



PIBIC

Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica

Destaques na Iniciação Científica

**Trabalhos
mais representativos
Concluídos em 2024**

DESTAQUES NA INICIAÇÃO CIENTÍFICA

TRABALHOS MAIS REPRESENTATIVOS CONCLUÍDOS EM 2024

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

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

D476 Destaques na Iniciação Científica: trabalhos mais representativos em 2024: PIBIC / editor, Geraldo Luiz De Mori; coeditor, Felipe Magalhães Francisco - Belo Horizonte: FAJE, 2025.
238 p.

Annales FAJE, v. 10, n. 2, 2025

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	
O Deus Queer fazendo aliança em corpos dissidentes <i>Carmine Carano</i>	9
Em busca de uma espiritualidade encarnada: a abertura da condição humana à vida divina à luz da mística do cotidiano de José Tolentino Mendonça <i>Randy Fernando Romero Morillo</i>	32
A experiência alimentar como um instrumento de construção de uma consciência mística e de aproximação com Deus <i>Ivaneudo Rodrigues Alves</i>	54
Vulnerable y perdonado(r): una contribución ético-teológica posmoderna <i>José Manuel Gómez González</i>	70
Lidiar con la inquietud: una anatomía cristiana de la pregunta por el sentido <i>Tomás Browne Urzúa</i>	90
Capitalismo em questão: a visão da Fratelli Tutti como resposta e caminho de esperança <i>Douglas Turri Toledo</i>	114
Entre o vetusto e o atual: a compaixão como elo semântico de unidade <i>Emanuel Messias Almeida</i>	139
O caminho da <i>exousia</i> no Evangelho segundo Marcos. Perspectivas para uma Igreja sinodal <i>Andrea Marelli</i>	154
O conceito de onisubjetividade em Linda Zagzebski <i>Lucas Lima da Silva</i>	184
A dor como um tipo natural <i>Lucas Lima da Silva</i>	193
Pensando a religião com Raimon Panikkar <i>Fillipe Lima</i>	204
Nietzsche: A moral dos fracos e a superação pelo além-homem <i>Lucas Santos Barbosa</i>	225
3. RECENSÃO	
ENTRALGO, P. L. La curación por la palabra en la antigüedad clásica. Revista de Occidente. Madrid, 1958 <i>Diego Emanuel Pinheiro Antunes</i>	231

APRESENTAÇÃO

Marília Murta de Almeida¹

Esta edição da Revista Annales FAJE apresenta treze artigos produzidos pelos estudantes do Programa de Iniciação Científica da Faculdade, sendo doze deles do ciclo que se encerrou em 2024 e um remanescente do ciclo 2022-2023. Os textos mostram um pouco do que foi pensado e organizado pelos estudantes ao longo de um ano de pesquisa e debates em torno de suas ideias e propostas.

Entre os trabalhos teológicos, iniciamos com o instigante texto “O Deus Queer fazendo aliança em corpos dissidentes”, de Carmine Carano. Partindo da problematização proposta pelas pessoas gays, lésbicas, transgênero e todos os dissidentes das normas sexuais e de gênero à normatização imposta por certas vertentes das igrejas cristãs, Carmine chega à proposta de que o Deus cristão é um Deus Queer, ou seja, aquele que acolhe todos os corpos, em sua diversidade inerente à liberdade com que foram criados por este mesmo Deus. A vivência da sexualidade e a expressividade dos corpos humanos é sinal da presença criativa do Deus que nos ama livres, porque nos fez livres.

Este mesmo Deus que nos cria e nos acolhe como seres livres nos toca e nos faz sentir sua presença por meio dos sentidos de nossos corpos, como mostra Randy Fernando Romero Morillo, em seu “Em busca de uma espiritualidade encarnada: a abertura da condição humana à vida divina à luz da mística do cotidiano de José Tolentino Mendonça”. A teologia de Tolentino Mendonça volta a atenção para os pequenos movimentos da vida concreta e neles encontra a presença divina a que temos acesso por meio de nossa própria vida. Segundo essa via mística, na minúcia do cotidiano reside o Deus que nos criou, nos acolhe e se comunica conosco.

Tolentino Mendonça está presente também no trabalho de Ivaneudo Rodrigues Alves, “A experiência alimentar como um instrumento de construção de uma consciência mística e de aproximação com Deus”. Partindo da apresentação do que é a teologia da alimentação, Ivaneudo reflete sobre o significado das ações de Jesus em torno da mesa e do ato de comer em companhia. A comunhão surge como algo inerente à prática alimentar que nos reúne em torno das mesas ao longo do tempo e em todos os lugares. Comer junto, alimentar a si e ao outro, se alimentar do que o outro oferece e se oferecer como alimento são facetas de toda uma gama de símbolos que permeiam as relações entre as pessoas e delas com o seu mundo. Sob a perspectiva da criação, o alimento é dom do Deus que nos criou em meio a um mundo exuberante de dádivas. O alimento recebido como dom é caminho para que cada um prossiga no caminho do dom, fazendo também de si oferta aos outros e ao mundo.

¹ Coordenadora do PIBIC FAJE e gestora acadêmica do PIBIC no Departamento de Filosofia. Psicóloga, mestra em Filosofia pela UFMG e doutora em Teologia pela FAJE. E-mail: mariliama@faje.asav.org.br

José Manuel Gómez González, no texto “Vulnerable y perdonado(r): una contribución ético-teológica pós-moderna”, desenvolve uma compreensão do perdão como experiência existencial capaz de criar as condições necessárias para a reconstrução do tecido social, quando este foi fraturado por contínuas ações violentas. A dimensão do perdão, portanto, teria alcance muito maior do que aquele das vidas individuais, teria um potencial curativo em âmbito coletivo. Entretanto, o perdão é também dom, pois só é plenamente alcançado ao ser tocado pelo Deus que crê em nossa capacidade amorosa e diante do qual somos todos semelhantes em nossa fragilidade e vulnerabilidade. José Manuel também trabalhou a partir da obra de Tolentino de Mendonça, assim como da de Carlos Mandonza Álvarez.

Ainda numa dimensão relativa à experiência da fé, mas agora com ênfase antropológica, Tomás Browne Urzúa apresenta uma bela reflexão sobre a inquietação humana a respeito do sentido da existência no texto “Lidiar con la inquietud: una anatomía cristiana de la pregunta por el sentido”. Recorrendo a diversos autores, entre eles Paul Beauchamp e Emmanuel Lévinas, Tomás parte fenomenologicamente da inquietude percebida na experiência humana diante da impossibilidade de apontar um caminho único que ofereça sentido à existência, assim como da possibilidade da ausência de sentido, questões que podem colocar em questão o horizonte oferecido pela teologia cristã. Deste modo, a pergunta sobre se um cristão deve se perguntar sobre o sentido acompanha todo o texto e termina por mostrar que a fé é caminho que confere sentido, mas não é caminho permanentemente seguro, pois a inquietude está em seu início e não desaparece em seu percurso.

O caminho da esperança cristã é também apontado por Douglas Turri Toledo em seu “Capitalismo em questão: a visão da *Fratelli Tutti* como resposta e caminho de esperança”. Após traçar um panorama geral do modo de vida estabelecido entre nós pela visão de mundo capitalista, com sua gama de valores tornados padrão em boa parte do mundo, assim como em suas consequências problemáticas para a vida em sociedade e para a vida do planeta, Douglas aponta a fraternidade, tal como esboçada pelo Papa Francisco em seus documentos, especialmente na encíclica *Fratelli Tutti*, como via de saída para a crise. Contra a competitividade, a exploração desmedida, a lógica da acumulação, o horizonte cristão oferece a saída da irmandade, do cuidado e da partilha.

Os dois últimos textos teológicos se dedicam aos estudos bíblicos. Emanuel Messias Almeida, em seu “Entre o vetusto e o atual: a compaixão como elo semântico de unidade”, apresenta uma leitura da parábola do rico e Lázaro, do Evangelho segundo Lucas, em diálogo com o livro de Amós, como o objetivo de mostrar que o Deus compassivo que vemos em Jesus é o mesmo Deus do Primeiro Testamento. A continuidade da presença amorosa do Deus que compreende e perdoa é o fio que percorre todo o conjunto dos textos bíblicos.

E Andrea Marelli, no texto “O caminho da *exousia* no Evangelho segundo Marcos. Perspectivas para uma Igreja sinodal”, faz uma extensa pesquisa exegética nos escritos de Marcos, em torno do tema da *exousia*, palavra muitas vezes traduzida como *autoridade*, mas que revela uma complexidade maior em seu significado. Andrea chama a atenção para

a relação entre a problemática da autoridade com a da sinodalidade, a partir do uso que Marcos faz da noção de autoridade ao relatar as ações de Jesus. Jesus tem autoridade e a confere aos discípulos, ou melhor, os estimula a perceber e fazer uso da autoridade que eles próprios possuem. Assim, num horizonte de relações em que todos partem da ideia de que o outro também possui autoridade para participar das tomadas de decisão ou de elaborações teóricas, a sinodalidade tem a chance de prosperar como modo de condução de instituições ou outras configurações de coletivos humanos.

Passemos agora aos trabalhos dos estudantes da filosofia.

Lucas Lima apresenta dois textos, frutos de dois anos de trabalho no PIBIC, dentro da mesma pesquisa no campo da filosofia da mente. No texto finalizado em 2023, Lucas esclarece o conceito de onisubjetividade, desenvolvido por Linda Zagzebski. Com este conceito, a autora pretende mostrar que os atributos normalmente conferidos a Deus pela filosofia, como onipotência, onisciência e onipresença, não são suficientes para mostrar o modo como Deus pode nos conhecer e nos perdoar plenamente. Propõe então a noção de onisubjetividade, a partir de uma correlação com a empatia, como capaz de explicitar a capacidade divina de penetrar a subjetividade humana.

Já no texto “A dor como um tipo natural”, Lucas apresenta a argumentação de alguns autores em torno do debate sobre se a dor seria ou não um “tipo natural”, ou seja, se a dor é um fenômeno sujeito a ser explicado de forma generalizante. Tal questão é pertinente pelas implicações teóricas dessa possibilidade; se for possível construir um conhecimento teórico geral sobre a dor, esse conhecimento tem aplicabilidade nas ações humanas em relação à dor. Vê-se que se trata de temática relevante para uma filosofia da medicina. Em seu texto, Lucas discorre sobre posições divergentes em relação à questão proposta e conclui pela resposta positiva, a dor seria, sim, um tipo natural, melhor explicada pelas teorias de tipo representacionista.

No campo da filosofia da religião, Fillipe Lima, no texto “Pensando a religião com Raimon Panikkar”, explicita o modo como o filósofo/teólogo Panikkar compreende o fenômeno das religiões. Fillipe mostra como Panikkar elabora um amplo sistema compreensivo em que as religiões surgem entrelaçadas no horizonte das questões humanas, em suas mais diversas possibilidades. A amplitude da compreensão expressa o interesse do autor em construir pontes relacionais entre as religiões, que seriam também pontes de diálogos entre os povos.

Lucas Santos encarou o desafio de compreender a problematização que Nietzsche faz da moral, em seu “Nietzsche: A moral dos fracos e a superação pelo além-homem”. A partir da explicitação da genealogia da moral, tal como elaborada por Nietzsche, Lucas mostra a tensão estabelecida pelo autor entre força e fraqueza moral e sua proposta de que somos capazes de alcançar um modo de vida que está além do humano, além do bem e do mal, e só assim realizaremos plenamente a potência criativa que portamos. O plenamente humano estaria além do que temos comumente entendido ser o humano.

Por fim, Diego Emanuel Pinheiro Antunes apresenta uma resenha do livro *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, de Pedro Laín Entralgo. Neste livro, o autor faz um amplo percurso em torno do tema da palavra curativa no contexto da antiguidade clássica. Diego trata de apresentar o livro, ressaltando a pertinência da temática para o nosso tempo atual, quando a palavra parece ter perdido sua força. Revalorizar a força curativa da palavra nos alerta para a necessidade de exercermos a escuta e a consideração atenta do que escutamos e também do que falamos.

Finalizo agradecendo 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. Agradeço aos professores orientadores e aos estudantes que, com seu empenho, têm feito do PIBIC FAJE um programa em que pesquisa, troca de conhecimento, debate e auxílio mútuo têm sido características significativas.

