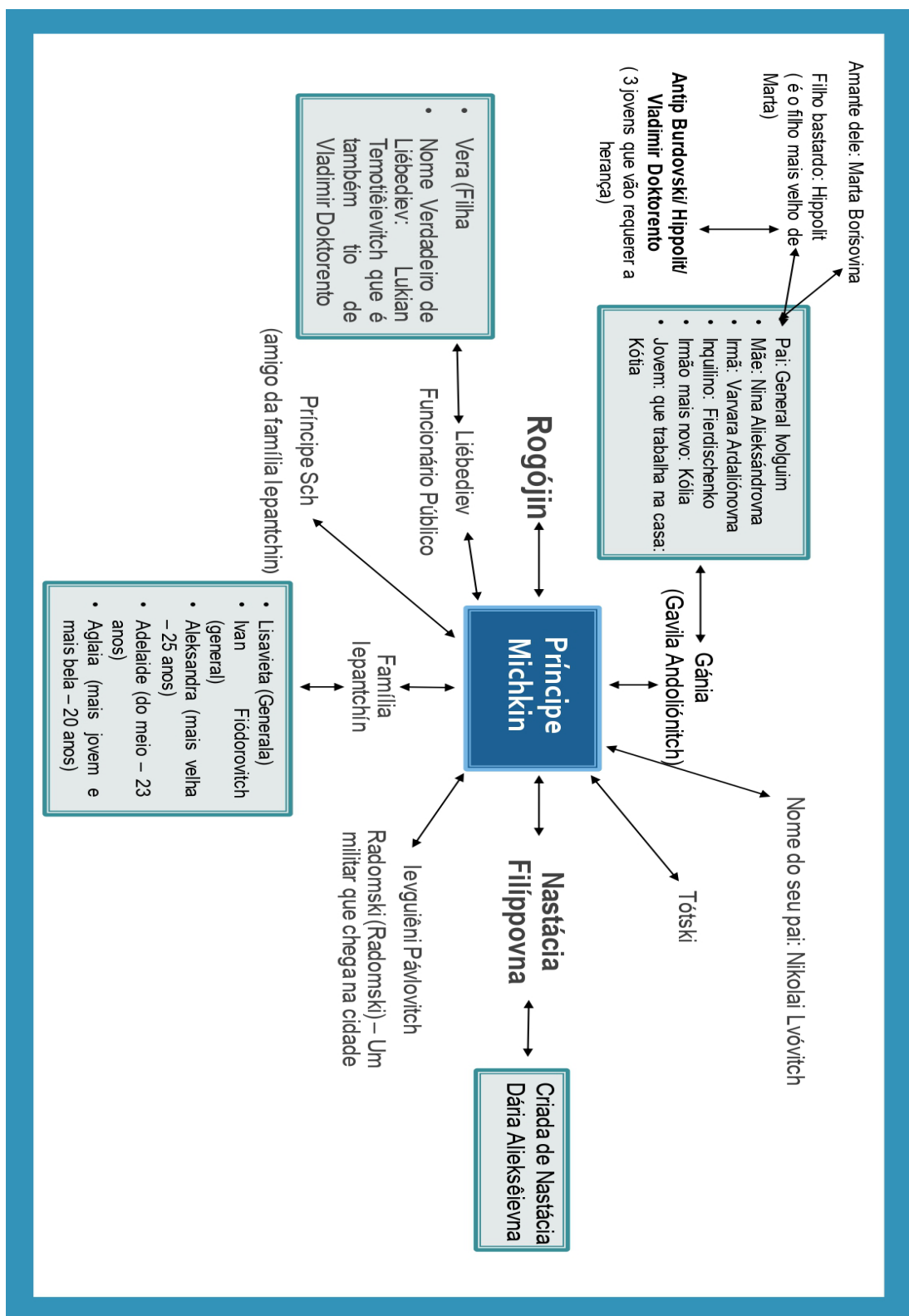
INTRODUÇÃO ao Evangelho segundo João. In: *Bíblia Sagrada*. 5 ed. Brasília: CNBB, 2021. p.1464-1466.

CANTARELA, Antonio Geraldo. A pesquisa em teopoética no Brasil: pesquisadores e produção bibliográfica. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 36, p. 1228-1251, out/dez.2014.

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística séculos XVI e XVII*. 1 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

DE MORI, Geraldo; LUCIANO, Santos; CALDAS, Carlos (org.). *A aragem do sagrado: Deus na literatura brasileira contemporânea*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2012. (Coleção Leste)
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O idiota*. 4 ed. São Paulo: Editora 34, 2015. (Coleção Leste)
- EDITORIAL. TEOLOGIA E LITERATURA. *Perspectiva Teológica*, [S.1.], v.42, n. 117, 2010.
- EVDOKIMOV, P. *Cristo nel pensiero russo*. Roma: Citta Nuova, 1972.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: um escritor em seu tempo*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- GUARDINI, Romano. *O mundo religioso de Dostoiévski*. Lisboa: Editorial Verbo, 1964.
- JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- KOLVENBACH, Peter-hans. *Loucos por Cristo*. Itaiç: Revista de Espiritualidade Inaciana, v. 5, n. 16, p. 38-51, jun. 1994.
- OBOLEVITCH, Teresa. Science and religion in Dostoevsky's thought. *Teoliterária*, v. 8, n. 16, 2018 p. 33-34.
- PITTA, Antônio. *Cartas Paulinas*. Petrópolis: Vozes, 2019. (Introdução aos Estudos Bíblicos)
- KUSCHEL, Karl-Joseph. Narrar Deus. Meu caminho como teólogo com a literatura. *Cadernos Teologia Pública*. Ano VIII. No 61, 2011.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão veredas*. São Paulo: Nova Aguilar, 1994. (Ebook). Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6029042/mod_resource/content/1/Grande%20Sert%C3%A3o.pdf Acesso em: 8 jun. 2023.
- RUIZ, Emerson Marcelo. Teologia e literatura: afinidade, consaguinidade e buscas comuns. *Teologia em Questão-TQ*, Taubaté, v.15, n. 29, p. 7-11, 2016.
- SOETHE, Paulo Astor. Introdução. In DE MORI, Geraldo; SANTOS, Luciano; CALDAS, Carlos. *Aragem do sagrado*. Deus na literatura brasileira contemporânea. São Paulo: Loyola, 2012, p. 11-23.



ANEXO: Esquema geral dos personagens da obra e suas relações com o Príncipe Michkin