Agradeço também às agências de fomento à pesquisa CNPq e FAPEMIG, além da própria FAJE, que têm auxiliado financeiramente os estudantes no percurso das pesquisas.



O Deus Queer fazendo aliança em corpos dissidentes

Carmine Carano¹

RESUMO: Os corpos são templos onde Deus revela a Si mesmo. Os corpos e os relacionamentos queer revelam o rosto do Deus Queer. O termo surgiu no século XX como resultado da experiência de existências concretas e também das reivindicações de pessoas homossexuais, bissexuais, transexuais que entrelaçaram-se com os movimentos contraculturais engajados na contestação de identidades hegemônicas. Queer acarreta a pluralidade. Contemplando a criação, por analogia, é possível aproximar-se do Criador. Contemplando os corpos e os relacionamentos queer, contempla-se o rosto queer de Deus. Ele opõe-se ao ídolo heterocisnormativo que dociliza e violenta os corpos dissidentes. O Deus Queer faz aliança com toda humanidade, com os corpos queer. Na encarnação do Filho, esta aliança é plenificada.

PALAVRAS-CHAVE: Lgbt+. Teologia Contextual Queer. Ídolo. Aliança. Althaus-Reid. Ana Ester.

ABSTRACT: Bodies are sacred temples in which God manifests the Divine Self. Queer bodies and relationships reveal the face of the Queer God. The term emerged in the 20th century as a result of the experience of concrete existences and also of the demands of homosexual, bisexual and transgender people who were involved in counter-cultural movements engaged in contesting hegemonic identities. Queer implies plurality. Through the contemplation of creation, we are drawn analogically toward the Creator. Likewise, in beholding queer bodies and relationships, we behold the queer face of God. This vision challenges the hetero-cisnormative idol that seeks to tame, silence, and violate dissident bodies. The Queer God makes a covenant with all of humanity, including queer bodies. In the incarnation of the Son, this covenant is fulfilled.

KEY WORDS: Lgbt+. Queer Contextual Theology. Idol. Covenant. Althaus-Reid. Ana Ester.

INTRODUÇÃO

O Menino Jesus acha no seio de uma mulher trans o colo onde descansa. Aquele íntimo lugar, muitas vezes maldito ou inclusive abusado, torna-se, no olhar de Jesus pequenino, berço de carinho. Ele faz novas as coisas. O gemido de um rapaz, marginalizado pela orientação sexual e pelo trejeito, amado pelo namorado que perdeu o trabalho porque espalhou-se a notícia que era bicha, é a voz com a qual Deus fala ao mundo para dizer que a pluralidade é o meio santo através do qual Ele fica em companhia da humanidade. O beijo da mulher, depois de muitas questões sobre sua identidade, na outra mulher é o santuário no qual o

¹ Graduado em Filosofia e graduando em Teologia.

corpo torna-se transparência de Deus. Ele, que quis mostrar-se na vida e no corpo do Filho encarnado, aponta para Jesus de Nazaré, o Cristo, como paradigma.

A humanidade, os afetos, as relações do Filho encarnado foram espelho que refletiu o mistério de Deus. Jesus é a imagem do Pai. À luz desta experiência, que permanece como fundamento, Deus ensina que a pluralidade dos corpos, dos desejos, das relações manifesta algo d'Ele. Os relacionamentos héteros, a procriação, não esgotam a grandeza divina. Deus sai do armário admitindo que a multidão lgbtqiapn+ foi criada por Ele para derrotar a possibilidade de uma hegemonia religiosa e destacar que Seu rosto se mostra pela diversidade.

Há uma distinção epistemológica, uma tensão sadia entre teologia e Magistério, entre suas diferentes funções. Embora a Igreja seja mestra e tenha a tarefa de ensinar as verdades da fé, a reflexão teológica guarda uma saudável distância, na qual escuta as condições humanas, sobretudo aquelas que não parecem encaixar-se no que a Igreja já afirmou ao longo dos séculos. A teologia deve escutar as ciências, que desenvolveram perspectivas amplas sobre a sexualidade (CORRÊA LIMA, 2022, p.147). Cristã e cristão se, por um lado, são discípula e discípulo de Jesus na Igreja, por outro, podem experimentar tensões frente a alguns ensinamentos dela: neste espaço, em companhia da consciência, são chamados a contemplar o trabalho livre do Espírito e a discernir, distinguindo as verdades fundamentais da fé das secundárias (CORRÊA LIMA, p.162).

Não se trata de arbitrariedade, de acreditar em algo por causa de um capricho, porém é o ser confrontado pela voz da responsabilidade que coloca cristã e cristão diante de Deus, além do que a instituição já disse (CORRÊA LIMA, p.163). Teóloga e teólogo têm que apresentar as posturas do Magistério; todavia, como todas as cristãs e os cristãos em geral, endossam o dever de expressar o desacordo e as dúvidas para acompanhar a caminhada da Igreja (FORCADES, 2019, p.110-111). Escutam as vivências próprias e contemplam as manifestações de Deus no mundo, saem até chegar às periferias da Igreja e da vida para darem voz às novidades que lá estão brotando, fora do que o Magistério explicitou (DE ASSIS SERRA, 2019, p.23-28). É um serviço à Igreja que produz frutos: *Intrumentum laboris* do sínodo e *Fiducia Supplicans*.

O presente trabalho constata a autonomia sadia entre Magistério e fazer teológico como pano de fundo. Pretende refletir sobre a possibilidade de contemplar um Deus Queer. Na primeira parte, investiga-se os elementos que constituem os significados do termo queer, a história das comunidades que o interpretaram e o desenvolveram. Na segunda, aprofunda-se a analogia, a saber, a possibilidade de organizar um discurso teológico a partir da criação. Na terceira etapa, descreve-se as características do ídolo em cima do qual a heterocisnormatividade funda sua espiritualidade. Na última, é mostrado analogicamente o rosto do Deus Queer. O termo, à luz da história que herda e da relação analógica entre Criador e criatura, pode descrever algo de Deus que escolheu fazer aliança com todos os corpos.

1 BREVE HISTÓRIA DE PASSOS LGBT+

A palavra “queer” e a teologia que a endossa surgiram após uma caminhada composta de várias etapas. Serão destacados, neste tópico, as seguintes: o nascimento da consciência gay em Stonewall, a rearticulação da comunidade lgbt+ durante a epidemia de HIV-Aids, a contribuição das reflexões lésbicas e, enfim, a reivindicação da palavra queer.

A população lgbt+ celebra o orgulho no dia 28 de junho. A data faz referência ao que aconteceu nos Estados Unidos, em Stonewall, naquele dia, no ano 1969: a Revolta ou Rebelião, na qual homens gays, pessoas transexuais, *drag queens*, que frequentavam o bar chamado “Stonewall Inn”, deram um basta ao silêncio e tomaram palavras saindo pelas ruas. Este gesto testemunhou o surgimento de uma consciência política homossexual. A novidade foi acompanhada por outros movimentos políticos que pediam uma modificação da cultura hegemônica: os trabalhos feministas desde a movimentação sufragista na Inglaterra no século XX até os debates sobre os direitos sexuais das mulheres, a contracultura hippie, as lutas da comunidade negra norte-americana contra o racismo (DE CARVALHO; NORONHA DA FONSECA, 2019, p.50-51).

Bell Hooks mostrou que o feminismo pede uma tradução plural, tem que falar-se de feminismos: vários grupos de feministas e aliados/as confrontaram, segundo diferentes perspectivas, os papéis fixos de gêneros e as estruturas patriarcais americanas (HOOKS, 2018). Foi um dos elementos que preparou o surgimento das perspectivas queer. Os feminismos deram um basta à rigidez dos papéis de gênero. Negociações e mudanças tornaram-se possíveis. Podia-se pensar nas mulheres de pontos de vista diferentes da identidade hegemônica. Foi a raiz a partir da qual brotou a pluralidade do termo queer.

“O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie” (FOUCAULT, 1988, p. 43-44). Constituiu o efeito da Rebelião de Stonewall: desdobrou-se por meio do nascimento do Movimento Homossexual e da configuração de um discurso à luz da nova consciência identitária. Surgiu a Teologia Gay, através das obras de vários autores: Tom Horner, Ramey Mollenkott, Letha Scanzoni, Stuart. A experiência gay, afirmada segundo estudos que possuíam um tom sobretudo apologético, tornou-se hermenêutica para compreender a cultura e a realidade. Este movimento político e cultural foi acompanhado pela Teologia da Libertação e pelos Estudos Gay e Lésbicos. A primeira ofereceu uma perspectiva teológica liberacionista, os segundos abandonaram o paradigma essencialista, recolhendo a herança feminista (MUSSKOPF, 2019, p.118-128). Vislumbravam-se as libertações de identidades construídas e disruptivas, que não se encaixavam mais em categorias heterocisnormativas. “Novas coalizões foram formadas entre homens e mulheres, não baseadas numa identidade essencial, mas no compromisso compartilhado de resistir às representações que estavam custando as vidas daqueles/as com AIDS” (SPARGO, 1999, p.34-35).

A pandemia de HIV-Aids marcou a sociedade e impeliu a uma reorganização das comunidades e dos estudos lgbt+. Foram propagandeadas expressões como “câncer gay”, “grupos de risco” e discursos que interpretavam o fenômeno como castigo divino. A comunidade

homossexual sofreu uma estigmatização. Contudo, neste contexto de marginalização e morte dos anos 80, a resposta foi a fundação de organizações como ACT-UP e Queer Nation. A partir da década de 90, então, pelas motivações apresentadas acima, pode-se legitimamente usar a expressão lgbt+ ou, melhor, gblt, formulação que atravessou vários desenvolvimentos: a rearticulação de grupos minoritários foi cultural e política; novas alianças surgiram (MUSSKOPF, p.131-32).

“Muitas pessoas ignoram essas raízes profundas na teologia feminista, imaginando que a teologia queer surgiu de maneira espontânea” (HUNT, 2019, p.92). A teóloga refere-se sobretudo à teologia nos Estados Unidos. No ano 1890, Cady Stanton e Jocelyn Cage apontaram para a religião patriarcal como uma das fontes principais de opressão das mulheres, revelando uma característica importante que pertencerá tanto à teologia feminista quanto à queer, isto é, a natureza política da teologia. Ressaltaram que todas as teologias são ligadas a um contexto. Pensadoras lésbicas como Mary Daly, Sally Miller Gearhart, Jean Audrey Powers, Letty Russel, ao assumirem a homossexualidade delas e ao elaborarem um estudo articulado, prepararam o terreno onde a teologia queer brotou.

O léxico criativo de Mary Dale, que escrevia ‘Lésbica’ sempre com L maiúsculo e pensou em maneiras novas de ser. A consciência lésbica política de Miller Gearhart, segundo a qual ser lésbica inclui uma camada política pública. A convicção de que o corpo é a fonte da teologia, endossada por Powers. Foram contribuições para propor a desconstrução do que as vozes heterocisnormativas contavam sobre a cultura e a espiritualidade para oferecer uma subversão queer (HUNT, 2019, p. 93-107).

“O desenvolvimento de teologias queer emergiram de uma combinação do trabalho feminista/mulherista e das teologias gays que, em suas primeiras manifestações, eram predominantemente masculinas”, escreve Hunt. A caminhada das reflexões lésbicas, feministas, gays entrelaçaram-se atravessando crises e achando possibilidades. Hunt faz referências à contribuição fundamental de Virginia Ramey Mollenkott que estudou, segundo uma interligação do trabalho feminista e das perspectivas queer, exegese bíblica e questões trans.

O ponto de vista dela, partindo de relações com pessoas que se autodenominavam transexuais, intersexo, crossdresser, travestis, destacou a desestabilização das categorias de gênero (E. HUNT, 2019, p.109). Conforme Judith Butler, mais do que compreender quantas categorias existem para definir os gêneros, o trabalho queer, fundamentando-se numa ausência de definições fechadas, visa a um horizonte de vida cada vez mais amplo e acessível para todas as pessoas além dos conceitos (BUTLER, 2014).

Ao ativismo, à reestruturação de grupos que iam compor a população lgbt+, ao trabalho de feministas e lésbicas, correspondeu uma resposta teórica de três autoras, de Lauretis, Sedwick e Butler, as primeiras que endossavam o termo queer para (des)organizar em discursos teóricos o que estava acontecendo na dimensão política e social, a saber, uma dinâmica de subversão das categorias binárias. Ao lado desta apareceu a interseccionalidade, as interconexões entre discurso sobre a identidade sexual e reflexões sobre raça e classe.

Transformam sexo, gênero e sexualidade em trabalhos acadêmicos, ao destacar a interligação daqueles com a raça e ao esclarecer as relações de poder por meio das quais os corpos e os desejos são narrados em determinados contextos - nunca a teoria queer dá-se fora do contexto social, cultural e afetivo de quem a elabora. Ademais, a teoria queer inclui uma participação política ativa (MUSSKOPE, 2019, p.13-17). As três pensadoras são como mares nos quais muitos rios - feministas, lésbicos, gays, trans, drag queens - desembocaram. Recolheram as histórias queer para desconstruir, atrapalhar o discurso hegemônico identitário naturalizado.

Os estudos queer questionam a ideia de normalidade e propõem uma epistemologia da multiplicidade, indo além da lógica binária macho-fêmea e da consequencialidade sexual, segundo a qual o nascimento define o sexo biológico, do qual podem-se deduzir o gênero, a orientação e as balizes da sexualidade do sujeito. A identidade sexual e as possibilidades de projeto são resultados da dedução. Mas o nascimento torna-se um ponto de partida que, por um lado, é marcado por um corpo e por um contexto dados e não escolhidos; por outro, compreende a hermenêutica imprevisível e a construção.

Conforme Ester, “Não existe uma forma mais verdadeira de ser mulher ou homem, mas configurações de práticas que se efetivam mediante interpretações negociadas com as idealizações do masculino e do feminino” (ESTER, 2021, p.145-148). Das teorias queer surgiram as teologias entre os anos 1990 e 2000 para questionar o pressuposto de que apenas o corpo e os amores héteros e cisgêneros são lugares onde age a graça de Deus: os corpos dos e das dissidentes sexuais tornam-se sujeitos teológicos que desejam contar a benção, a revelação de Deus (CORNWALL, 2019, p.19-21).

Ana Ester, em diálogo com André Musskopf, detectou três etapas que levam ao nascimento das teologias queer. A primeira é a Teologia Homossexual, no período no qual surgiu, como apresentado acima, o sujeito político homossexual. A segunda é a Teologia Gay e Lésbica a partir dos anos 70, seguida pela terceira, a saber, a Teologia Queer (ESTER, 2021, p.145-154). Esta assume o pressuposto conforme o qual a religião, ao propor símbolos, normas, representações, reproduz modelos de masculino e feminino, endossando o binarismo (COELHO, 2012). Ela brota no berço composto pelos Estudos Queer, pela Teologia da Libertação, da qual toma o método “ver, julgar, agir”, pela militância lgbt+ e pela Teologia Feminista. Visa a espelhar a voz dos corpos e dos desejos de dissidentes sexuais que queimam o armário da heterocisnormatividade, propondo um paradigma de indeterminação.

Não propõe uma assimilação a um discurso teológico pré-estabelecido, porém a descontinuidade no seio mesmo da teologia. Nesta altura, a teologia queer distingue-se da inclusiva. De fato, a teologia chamada “inclusiva” aponta para desmascarar os “textos de terror”, quer dizer, as páginas da Bíblia adotadas para condenar pessoas lgbt+. Procura textos bíblicos que contenham relacionamentos homoafetivos. Justifica, à luz das ferramentas exegéticas, a homossexualidade. Aponta para incluir pessoas excluídas do contexto cristão católico e evangélico.

Seu enfoque é dado por pessoas gays e lésbicas, às vezes suas perspectivas incluem também transgêneros. Pela opção preferencial para os primeiros dois, passou a ser conhecida como teologia gay. O eixo que a estrutura é a experiência do amor incondicional de Deus, que já acolheu todos os seres humanos. A teologia inclusiva, então, afirma que não há, na Bíblia, condenação de gays e lésbicas. Contudo, guarda o paradigma heteronormativo, ou melhor, é a partir da relação hétero que são incluídos os corpos gay e lésbicos. Evidentemente, as teologias inclusiva e queer contêm elementos comuns. Porém, a segunda afasta-se da primeira quando esta corre o perigo de elaborar um discurso teológico que pressupõe ainda o binarismo de gênero ou busca uma aceitação da homossexualidade sem questionar a heterossexualidade como paradigma naturalizado (ESTER, 2021, p.154-160).

O presente tópico descreve brevemente as etapas da contemporaneidade ocidental que levaram ao surgimento do termo “queer”. Prestou-se bastante atenção sobretudo à história dos Estados Unidos, onde nasceram movimentos culturais e políticos que foram o berço do queer. No tópico seguinte, à luz da história, considera-se como compreender o termo nos dias de hoje.

2 O QUE É QUEER?

Queer é tensão para uma democracia sexual na qual todas as identidades e todos os corpos possuam cidadania - o corpo é realidade descontínua física e relação, é carne e jeito de estar no mundo, é matéria e maneira de amar, é presença e percepção. Trata-se da ruptura do pensamento e do dispositivo *straight* que normaliza os corpos ao distribuir as funções, ao fixar as possibilidades de existência e de amor. É a ruptura da normalidade como paradigma absoluto.

Queer é a reivindicação do gênero por parte da multidão de minorias que foram invisibilizadas pela sexopolítica heterocisnormativa e pelo assimilacionismo gay e lésbico (PRECIADO, 2011, p.11-14; GARCÍA, 2021). A voz de Sylvia Rivera testemunhava, através da colocação que fez na parada gay em Nova York em 1973, a falta de sensibilidade interseccional nas ações políticas dos dissidentes sexuais nas décadas passadas, sendo estes sobretudo brancos, de classe média, homossexuais. Convidou a gritar “GAY POWER”, gritou em nome dos queer presos, estuprados, marginalizados e empurrados para fora do abrigo homossexual privilegiado.

Queer, ela ensina, inclui etnia, raça, gênero, posição social. Não deixa espaço a nenhuma identidade hegemônica, hétero, homossexual ou feminista. Queer, então, aponta para a desidentificação, negação da ontologização identitária: o termo, que visava xingar os corpos abjetos, transforma-se em projeto político de resistência. *Bicha*, *sapatão*, *viado* são alguns dos nomes da resistência que se reapropria dos discursos sexuais reféns de ciências e disciplinas, entre as quais a medicina. Os sujeitos pervertidos, que foram destinados a ficarem calados, tomam a palavra para contar suas histórias. Desejam permitir a circulação dos corpos

esquecidos, almejam afirmar a multiplicidade dos corpos e das identidades (PRECIADO, 2011, p.16-17).

Queer é uma guerrilha linguística que reúne muitas lutas, vozes, personagens, histórias. É torção para desestabilizar, é torção profética para devolver vida a quem foi tirada física e simbolicamente. O termo é plural, nele encontram-se entre lugares que são ressignificados todas as vezes em que a palavra é colocada em um contexto diferente. Carrega uma tradição de quatro séculos ao longo dos quais endossou os sentidos de estranho, excêntrico, vulgar.

Segundo Valencia, a palavra vem dos países germânico e significa “girar, torcer”. Nos estudos de Preciado, o termo apareceu na língua inglesa no século XVIII para definir quem não se encaixa nas representações identitárias. Todavia, tornou-se conhecido através da condenação que atingiu o escritor Oscar Wilde pelo marquês John Douglas. Foi uma injúria usada contra os dissidentes sexuais até as décadas de 70 e 80, quando começaram a desconstrução e a reivindicação. Os corpos *travestis*, *bichas*, *pretos*, *viados*, bissexuais, trans, drags, não-binários se insurgiram para despedir-se da normalidade. Queer passou a assumir uma verdade transhistórica, a saber, um conjunto de sentidos, corpo, personagens que são renovados na medida em que a palavra se encarna nos vários lugares (GARCÍA, 2021).

Queer, ademais, aponta para a originalidade de cada pessoa. Se, por um lado, as categorias de gênero, orientação sexual, raça, condição social, descrevem os seres humanos contextualmente, por outro lado, elas não esgotam a imprevisibilidade nem o mistério da pessoa. Queer, então, passa a significar inesgotabilidade e espaço aberto para construir. Não tem identidades fixas como fichas a serem preenchidas, mas sim a liberdade de ser co-criador, assumir a criação como obra dinâmica e inconclusa a ser desenvolvida através dos corpos, das identidades, das relações de pessoas que saem do armário para criar juntas com Deus.

Se a criação é a pergunta que Deus põe para o ser humano, a identidade pessoal e relacional deste é a resposta a ser continuamente buscada. Queer, enfim, é co-criação. (FORCADES, 2019, p.54-56;71-74).

Partindo de um diferente ponto de vista, Rita Von Hunty pergunta quem pode contar a própria história, isto é, quem pode construir a própria identidade. Insiste no poder destruidor do Hays Code e da indústria hollywoodiana até a década dos 90 que descreviam as pessoas queer como vilãs, doentes, perigosas, criminosas no cinema. A heterocisnormatividade rotulou as vidas de pessoas lgbt+. Quando, nos últimos anos do século passado, o tom das narrativas mudou, ainda uma vez a heterocisnormatividade apresentou os lgbt+ como os coitadinhos, seres humanos sofredores dos quais compadecer-se. Queer, diante desta herança, assume a voz do desafio e da ruptura: as pessoas lgbt+ têm a tarefa de interromper estas narrativas para contar a dignidade das vidas delas (VON HUNTY, 2023).

Este tópico apresentou como, neste trabalho, pretende-se interpretar o termo “queer”, considerando a contribuição de autores e autoras. No seguinte, investiga-se a analogia, isto é,

o conhecimento do Criador a partir das criaturas. Afirmar a possibilidade de conhecer algo de Deus a partir dos corpos queer.

3 OS RASTROS DA ANALOGIA: AO CRIADOR PELAS CRIATURAS

O Concílio Vaticano II, por meio da constituição dogmática *Dei Verbum*, afirma:

Deus, criando e conservando todas as coisas pelo Verbo (cfr. Jo 1,3), oferece aos homens um testemunho perene de Si mesmo na criação (cfr. Rom. 1, 1-20) e, além disso, decidindo abrir o caminho da salvação sobrenatural, manifestou-se a Si mesmo, desde o princípio, aos nossos primeiros pais. Depois da sua queda, com a promessa de redenção, deu-lhes a esperança da salvação (cfr. Gên. 3,15), e cuidou continuamente do gênero humano, para dar a vida eterna a todos aqueles que, perseverando na prática das boas obras, procuram a salvação (cfr. Rom. 2,6-7). No devido tempo chamou Abraão, para fazer dele pai dum grande povo (cfr. Gén 12,2), povo que, depois dos patriarcas, ele instruiu, por meio de Moisés e dos profetas, para que o reconhecessem como único Deus vivo e verdadeiro, pai providente e juiz justo, e para que esperassem o Salvador prometido; assim preparou Deus através dos tempos o caminho ao Evangelho.

Deus, desde a eternidade, quis realizar o único plano salvífico que chegou ao ápice no evento Cristo. Neste panorama soteriológico, a criação aparece como testemunho e manifestação do Criador; a partir dela pode-se chegar ao Autor. O conhecimento do Criador por meio das criaturas é afirmado na Escritura: “São fúteis todos aqueles, homens por natureza, nos quais se instalou o desconhecimento de Deus: a partir dos bens visíveis, não foram capazes de conhecer Aquele que é como também não reconheceram o Artífice, mesmo considerando suas obras” (Sb 13,1); “Os céus narram a glória de Deus, o firmamento proclama a obra de suas mãos” (Sl 19,2); “Pois o que se pode conhecer de Deus é para eles manifesto: Deus lho manifestou. Com efeito, desde a criação do mundo, as suas perfeições invisíveis, eterno poder e divindade, são visíveis em suas obras, para a inteligência” (Rm 1,19b-20a).

Neste trabalho não é possível analisar detalhadamente todos os textos. O que se quer destacar é que apontam para um conhecimento analógico de Deus. Analogia, do grego, significa “palavra que vai para cima”. O termo pertenceu às reflexões teológicas de Tomás de Aquino, Caetano e Suárez. Tornou-se famoso pela obra do jesuíta Przywara. A Idade Média, em particular, afirmou a existência de dois livros onde encontra-se a presença de Deus, a criação e a Escritura (LADARIA, 2005 p.393-396;402).

A analogia inclui a comparação entre termos que, por um lado, são marcados pela semelhança, por outro lado, são caracterizados pela dessemelhança entre eles. Coincide, então, com uma comparação e aparece como o equilíbrio linguístico diante de dois extremos, a

univocidade e a equivocidade. A primeira refere o termo apenas a uma realidade, enquanto a segunda dá-se quando o vocábulo se refere a objetos diferentes.

Segundo a perspectiva clássica, distinguem-se duas compreensões da analogia, a de atribuição e a de proporcionalidade. A analogia de atribuição estrutura-se ao redor de três termos: dois sujeitos predicam-se do mesmo atributo em aplicações diferentes. “Tudo o que se diz de Deus e das criaturas diz-se enquanto há uma certa ordenação da criatura a Deus, como a seu princípio e causa, na qual preexistem de maneira excelente todas as perfeições das coisas” (TOMÁS DE AQUINO, STh I 13,5). Todavia, como Tomás de Aquino reparou, esta primeira forma de analogia parece inadequada para descrever a relação entre Deus e a criatura porque, em primeiro lugar, não se pode estabelecer uma proporção entre o Infinito e o finito. Não se pode, em segundo lugar, encontrar um terceiro termo que realize a “*reductio ad unum*” dos dois.

A segunda forma de analogia compreende quatro termos: A está para B como C está para D. Aponta para uma semelhança das relações. As criaturas recebem continuamente o ser de Deus, Ele é o princípio e a causa das primeiras. O ser, ao mesmo tempo, segundo a analogia de proporcionalidade, não se torna o termo comum ao qual reduzem-se Deus e as criaturas. Santo Tomás entende o ser como ação, ato, dinamismo. O ser do Criador, então, e o ser da criatura são duas formas de ato em relação respectivamente a uma essência infinita e a uma finita. O ser da criatura é o dinamismo de existência exercido segundo a essência finita da criatura, que recebe o ser do Criador; assim como o ser de Deus é o ato de existir conforme a essência infinita.

A analogia de proporcionalidade, longe de esgotar o mistério de Deus, revela-se um processo que remete a criatura ao Criador sem negar a transcendência d’Ele. “Entre o Criador e a criatura não se pode notar uma semelhança, sem que deva ser sinalizada uma dessemelhança maior entre elas”, afirma o Concílio de Latrão. Os três passos clássicos da analogia são os seguintes: a afirmação, a negação, a eminência (LADARIA, 2005, p.402-407). Segue um exemplo. Cleiton é queer e Deus é queer como Cleiton. Cleiton é queer e Deus não é queer assim como Cleiton. Cleiton é queer e Deus é eminentemente queer, a saber, a perfeição queer de Deus não pode ser esgotada pela descrição humana.

A criação, todavia, é o começo da manifestação de Deus que chega ao clímax em Cristo. “Ninguém jamais viu a Deus; Deus Filho único, que está no seio do Pai, no-lo revelou” (Jo 1,18). A criação é a primeira manifestação e a primeira oportunidade para ir das obras ao Autor. Este processo de manifestação do Deus que quer comunicar a Si mesmo chega ao topo no Filho encarnado. O conhecimento analógico, por isso, deve ser iluminado pela revelação acontecida em Jesus Cristo. O Filho encarnado é o exegeta que desdobra, sem esgotá-lo, o mistério do Pai.

Jüngel insistiu na analogia como um processo que deve ser compreendido à luz da encarnação e do amor. Propõe de considerar o Evangelho como a analogia na qual revela-se o Deus que vem à linguagem humana e, permanecendo transcendente, deixa conhecer a Si

mesmo por meio das evidências da criação. Embora mantendo a radical diferença entre Deus e o ser humano, afirmou que ela se dá em uma semelhança cada vez maior. Por meio de Jesus Cristo, Deus vem à palavra humana. Jesus torna-se a comparação, a parábola a partir da qual é possível dizer Deus. Ele, através da encarnação do Filho, irrompe no mundo e inaugura uma relação com o mundo que torna o evangelho correspondência, isto é, o evento Cristo possibilita falar de Deus em relação ao mundo de maneira inédita.

Jüngel descreveu Jesus como a parábola e retomou, para explicar isto, a linguagem dos textos bíblicos que apresentam o gênero literário das parábolas. Elas são desenvolvidas por meio do “como”, não apontam para uma explanação, porém sim para o engajamento do ouvinte: propõem uma relação que provoca quem escuta. A parábola, então, é uma estrutura analógica que reflete Deus como Tu que se aproxima do ser humano e chama-o, guardando sua inesgotabilidade (LADARIA, 2005, p.414-417).

O amor, na perspectiva analógica de Jüngel, não é apenas a causa que move a ação divina desde a criação até a encarnação. É a maneira de aproximar-se de Deus revelado no Filho que permite-nos falar d’Ele. Em Cristo, Deus chama o ser humano para a relação com Ele. O sim que Deus diz a Jesus desde o nascimento até a morte e ressurreição é o sacramento que contém o sim de Deus ao ser humano. A vida de Deus, no Filho, transforma-se na destinação de toda pessoa. Esta ação salvífica é o fundamento que faz possível que o ser humano fale de Deus (LADARIA, 2005, p.414-417).

O amor, enfim, é causa da ação salvífica divina e, contemporaneamente, é o jeito de Deus relacionar-se com os seres humanos. Trata-se do processo que coincide com o movimento da autocomunicação. Contemplando deste ponto de vista analógico, pretende-se explorar, sem apagar a dessemelhança que a Tradição da Igreja guarda, a possibilidade de descrever a vinda e a presença de Deus nos corpos e nas vidas queer.

A introdução e os primeiros três tópicos foram a base sobre a qual é construída a segunda parte do trabalho. Foi investigada a distância sadia entre o Magistério e o fazer teológico. Foram esclarecidas as etapas da formação do termo “queer” na contemporaneidade. Foram sublinhados os significados que o vocábulo assume neste texto. Passou-se à análise da analogia, conhecimento do Criador por meio das criaturas e por meio de Cristo. No tópico seguinte, denuncia-se a espiritualidade heterocisnormativa, que produz um deus-ídolo-bezerro e dez contra-mandamentos. O deus adorado é um dispositivo que silencia e apaga corpos dissidentes.

4 O DEUS-BEZERRO-ÍDOLO

O povo viu que Moisés tardava em descer da montanha. O povo reuniu-se em torno de Aarão e disse-lhe: “Levanta-te! Faze-nos deuses que andem à nossa frente, porque não sabemos o que aconteceu a esse Moisés, o homem que nos fez subir da terra do Egito”. Aarão lhes disse: “Despojai-vos dos brincos de ouro que estão nas orelhas de

vossas mulheres, dos vossos filhos e das vossas filhas, e trouxei-mos”. Todo o povo tirou os brincos de ouro que tinham nas orelhas, e os levou a Aarão. Tomando o ouro das mãos deles, trabalhou-o com o buril para com ele fazer uma estátua de bezerro. Então disseram: “Estes são os teus deuses, aqueles que te fizeram subir da terra do Egito!”. Vendo isso, Aarão construiu um altar diante da estátua. Em seguida, Aarão proclamou: “Amanhã, festa para o Senhor!” No dia seguinte, desde o levantar, ofereceram holocaustos e apresentaram sacrifícios de paz. O povo sentou-se para comer e beber e levantou-se para se divertir (Ex 32,1-6).

O bezerro, expressão irônica que se refere ao novilho, símbolo da divindade no Oriente Antigo, subtrai o povo da ansiedade da espera. Moisés, guia escolhido por Deus depois de um longo tirocínio, enfrentara o coração endurecido do Faraó. Anunciara as pragas e contemplara o Egito, país da escravidão, desmoronando até a morte dos primogênitos. O povo, junto com ele, observara enquanto seus gritos atingiam as entranhas de Deus. Foi libertado. Atravessara o Mar Vermelho: foi a entrada na vida nova para os hebreus e cemitério para os egípcios.

Porém, mesmo tendo experimentado nos corpos torturados a libertação, o povo voltou para o Egito. Não se tratou de um retorno geográfico. É, ao invés, um retorno simbólico. Moisés e Deus estavam demorando demais. Teria podido aguentar a espera. Teria podido enviar alguém à busca do guia. Nada disso: voltou ao Egito, voltou à imagem fixa de um deus conhecido, ao qual pudesse oferecer holocaustos e que garantisse sua presença eterna. É um deus imóvel, mas pelo menos é próximo e presente. Fica ao alcance de todo mundo quando a ansiedade de viver livre bate à porta.

O bezerro limita o espaço sagrado, enrijece-o, impõe claríssimas balizas. Todo o povo sabe onde mora. Não habita no topo da montanha nem requer que o guia esteja ausente para acompanhar o povo para a liberdade, onde todo mundo poderia ser quem é. Diante do bezerro, falta o espaço aberto da construção para junto com deus. Não há o movimento da relação na qual o povo e deus constroem colaborando. Deus é mudo, o ser humano adora um deus que não se move e não fala. O povo esqueceu a caminhada com o Deus vivo.

“Esqueceram a Deus, seu salvador,/ que fizera grandes coisas no Egito,/ milagres na terra de Ham,/ perto do mar dos Juncos” (Sl 106,21-22). Escolheram o ídolo. “Têm boca, não falam;/ têm olhos, não vêem;/ têm ouvidos, não ouvem;/ têm nariz, não cheiram;/ mãos, não apalpam;/ pés, não andam” (Sl 115,5-7).

“A idolatria imobiliza os corpos e dociliza os sonhos” (ESTER, 2023, p.35). A incapacidade do bezerro-ídolo de se movimentar, a mudez são um espelho que reflete a mudez, a imobilidade dos corpos e das vidas de quem ofereceu holocaustos para ele. “Um Deus-ídolo é aquele que não se move, que não muda” (ESTER, 2023, p.35). Um adorador deste deus também não se move, não muda. Os corpos, as vidas não se movem, não mudam. Buscam

a imagem fixa de deus, buscam um deus imóvel. Buscam a segurança de um deus que não atrapalhe abrindo brechas inovadoras.

O bezerro-ídolo é o deus heterocisnormativo. Imobiliza o corpo desde o nascimento. Imobiliza o gênero ao prescrever regras claras às quais se tem que obedecer para ser humano, para ter a permissão de pertencer à sociedade. O bezerro não fala, mas quem o adora escreveu as tábuas da lei em lugar dele. Trata-se de normas deterministas: quem tem pau é macho, quem tem buceta é fêmea. É a primeira regra, é o primeiro contra-mandamento.

A segunda, intimamente interligada com a primeira, é: não terá outra interpretação do corpo. Trata-se da explicitação do que já é contido na norma anterior, a saber, o corpo, interpretado segundo o ponto de vista determinista e essencialista, é verdade eterna, divina, a não ser confrontada. Este é o segundo contra-mandamento.

A terceira regra tem a ver com o desejo: sua orientação deve ser hétero. Se você for mulher fêmea cisgênera, será atraída por homens machos cisgêneros. Se você for homem macho cisgênero, será atraído por mulheres fêmeas cisgêneras. A norma estabelece, ou melhor, antes de chegar na pessoa concreta, pré-estabelece a direção do desejo. É o terceiro contra-mandamento. A quarta norma é a consequencialidade sexual: corpo, gênero, desejo estão interligados por meio de uma relação consequencial. Se nascer com pau, é macho; se for macho, é hétero. A identidade é deduzida. É o quarto contra-mandamento.

A quinta norma é o binarismo ético e sexual: não tem mais gêneros além do macho e da fêmea cis, é o texto de Gênesis que o garante. O binarismo, por um lado, define a condição antropológica e sexual dos seres humanos; por outro lado, reflete um sistema moral. Quem adere aos contra-mandamentos trilha pela via do bem, quem transgride é condenado/a. Esta regra, colocada na metade da caminhada dos contra-mandamentos, é a pedra angular que, apoiando-se na hermenêutica bíblica heterocisnormativa, perpassa todas as outras normas. Justifica a possibilidade de traduzir as normas para ações políticas e pastorais. É a chave de ouro dos contra-mandamentos.

A sexta norma tem a ver com o projeto: o matrimônio é o único projeto possível. Macho homem e fêmea mulher, obviamente cisgêneros, se casarão na igreja, com a benção do deus-bezerro-ídolo. É proibida qualquer alternativa: não se pode conviver nem transar antes do casamento. É o sexto contra-mandamento.

O sétimo desdobra-se a partir deste: a procriação é o único sentido da sexualidade. Filhos e filhas são os únicos objetivos da atividade sexual. Os órgãos são organizados e distribuídos segundo o modelo capitalista, a saber, em função da produção (PRECIADO, 2011). Nesta altura, a heterocisnormatividade cristã consiste no exercício de escrever nos corpos as palavras do sistema capitalista. Tudo o que não produz deve ser rejeitado. É inútil e abjeto. É o sétimo contra-mandamento.

A oitava norma é a secundariedade do prazer: a procriação é fundamental; o prazer, sobretudo da mulher, é secundário. O homem penetrará a vagina da mulher estando em

cima dela, não atrás nem ao lado. A penetrará, segundo a leitura heterocisnormativa cristã do Levítico, olhando nos olhos dela. A mulher, com ou sem prazer, receberá passivamente o pênis. Qualquer prática sexual fora desta penetração, mesmo tendo o intuito de preparar os corpos para ela, é proibida. É o oitavo contra-mandamento.

A nona norma possui um caráter pedagógico: filhos e filhas serão educados segundo a religião heterocisnormativa cristã do bezerro-ídolo. Receberão a herança que os pais cuidarão de passar para eles: os corpos e os desejos deles já estarão interpretados segundo as balizes estabelecidas pelo deus-bezerro-ídolo. Os corpos e os desejos imitarão a imobilidade do bezerro. Ficarão fixos na consequencialidade sexual capitalista. É o nono contra-mandamento.

A décima norma, enfim, autoriza a possibilidade de matar: matar-se-ão os dissidentes sexuais que sonham com corpos, amores, sociedades diferentes do que o reino do deus-bezerro-ídolo. O assassinio pode acontecer física e simbolicamente. Negar a escuta, menosprezar, xingar, julgar irrelevante, expressar e alimentar o nojo, condenar como obras do capeta são estratégias para matar as relações dissidentes.

Muitas vezes o deus-bezerro-ídolo alcança até a meta do suicídio. Esta forma de morte aparece como um sacrifício em cima do altar da heterocisnormatividade cristã, cujos ministros e cujas ministras pregam a morte em nome do amor maior. Há um amor maior em virtude do qual alguém pode ser nadificado. O deus-bezerro-ídolo, enfim, é um assassino. É o décimo contra-mandamento.

São as tábuas da lei do deus-bezerro-ídolo. São os dez contras-mandamentos que descrevem a religião heterocisnormativa cristã. As regras desenham um espaço sagrado que define os lineamentos inegociáveis das identidades. Antes do nascimento de qualquer ser humano, as características são adiantadas: sabe-se já quem será a pessoa que vai nascer. As tentativas de subversão são percebidas como ameaça à ordem eterna estabelecida pelo ídolo.

Os corpos, as identidades, o mundo, então, tornam-se imóveis. Qualquer tentativa de modificar deve ser corrigida ou eliminada. Neste espaço santo, definido pelos ministros e ministras que praticam ritos sombrios de exclusão abençoada, qual pode ser o sentido de pessoas queer, dissidentes sexuais, senão a cruel correção, o desespero ou até a morte? O deus-bezerro-ídolo é o único deus que se aproximou da humanidade?

Este tópico é o grito de uma denúncia. A idolatria é um ato sexual que mata os corpos, os desejos, os amores queer e a possibilidade de uma sociedade mais democrática. No seguinte, após ter esclarecido quem Deus não é, retoma-se o objetivo principal desta pesquisa: o Deus Queer revela-se nos corpos queer.

5 FORA DO ARMÁRIO DO BEZERRO: O DEUS VIVO QUEER

“Moisés voltou ao Senhor e disse: Infelizmente, esse povo cometeu um grande pecado: fizeram para si deuses de ouro” (Ex 32,31). Moisés, após ter dialogado com Deus, não

reconhece o rosto divino no bezerro-ídolo. O Deus vivo que tinha libertado o povo e conduzindo-o fora da escravidão não é o deus-bezerro-ídolo. Os dois são autores de movimentos contrários. O primeiro liberta, a saber, abre espaços de imprevisibilidade. O segundo, ao invés, amarra, delimita um espaço imóvel de identidade fixa. O primeiro é o Deus do diálogo. O segundo é o ídolo parido pela insegurança do povo. “Filhinhos, guardem-se dos ídolos” (1Jo 1,5).

Se Deus se manifesta na história, e mais especificamente nos eventos da libertação da história humana, então precisamos encontrar a face de Deus nos relacionamentos amorosos fora das fronteiras da teologia decente, e no contexto do Outro como o pobre e excluído (ALTHAUS-REID, 2019, p. 21).

O espaço sagrado criado pelo bezerro de ouro pode ser imaginado como o armário no qual este deus pretende trancar os dissidentes. É um dinamismo de contínuo fechamento para afirmar fortemente a heterossexualidade cisgênera como única verdade abençoada. Os sacerdotes e as sacerdotisas acabam ignorando a possibilidade de encontrar o Deus vivo. Tentam deixá-lo, junto com os amores dissidentes, no armário da Teologia Heterossexual que mata qualquer outra forma de reflexão teológica e transforma-se em uma Teologia Totalitária (ALTHAUS-REID, 2019, p.21).

O Senhor disse a Moisés: “Registra estas palavras, pois com base nestas palavras que eu firmo uma aliança contigo e com Israel”. Esteve, pois, ali com o Senhor, quarenta dias e quarenta noites. Não comeu pão; não bebeu água. E escreveu sobre as tábuas palavras da aliança, as dez palavras (Ex 34,27-28).

Todavia, Deus, segundo a narrativa do livro do Êxodo, não desistiu. Resolveu fazer de novo aliança com o povo no exílio. O bezerro de ouro, deus heterocisnormativo, não teve a última palavra. Deus escolheu estar do lado do povo no deserto e deu como sinal mais duas tábuas onde estavam escritas as dez palavras. O Deus vivo Queer escreve, convida Moisés a escrever e intervém no exílio escolhendo estar do lado dos exilados e das exiladas. A aliança d’Ele é escrita no exílio.

Os corpos queer são como Israel que peregrina no deserto à busca de terra prometida e de aliança para se reconhecer como povo, em exílio. Peregrinam pelo deserto da história humana. São excluídos do pacto estabelecido pelos sacerdotes e sacerdotisas que defendem a sacralidade dos dez contra-mandamentos, são marginalizados pelos ministros do bezerro de ouro. Nas terras malditas oferecidas pelo bezerro, os corpos queer não podem esperar cidadania, a não ser a cidadania que passa pela correção da sexualidade - isto é inaceitável, é uma tortura que grita vingança diante de Deus!

Os corpos queer não podem esperar graça do bezerro, nem compaixão dos ministros deles. Repudiam a idolatria ao acreditar que o verdadeiro Deus não coincide com o bezerro

de ouro. Eles são peregrinos no deserto, como Israel depois da fuga do Egito. O deserto - a condição dos corpos queer desamparados - é o lugar que, ao invés de ser ameaçador, torna-se templo do encontro com o Deus Queer que resolve estabelecer uma aliança com os corpos queer. Trata-se de um encontro e de uma aliança bem diferentes daqueles propostos pelos sacerdotes e sacerdotisas do bezerro de ouro.

O Deus Queer é, como seu povo queer, peregrino também. Não tem moradia, prefere viajar junto com seu povo em exílio à comodidade da imobilidade do bezerro de ouro. É um Deus no meio dos corpos queer marginalizados. Contemplando os corpos queer e os relacionamentos queer, contempla-se a presença do Deus Queer, um Deus em caminho. O desejo dele é caminhar com seu povo, nada mais! Não pretende que os corpos dissidentes se encaixem em um leque de categorias, em uma definição para fazerem aliança com Ele. É um Deus que ab-roga a dominação de definições a partir das quais selecionam-se os corpos. Renuncia a descrições fechadas que digam quais corpos acolher e quais excluir.

No deserto mostra-se a identidade com a qual Deus tinha-se apresentado na sarça ardente, quando chamou Moisés. Este perguntou o nome do Deus que mandava a libertação do povo. A resposta foi: “Serei aquele que serei” (Ex 3,14). Deus não cabe nas palavras. Transborda. É Queer. É além da possibilidade de encaixá-lo em um conjunto de termos. É Deus em trânsito, cuja identidade coincide com a condição de quem viaja junto com o povo queer e com toda a humanidade.

A forma verbal da expressão acima pertence à língua hebraica e condensa em si mesma tanto o presente quanto o futuro. Poderia ser traduzida da seguinte forma: “Eu estou aqui, convosco, da maneira que vereis”. Deus apresenta a Si mesmo como quem está já do lado de Moisés e do povo. Sua identidade se revelará na libertação e na aliança que virão (BÍBLIA TEB, 1994, p.103). Deus revela a Si no ato libertador de estar do lado dos corpos queer como Deus de aliança.

Seu desejo é apenas peregrinar com seu povo. Revoga qualquer dominação, qualquer identidade hegemônica em nome da qual seja autorizada a violência da marginalização. Esta escolha descreve o rosto do Deus Queer e sua proposta de aliança: é um pacto sem nenhuma dominação, é um relacionamento que exclui toda a exclusão, renúncia à afirmação da identidade verdadeira.

Deus, ao compartilhar o deserto com seu povo queer, fala, revela que Ele mesmo é a fonte da queeridade, que a queeridade é fruto da graça com a qual Ele continuamente trabalha na criação. Este dinamismo descreve o Deus Queer e sua aliança: há a subversão, pois o que era abjeto, o corpo queer, transforma-se no que sempre foi, embora isto permanecesse escondido; transforma-se na imagem de Deus.

Os corpos queer não escolheram ser assim. Encontraram suas condições humanas. A razão deste encontro é a energia dinâmica que perpassa a criação, cuja fonte é o Deus Criador Queer. Deus caminha com seu povo, que se descobre parte da criação, como Israel descobriu

que o Deus que o constituía como povo era o Deus Criador de todas as coisas. É um Deus que cria e mora no meio dos corpos queer sem precisar de autorização alguma. É fora das vias de legitimação estabelecidas pelos ministros do bezerro (ALTHAUS-REID, 2019, p.57-61).

“No sentido bíblico, uma teologia que almeje (como só a Teologia Queer pode) escandalizar, isto é, ser uma pedra no caminho que force as teólogas a parar, cair, a interromper a caminhada em dor e passem a pensar durante a parada” (ALTHAUS-REID, 2019, p.60) é a teologia que nasce no deserto estando em companhia do Deus Queer. Deus endossa uma atitude profética ao acolher os corpos queer como quem compõe o povo com o qual fazer aliança, embora isto escandalize os ministros do bezerro. É um Deus Queer Profeta. É um Deus engajando no projeto de amor e justiça de fazer aliança com corpos considerados abjetos (ALTHAUS-REID, 2019, p. 57-61).

O deserto é um lugar que promete o que se realiza plenamente na encarnação de Jesus Cristo. A aliança que o Deus Queer propôs no deserto para seu povo queer marginalizado encontra plenitude na vinda do Filho. No seguinte tópico, investiga-se sobre a continuação, através de Jesus Cristo, da aliança de Deus Queer com os corpos dissidentes.

6 O DEUS QUEER ENCARNA-SE: A ALIANÇA DEFINITIVA EM JESUS CRISTO

“O Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14a). A encarnação é o processo com o qual Deus confirma definitivamente sua aliança com os corpos queer. O Filho, que morava no seio do Pai e dialogava face a face com Ele, o Filho que conhecia o desejo de relação do Pai, desdobrou a vontade de aliança do Pai como ninguém teria podido fazer mais plenamente. A encarnação é o *kairos*, a oportunidade definitiva com a qual o Filho confirma a obra que Deus começara: a aliança com toda a humanidade, a aliança com os corpos queer.

A encarnação do Filho é a saída do armário de Deus. Deus sai do armário do céu, abate qualquer distância, embora permaneça transcendente, para estar do lado do seu povo queer. Redistribui as fronteiras ao interromper o discurso teológico heterocisnormativo que, fundamentando-se nos contra-mandamentos do bezerro, aponta para a exclusão dos corpos queer.

O Filho, ao encarnar-Se, tira Deus fora do armário da possibilidade de fechá-lo em uma ideologia imóvel: o Deus que, ainda no deserto, tinha-Se revelado como Deus em trânsito, no meio do seu povo queer, confirma no Filho definitivamente sua aliança, sua identidade em trânsito, rosto que se mostra entre os corpos queer. Não há fronteira em virtude da qual alguém possa ser excluído da aliança.

A *kenosis* confirma as características da aliança no deserto. Deus, por meio do esvaziamento do Filho, renuncia a qualquer forma de dominação. A *kenosis* é o repúdio da possibilidade de usar a força para reconduzir os corpos queer a uma identidade hegemônica. “A revelação que acontece nos atos íntimos, no histórico perceptivelmente caótico dos relacionamentos humanos íntimos na história, tem sido sistematicamente marginalizada e silenciada

por um projeto teológico sexualmente hegemônico e altamente idealista, fortemente dependente de um modelo colonial” (ALTHAUS-REID, 2019, p.63-64).

O projeto que Althaus-Reid comenta tem características que correspondem aos contra-mandamentos do bezerro de ouro: é idealista, ou seja, define uma identidade ideal à qual os seres humanos devem aderir; é colonial, a saber, coloniza e dociliza os corpos e o mesmo Deus impondo-lhes a obrigação da única identidade humana correta; é hegemônico porque baseia-se na lógica do ‘aut aut’, ou o ser humano espelha a identidade imposta ou cai fora da amizade com deus, cai fora da graça. A *kenosis* do Filho é o basta que Deus dá a esta ditadura violenta.

A *kenosis* é ruptura, enquanto interrompe a visão ideal dos ministros do bezerro e apresenta um Deus que Se revela através de corpos reais e com estes faz aliança. A *kenosis* do Filho é um evento salvífico para os corpos queer. Althaus-Reid adota o termo “perversão” no sentido de “per-versão”, uma versão alternativa que se opõe à salvação por meio da identidade totalitária imposta pelo bezerro. É uma perversão da salvação em nome da profecia: dê um basta ao idealismo castrante e volte-se ao Deus Queer no meio dos corpos reais!

As identidades, segundo o conceito castrante de salvação, são reificadas. São construídas antes do nascimento das pessoas e da originalidade destas. Parecem-se com um vestido tecido antes da vinda ao mundo da pessoa: se a pessoa não se sentisse a gosto naquele vestido? A *kenosis* de Jesus Cristo é ruptura, quebra a reificação para estabelecer uma aliança aberta à novidade do queer recém-nascido. A *kenosis* é fonte de “graça em movimento”, a ação da graça sempre em diálogo com a unicidade dos corpos queer. Abrange a novidade imprevisível de qualquer pessoa porque a unicidade é teofania, manifestação da graça (ALTHAUS-REID, 2019, p.67-68).

“Finalmente, podemos pôr na tela a teologizarão queer nômade quando fragmentos esquecidos, suprimidos, desprezados ou desprivilegiados de nossas vidas ganham acesso à discussão teológica pública” (ALTHAUS-REID, 2019, p.78). O fazer teológico da pensadora argentina surge da aliança que o Deus Queer realiza por meio do Filho. É uma aliança que perpassa todos os pedaços de vida silenciados. Nada da existência de uma pessoa queer permanece calado.

Ao aproximar-Se de Deus em Cristo, o corpo queer pode resgatar os fragmentos suprimidos, violentados da sua história. A aliança, sem criar uma harmonia ameaçadora da singularidade do corpo queer, acolhe todos os pedaços marginalizados. Este processo cria uma epistemologia, a saber, um conhecimento conceitualizado de Deus, do corpo queer, do relacionamento entre os dois. Todavia, tal conceitualização, embora relevante, permanece diaspórica, parcial. Trata-se de uma compreensão de fronteira que, ao ser produzida, é fluida e será superada (ALTHAUS-REID, 2019, p.79).

“Mas despojou-se tomando a condição de servo, tornando-se semelhante aos homens, e por seu aspecto, reconhecido como homem” (Fl 2,7): a experiência de Paulo descreve a forma

como Deus, através da *kenosis* de Cristo, faz aliança. Torna-Se humanamente não-Deus, esvazia-se (*kenoo*, do grego, esvaziar-se). A *kenosis* é uma dinâmica de desempoderamento, de repúdio de qualquer poder. O absoluto incontestável de Deus fracassa na humanidade divina e na divindade humana de Jesus Cristo: Ele é Deus que resolve ser vulnerável.

Trata-se do autoapagamento de Deus, ou melhor, Deus apaga a Si mesmo para fazer com que os corpos queer alcancem espaço vital em abundância. Deus, em Cristo, transforma-se em quem compartilha a condição humana, declarando o apagamento de qualquer tipo de dominação. Seu jeito de estar em companhia dos corpos queer é a solidariedade.

Além disso, algo mais morre, ao acontecer da *kenosis*, em Deus: a possibilidade de encaixá-lo numa categoria. Deus, em Cristo, é quem torna-se próximo, desestabilizando a tranquilidade da pretensão de defini-lo uma vez para sempre. É Deus em trânsito, nômade com seu povo queer nômade (ALTHAUS-REID, 2019, p.84-88). O nome queer de Deus - “serei aquele que serei”, já pronunciado no deserto - é confirmado em Cristo.

A aliança *kenótica* não empodera. Devolve a si mesmo, devolve a possibilidade de contar as próprias histórias amorosas, porém é um pacto marcado pela instabilidade, não produz uma nova ordem em virtude da qual os corpos queer possam dominar. Deus transita com seu povo, compartilha, solidariza, mas não entrega um poder para dominar; o perigo de impor uma ditadura queer fica excluído.

A *kenosis* não é a matriz de uma nova normalidade a ser imposta. É, ao invés, um dinamismo constante que responsabiliza: juntos com Deus, esvaziando-se em Cristo, os corpos queer constroem espaços vitais para que a vida em abundância possa chegar a todo o mundo.

Deus Queer, em trânsito, é marginal. Permanece fora da ordem da procriação. Não pretende a procriação como passaporte para entrar na Terra prometida da aliança para com Ele. É um Deus da desordem, não requer ordem nenhuma aos corpos que O desejam. A disponibilidade ao amor é a pressuposição suficiente para encontrar Sua aliança. O bezerro de ouro estabeleceu uma ordem simbólica baseada na procriação. Esta prática sexual singular foi universalizada e interpretada como verdade absoluta de todos os corpos do passado, do presente e do futuro.

Apenas uma prática sexual, a procriação, tão concreta, constituiu a definição de toda a sexualidade possível. O Deus que transita encarnando-Se em Cristo é marginal. Deseja ser marginal. Permanece às margens da ordem simbólica do bezerro, criando uma aliança disruptiva, descontínua, sem definição fixa, sem procriação, aberta a todos os corpos queer. É um Deus humilde, não instaura uma nova forte organização, não oferece um dispositivo para controlar a realidade. Contenta-Se com estar do lado de excluídos e excluídas para elaborar estratégias para eles e elas terem vida em abundância e comunicar a vida.

“A pergunta aqui feita é sobre redenção com uma cartografia do amor diferente” (ALTHAUS-REID, 2019, p.184). A salvação dos corpos queer que acontece por meio da

aliança é uma reconstrução do próprio corpo. A história do corpo e dos amores, que por muito tempo permaneceu escondida e maldita, é redescoberta como mapa onde checar as passagens da graça de Deus. É um despertar: o corpo, anestesiado, acorda e cai na conta de que sua parábola foi atravessada, enquanto ele amava, pela graça. É um trabalho arqueológico ao longo do qual o passado endossa um sentido novo para que no presente o corpo queer experimente cada vez mais a libertação.

O corpo descobre uma geografia diferente. As rotas tradicionais heterossexuais são interruptas. O desejo e o amor levam em direção a rotas inesperadas e originais, onde a graça estava atuando há tempo. “Há uma arte teológica tradicional do esquecimento dos antigos nomes do amor na teologia, como se Cristo só pudesse falar conosco através da língua dos conquistadores e do discurso ideológico do cristianismo heterossexual” (ALTHAUS-REID, 2019, p.184).

Ao longo da caminhada arqueológica, o corpo queer acessa nomes novos. A graça assume os nomes de amores, de relações, de amizades, de desejos que a identidade hegemônica do bezerro, ao colonizar as vidas, tinha tentado apagar. É um novo batismo.

“Práticas redentoras são aquelas que permitem que as memórias de corpos amados fora dos limites das ideologias heterossexuais se tornem sagrados” (ALTHAUS-REID, 2019, p.185). A arqueologia da memória, a nomeação, a geografia queer da graça revelam-se práticas redentoras nas quais o corpo dissidente é encontrado pelo Cristo, seu Salvador.

“A redenção pode, portanto, ser considerada como uma saída do armário, uma experiência expansiva e não apenas uma retenção de tradições (tradições sexuais) que não podem reivindicar a credibilidade hegemônica das construções teológicas cristãs do passado” (ALTHAUS-REID, 2019, p.191). O dinamismo da salvação queer não obedece ao padrão da identidade hegemônica, não pode ser traduzido para um modelo ao qual dever-se-ia aderir. É uma jornada original. Cada corpo tem seu caminho.

No tópico seguinte escutam-se os corpos e as vozes de dois testemunhos em cujas vidas podem-se detectar os rastros do encontro com o Deus Queer que, através de Jesus Cristo, revelou Sua aliança definitivamente.

7 DUAS TESTEMUNHAS

A primeira testemunha é um grito de amor desesperado. É o curta-metragem “Preciso dizer que te amo” do diretor Ariel Nobre. No começo, os corpos trans dos protagonistas estão diante do espelho, na escuridão do quarto. É o resumo do desamparo das pessoas trans brasileiras que não raramente desemboca no suicídio. É o resumo da condição de Ariel quando, uns momentos antes de pular de um prédio, pensou em gravar suas palavras ao invés de se matar. O bezerro cria uma estrutura coletiva que nega os corpos trans até eles serem definitivamente apagados. São condenados à morte.

A voz que narra interrompe a liturgia das exéquias de corpos para confessar o amor. Ao olhar nos olhos de um agressor, sentiu medo pela possibilidade de morrer sem ter dito “te amo”. O medo tornou-se recurso. As palavras “Preciso dizer que te amo” aparecem inúmeras vezes: em uma parede, nas pernas, na cabeça. São escritas para não perder o desejo que acalenta a vida perante o perigo, o desejo de amar e de dizê-lo.

O desejo revela-se um lugar onde Deus quer mostrar a Si mesmo. O curta faz a tradução queer da piedade: Nossa Senhora trans tendo no colo o Filho trans morto. As pessoas trans são os crucificados dos dias de hoje. Jesus Cristo crucificado resolve estar do lado deles ao morar naqueles corpos perseguidos. Todavia, o desejo de amar e de dizê-lo não para diante do perigo e da realidade da morte. É um germe de ressurreição. A morte não segura a última palavra sobre os corpos trans.

Aparece Jesus Cristo Ressuscitado trans. A vontade de viver e de amar, a despeito das ameaças e das agressões, revela a presença de Jesus Ressuscitado nas vidas queer. Ali Ele trabalha para levar a boa nova. Os atores, juntos com Jesus Ressuscitado trans, sentam, em uma das últimas cenas, na praia olhando para o mar e segurando um espelho que contém duas coisas, o reflexo das águas e a frase “preciso dizer que te amo”. Quiçá o mar endossa o papel de manifestar o desejo de amar e de viver de pessoas trans no meio da dor e da perseguição. Revela o Deus que, no Filho, escolhe fazer aliança com os corpos trans.

A frase transformou-se no refrão do trabalho de sensibilização do movimento trans. É um refrão por meio do qual pode-se escutar a voz de Jesus Cristo trans que pede vida. “Preciso dizer que te amo” é a dinâmica pascal de morte e de ressurreição que os corpos trans atravessam.

A segunda testemunha é uma teóloga que já apareceu neste trabalho, Ana Ester. Ela conta sua história de encontros e desencontros no livro “Dez mandamentos”. Ela resolveu escrever. É um método que mostra uma aliança. Trata-se do ponto de partida de um processo, é um movimento de reconstrução da própria história. Sabe-se quando começa, mas não se pode saber quando terminará. É um reencontro consigo mesma. O texto é dividido em capítulos que retomam os mandamentos. Cada um é a oportunidade para a autora retomar um segmento das suas vivências.

Cria um verbo, “esqueerver”, tecer a própria parábola queer escrevendo. O termo surge da palavra “autohistoriateoria” de Gloria Andalzúa. Representa o abatimento de privado e público. A autora pensa, quando adota o termo, em três movimentos: o diálogo com as experiências pessoais, a tradução acadêmica destas e a transformação das experiências em teoria. É o projeto que Ana Ester realiza na sua obra-testemunho. Produz uma escritura de si que, enquanto coincide com a reconciliação consigo mesma, forma a base de uma epistemologia queer.

“Eu só posso fazer teologia a partir de mim. Eu sou corpo” (ESTER, 2023, p.101). O fazer teológico coloca no foco a corporeidade da teóloga e empresta a voz para as vidas que

foram excluídas do debate teológico. “Estamos recontando nossas histórias e, com isso, re-fazendo nossos destinos” (ESTER, 2023). O *esqueerver* conecta histórias. Por um lado, Ana Ester faz teologia partindo de si mesma, da redescoberta de seus relacionamentos; por outro, a contação dela coloca-se em comunicação com outras nomeações queer. Constitui-se uma comunidade.

“No contexto teológico, o queer é uma aliança de pessoas que questionam a construção cisheterossexual da teologia” (ESTER, 2023, p.102). *Esqueerver* é um método comunitário. Volta a imagem do espelho. Como o mar no curta de Ariel Nobre, *esqueerver* é um espelho que reflete a intervenção divina na história: reflete o Deus Queer que, na encarnação do Filho, resolve fazer aliança com os corpos queer.

Ana Ester narra sua páscoa, a saber, a passagem do bezerro que controla os afetos ao Deus vivo que devolve o corpo em abundância. Há um poema que resume essa linda caminhada.

O amor dá.
A idolatria exige.
O amor abre as portas.
A idolatria tranca as janelas.
O amor se coloca de corpo inteiro.
A idolatria, de joelhos.
O amor sara.
A idolatria se automutila.
O amor liberta.
A idolatria aprisiona.
O amor ama.
A idolatria odeia sua incapacidade de amar (ESTER, 2023, p.34).

Ana Ester abandonou o bezerro que exige, tranca, automutila, aprisiona, odeia para encontrar o Deus da aliança que dá, abre, Se coloca de corpo inteiro, sara, liberta, ama.

CONCLUSÃO: QUEER COMO COMEÇO

A pesquisa foi motivada pelo desejo de mostrar um segmento do rosto que Deus revela por meio dos corpos queer. O termo foi adotado em lugar da sigla lgbtqiap+ para destacar, na minha opinião, a dissidência sexual mais do que as vozes particulares que compõem esta mesma dissidência. Não quis elaborar uma teoria do gênero nem da orientação sexual. Pretendia mostrar que os corpos dissidentes, antes de qualquer teoria que explique porque e como a insurreição surge, são templos nos quais Deus mostra a Si mesmo.

Os corpos dissidentes são sagrados. Para articular as argumentações a respeito, foi aproveitada a sadia distância entre o Magistério da Igreja católica e o fazer teológico, tendo consciência das condições humanas que encontram-se. A Igreja é mestra e ensina, o teólogo e a teóloga recebem as provocações da realidade para acompanharem a caminhada da Igreja na história.

Antes de aprofundar a presença de Deus nos corpos queer, foi preciso retomar a história dos movimentos lgbt+ dos quais o termo brotou: a Revolta de Stonewall, a contribuição dos feminismos, as obras de pensadoras e teólogas assumidamente lésbicas, o leque de movimentos contraculturais, os estudos apoloéticos e, enfim, a teologia queer.

O vocábulo possui muitos sentidos e costuma transitar todas as vezes que se enraíza em um contexto histórico, geográfico, linguístico diferente. Possui, nas suas entranhas, a pluralidade. Neste trabalho, queer significou a democracia sexual que os corpos dissidentes constroem por meio de práticas políticas, culturais, religiosas para que todos os corpos queer, quer dizer, todos os corpos excluídos pela norma hétero e cis, tenham vida em abundância.

O passo sucessivo foi iluminado pelo livro do Êxodo. Mostrou-se que há um discurso religioso cristão que se fundamenta na existência de um ídolo heterocisnormativo, o bezerro de ouro. Produz dez contra-mandamentos que balizam os corpos, as identidades condenando as pessoas queer. A este opõe-se o Deus Queer vivo, um Deus em trânsito, que resolveu estar do lado do seu povo queer, fazendo aliança, propondo uma amizade que não põe condições.

A aliança foi confirmada e plenificada por Jesus Cristo, o Filho que compartilhou a condição humana. Na relação com Ele, os corpos queer retomam a oportunidade de redescobrir as histórias de seus amores como histórias de graça. Ariel Nobre e Ana Ester testemunharam o poder reconciliador e libertador da aliança com o Deus Queer em Cristo.

Por concluir, o Deus Queer faz aliança com todos os corpos por meio do Filho encarnado, Jesus Cristo. Cria um espaço de vida, revela que os corpos queer são templos sagrados da presença d'Ele. Não edifica uma nova normalidade, não autoriza uma nova violência, não pretende a multiplicação da exclusão. O que propõe é a vida em abundância para todos, todas e todes. É uma aliança que permanece aberta à acolhida do recém-nascido. Por isso, queer é um começo. A aliança recomeça e renova-se todas as vezes que uma pessoa, singularidade absoluta, vem ao mundo.

REFERÊNCIAS

ALTHAUS-REID, Marcella. *Deus Queer*. Rio de Janeiro: Metanoia; Novos Diálogos, 2019.

APRESENTAÇÃO DO “INSTRUMENTUM LABORIS” PARA A XI ASSÉMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. Disponível em: [Apresentação do “Instrumentum laboris” \(vatican.va\)](#). Acesso em 17/09/2024.

ALTHAUS-REID, Marcella. *Deus Queer*. Rio de Janeiro: Metanoia; Novos Diálogos, 2019.

BÍBLIA TEB Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BUTLER, Judith. *Fare e disfare il genere*. Milano: Mimesis, 2014.

CORRÊA LIMA, Luís. *Teologia e os lgbt+: perspectiva histórica e desafios contemporâneos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

DA FONSECA OLIVEIRA, João Victor. “Hoje não, Satanás”: Corpo e fronteira na experiência religiosa das juventudes católicas lgbtqia+. *Coisas de gênero: Revistas de estudos feministas em teologia e religião*. São Leopoldo, v.9, n.1, p.122-135, jan./jun. 2023.

DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. *Dichiarazione “Fiducia supplicans” sul senso pastorale delle benedizioni*. Disponível em: [Dichiarazione Fiducia supplicans sul senso pastorale delle benedizioni \(18 dicembre 2023\) \(vatican.va\)](https://www.vatican.va/press/dichiarazioni/dichiarazione-fiducia-supplicans-2023-12-18/pt-br?lang=pt-br). Acesso em 17/09/2024.

EMPEREUR, James L. *Direção espiritual e homossexualidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

FORCADES, Teresa. *Siamo tutti diversi: Per una teologia queer*. Roma: OblòCastelvecchi, 2019.

GARCIA, Rafael. Queer: a historicidade da palavra em...do movimento...antes da teoria. *XVII Enecult: encontro de estudos multidisciplinares em cultura*. Salvador, 27-30 de julho de 2021.

LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro: O mistério da Trindade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

KNAUSS, Stefanie - MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos (orgs.). Teologias queer: tornar-se o corpo queer de Cristo. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Editora Vozes, v.5, n.383, p.601-727, 2019.

KREUZ, Silvia. *Um café na fronteira: a missão de mães cristãs no acolhimento de filhos lgbtqia+*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2022.

MUSSKOPF, André S. - PÁDUA FREIRE, Ana Ester (orgs.). *Religião e indecência: diálogos com Marcella Althaus-Reid*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2021.

PÁDUA FREIRE, Ana Ester. *Dezmandamentos: Teologia lésbico-queer-feminista*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2023.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Estudos Feministas*. Florianópolis, 19(1), p.11-20, jan./abr. 2011.

SOARES JURKEWICZ, Regina. *Teologias fora do armário: Teologia, gênero e diversidade sexual*. São Paulo: Max Editora, 2019.

VELIQ, Fabrício (Org.). *Experiências de diversidade afetivo-sexual e de gênero: perspectivas de diálogo*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2021.

VON HUNTY, Rita. *Quem pode narrar a própria história?* Canal Tempero Drag, 16 mar. 2023. Vídeo de Youtube (26min25). Disponível em: [QUEM PODE NARRAR A PRÓPRIA HISTÓRIA? \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=...). Acesso: 09 de out. 2024.

Artigo submetido em 21/10/24 e aprovado em 21/4/25.

Carmine Carano: Graduado em Filosofia e estudante do Curso de Graduação de Teologia na FAJE. Bolsista FAJE durante a iniciação científica realizada entre outubro de 2023 e novembro de 2024 como estudante de Teologia. Seu estudo esteve vinculado ao grupo de pesquisa de seu orientador, o Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda, “Teologia e diversidade afetivo-sexual”. E-mail: carano.c@gesuiti.it

Endereço: Rua Eutália Engracia de Almeida, 215, Tupi, CEP. [31842-620 – Belo Horizonte, MG](https://www.belo-horizonte.org.br)

Orcid: 0009-0004-3682-8819

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Élio Estanislau Gasda, Dra. Marília Murta de Almeida, Dr. Sinivaldo Silva Tavares



DOI: 10.20911/25260782v10n2p32/2025

Em busca de uma espiritualidade encarnada: A abertura da condição humana à vida divina à luz da mística do cotidiano de José Tolentino Mendonça

Randy Fernando Romero Morillo¹

RESUMO: Vivemos em um tempo em que muitas espiritualidades se afastam da integração entre vida humana e divina, marcadas por um certo gnosticismo que promove o subjetivismo e o isolamento interior. Isso gera uma visão do mundo espiritual como oposta à vida terrestre. A partir da fragilidade, da carência e do tempo, como traços próprios da condição humana, e em diálogo com José Tolentino Mendonça e sua mística do cotidiano, refletiremos sobre a vulnerabilidade, o desejo e o instante como pontos de encontro entre a existência humana e a vida divina do Deus-Trindade da profissão de fé cristã, promovendo uma espiritualidade encarnada e aberta ao mistério do Outro, dos irmãos e do nosso.

PALAVRAS-CHAVE: Condição humana. Desejo. Vida divina. Instante. Tolentino Mendonça.

ABSTRACT: We live in an age in which many spiritualities are moving away from the integration between the human and the divine, marked by a certain Gnosticism that promotes subjectivity and inner isolation. This creates a vision of the spiritual world in opposition to earthly life. Starting from fragility, need, and time as characteristics of the human condition, and in dialogue with Jose Tolentino Mendonça and his mysticism on everyday life, we will reflect on vulnerability, desire and the present moment as meeting points between human existence and the divine life of the triune God of the Christian faith, promoting an embodied spirituality open to the mystery of the Other, of our brothers and of ourselves.

KEYWORDS: Human condition. Desire. Divine life. Present moment. Tolentino Mendonça.

INTRODUÇÃO

O grupo de vida *Hakuna* expressa, em uma de suas músicas, uma verdade profunda sobre a vida: “É tão simples, tão simples que o homem não é capaz de suportar”. Essa simplicidade, especialmente no caminho espiritual, está na contemplação da própria existência e da vida como ela é. Mas no nosso tempo é desafiador aceitar que o caminho espiritual possa ser algo tão simples como olhar para a vida com os olhos de Deus. Vivemos numa constante

¹ Bacharel em Filosofia e graduando em Teologia.

busca de sentido existencial e espiritual, e, paralelamente, investimos tanto tempo em procurar métodos e formas que nos deem a garantia de uma vida significativa e de um encontro com Deus que nos afastamos d'Ele e de nós mesmos.

No campo da fé, essa busca torna-se ainda mais urgente, pois o mundo contemporâneo é marcado por um ambiente religioso onde muitas espiritualidades oferecem caminhos desconectados da integração entre a vida humana e a vida divina. Como o Papa Francisco nos alerta, um certo gnosticismo está presente no nosso tempo porque muitos se dirigem a “uma fé fechada no subjetivismo, onde apenas interessa uma determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam, mas, em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos” (*Evangelii Gaudium*, 94).

Esse dualismo tende a opor o mundo material ao mundo interior de cada pessoa. O Criador e a criatura são compreendidos um dissociado do outro. Muitos acreditam que a autorrealização de cada homem e mulher depende apenas de sua própria capacidade de ser quem deseja, mas, para o cristão, essa visão é inadequada. Ela contradiz a proposta do Deus de Jesus, que nos convida a uma integração entre o humano e o divino de uma forma profundamente amorosa e gratuita.

Ao mesmo tempo, essa desconexão faz com que muitos cristãos se deixem levar por espiritualidades aparentes. Algumas exaltam o poder de cada pessoa de se realizar aqui na terra, confundindo isso com a vida eterna. Outras, promovem uma experiência de Deus tão intimista que não permitem a abertura ao outro, condição indispensável para a salvação. No entanto, o verdadeiro seguidor de Jesus Cristo percebe que a autorrealização consiste em ser plenamente humano, o que só é possível ao entrar na vida divina. Esse caminho rumo à transcendência começa e se constrói no cotidiano da nossa existência, com todas as dores, alegrias, desafios e acertos que ela apresenta.

É nesse horizonte que se evidencia a necessidade de uma espiritualidade integradora que permita o contato entre a vida humana e a vida divina de forma coerente e concreta. Buscamos uma espiritualidade que reconheça o ser humano em sua totalidade, acolhendo a sua existência como pontos de partida e chegada para uma realização cristã. Nesse sentido, o cardeal José Tolentino Mendonça, biblista e poeta português, com a sua mística de olhos abertos à realidade humana, oferece uma possibilidade:

A mística, entendida como experiência integral da vida, desafia-nos a uma nova composição onde os opostos (matéria e espírito, corpo e alma, razão e sentimento, logos e mito, prosa e poesia) são reconhecidos e mantidos conjuntamente, em harmonia. A ideia não é negá-los nem conduzi-los a uma unidade amalgamada (2016, p. 33).

Embora Tolentino não apresenta essas ideias de forma sistemática e objetiva, elas permeiam a sua obra. A partir de uma análise de alguns de seus escritos, nesta pesquisa se

apresenta uma certa sistematização sobre categorias-chave, com a esperança de contribuir na compreensão de uma mística que ajude a habitar o mistério. Percebe-se que há uma relação entre as seguintes categorias: fragilidade e vulnerabilidade; carência e desejo; temporalidade e instante. Tais categorias, devem-se distinguir adequadamente entre as que pertencem à vida divina de Deus-Trindade, que professamos; e aquelas que são próprias da condição humana, da qual podemos falar com maior propriedade.

Por conseguinte, consideramos que a fragilidade, a carência e a temporalidade são características propriamente humanas, enquanto a vulnerabilidade, o desejo e o instante nos servem como categorias que favorecem o contato entre Deus e os seguidores de Jesus. Com a explicitação e apropriação dessas categorias e traços se espera tornar mais compreensível o modo como nossa cotidianidade serve de lugar privilegiado, tanto existencial como teológico, para que as experiências espirituais de encontro entre Deus e os seres humanos aconteçam.

Certamente, a condição humana e a vida divina possuem muitos outros traços, que também emergem na obra do cardeal Tolentino. Sem embargo, esta pesquisa concentra-se nessas categorias, escolhidas por sua recorrência, seja de maneira explícita ou implícita. O intuito é promover uma reflexão que nos ajude a posicionar-nos de um modo adequado diante de Deus, e viver uma espiritualidade encarnada. Em outras palavras, uma espiritualidade que, antes de responsabilizar Deus por nossa condição humana, nos permita dialogar com nossos anseios e resistências diante do mistério: mistério do Outro, dos irmãos e de nós mesmos.

Dessa forma, iniciaremos nosso percurso abordando a vulnerabilidade como espaço de afetividade e encontro, passando pela compreensão do desejo como força que conduz a Deus e culminando na reflexão sobre o instante como categoria de um tempo de graça vivido na história. Com essa proposta, buscamos oferecer uma composição que estimule a capacidade de discernir se “estamos dispostos a amar a vida como esta se apresenta” (TOLENTINO MENDONÇA, 2016, p. 83), e a partir daí, transformar o modo em que transitamos a nossa existência e o próprio caminho espiritual, de forma integrada, para testemunhar uma mística coerente com a proposta evangélica de Jesus².

1 A VULNERABILIDADE QUE NOS AFETA

Estar doentes é estar expostos ante o mundo, quase de mãos vazias, à espera do que vai acontecer. Seja um simples resfriado, seja uma grave enfermidade, ao longo da vida todos passamos por essa situação, e quando o incômodo e a dor aparecem com maior intensidade, nossos questionamentos à própria vida e o seu sentido irrompem quase que naturalmente. Claro que sempre almejamos a saúde para voltar ao normal, recuperar a nossa independência

2 Para maior esclarecimento sobre a mística do instante proposta por Tolentino: “[...] es bueno mencionar una salvedad: no es que la flor, no es que la comida o el paisaje sean Dios. Eso sería un panteísmo (todo es Dios y no se reconoce la distancia entre Dios y la creatura). Lo que la espiritualidad de los sentidos nos debe hacer interiorizar es que hay formas a través de las cuales podemos vincularnos con Dios, que la experiencia de Dios está mediada por lo sensible, en tanto nosotros vivimos un mundo sensible” (Espinosa, 2021, p. 203).

e poder fazer o cotidiano com naturalidade. Por isso que o maior desafio, nesse momento em que nos sentimos mais frágeis, é aceitar que a nossa independência é interrompida e precisamos de alguém que nos ajude e, no fundo, queremos que alguém nos ame, ora com palavras, ora com gestos como um simples abraço. Este exemplo nos ajuda a ilustrar a vulnerabilidade, a qual o cardeal Tolentino, seguindo a Lévinas, descreve como condição ontológica: "... a razão da nossa vulnerabilidade assenta no fato de não nos ser possível nos fecharmos por dentro: o ser humano é abertura. Logo, a nossa pele está exposta à ferida (ao *vulnus*). Logo, a nossa abertura representa a nossa comum vulnerabilidade (TOLENTINO MENDONÇA, 2021, p.76).

Tolentino sugere, ao longo de suas reflexões, que a vulnerabilidade é condição inegociável da existência humana e está além das circunstâncias em que cada indivíduo se encontra. Por isso, ela não deve ser perdida de vista ao se falar da vida espiritual. A vulnerabilidade permite que o ser humano seja afetado pelo encontro com outros e com a realidade, tornando-o um ser em aberto, e sem emitir juízo de valor, o que importa é que isso acontece. O desafio é passar a habitar nossa condição vulnerável até o ponto de reconhecer que Deus também habita nela sem que isso prejudique a sua divindade. Quando isso acontece, percebemos de um modo diferente a própria vida e o seu sentido.

Um bom começo para viver de um modo novo esse mundo de abertura, de encontro e afetos é "aprender a simplicidade de aceitar a nossa história como ela é, aceitar a vida sem moralizar, sem encobrir, sem pôr embaixo do tapete, expondo a nossa pobreza na confiança de que ele [Deus] pode transformar-nos" (TOLENTINO MENDONÇA, 2016, p.135). Trata-se de aceitar a própria história sem querer se desfazer dela, reconhecendo o imperfeito e o imoral presente no ser humano. A doença, seja ela física ou espiritual, que afeta o indivíduo hoje, é fruto de circunstâncias e contextos, mas não define quem ele é. Quando Tolentino comenta a passagem do Evangelho de Marcos sobre o cego em Betsaida (Mc 8,22-26), ele aponta que a autenticidade desse homem está em reconhecer que vê mal, e isso cria a oportunidade para que Jesus corrija seu olhar até o curar. De modo contrário a essa ideia, algumas pessoas, mesmo tendo fé, ficam presas nos porquês da sua situação atual, fechando-se à possibilidade de Jesus os sanar, não com remédios externos, mas com a entrega próxima de si (TOLENTINO MENDONÇA, 2016, p.135). É o encontro entre vulneráveis que permite a transformação da pessoa.

A imagem de um objeto quebrado ilustra bem a fragilidade humana: ao se partir, ele se divide em múltiplas partes, gerando espaços que só podem ser preenchidos por algo externo, como uma cola, um prego ou uma fita, que entra para restaurar a peça e torná-la "uma" novamente. Mas, a verdadeira fragilidade é a situação prévia ao rompimento, caracterizada por uma extrema tensão. Para evitar esse ponto de apreensão e angústia, no qual a fragmentação pode ser irreversível e dolorosa demais, é fundamental que cada pessoa reconheça sua vulnerabilidade como condição essencial da própria inteireza. Esse reconhecimento se traduz na abertura ao encontro com os outros, onde cada pessoa descobre seu valor na relação com o próximo. Quando essa abertura não ocorre, o ser humano se torna ainda mais frágil, preso

a uma individualidade egoísta que aumenta o risco da própria ruptura. Ao se permitir esse movimento, as marcas e feridas da existência não são apagadas, mas possibilitam que o indivíduo se mantenha íntegro diante do mundo, transformando continuamente o seu ser.

Neste ponto é oportuno lembrar que Deus é o Outro por excelência. Por meio de Seu Filho, Ele revelou como essa dinâmica de abertura e encontro, isto é, de vulnerabilidade, plenifica a própria existência humana. Ele chama continuamente o ser humano a lutar contra o maior inimigo de sua realização: o sentimento de grandeza e autossuficiência que o faz acreditar que não depende de ninguém. Por isso, é necessário afirmar, com Tolentino, que “precisamos ‘cair em nós’ e perceber que a autossuficiência é uma ilusão nossa, que a nossa situação é de fraqueza, carência e imperfeição. [...] Mais importante do que ver os anjos é eu poder olhar-me a mim, como sou, porque essa é condição para que Cristo atue” (TOLETINO MENDONÇA, 2016, p.143).

O que significa “cair em nós”? É uma pergunta que tenta reflexionar sobre o que o ser humano é. A resposta para essa questão não é simples nem definitiva, e tampouco pode ser reduzida a uma única perspectiva. Com frequência, a maioria das pessoas compreende a fraqueza e a imperfeição como características inerentes à condição humana. Porém, Tolentino estabelece uma distinção importante que amplia essa compreensão. Ele descreve a fraqueza, a carência e a imperfeição, como situações nas quais o ser humano se encontra, seja no seu exterior, seja no seu interior, mas não como atributos de sua condição mais profunda. Por sua vez, o autorreconhecimento consiste na consciência de si em relação aos outros e ao mundo. Essa percepção se manifesta na vulnerabilidade, entendida como uma condição essencial para a abertura e para a constituição da própria humanidade.

A fragilidade é parte da condição humana, mas não deve ser tomada como seu fundamento, pois o ser humano é vulnerável justamente pelo embate constante com os outros e com o mundo. A fragilidade é uma situação de possibilidade e da qual cada indivíduo pode ou não se apropriar. Por conseguinte, a fragilidade não é nem positiva, nem negativa em si. Seu significado radica na resposta que cada pessoa lhe atribui para o sentido da própria vida. Ainda mais, à luz da fé, conforme sugere Tolentino, reconhecer essa situação de fraqueza torna-se essencial para que o próprio ser humano, em sua vulnerabilidade, permita a atuação de Cristo na sua vida.

Ora, tanto a fragilidade como a vulnerabilidade não são meras ideias metafísicas, elas são categorias da realidade humana que as pessoas experimentam também no corpo. Em vista disso, ao longo de *A mística do instante*, aborda-se a importância de redescobrir os sentidos como portas de acesso à experiência de Deus. Isto é contrário à visão negativa que algumas pessoas têm do corpo como um inimigo da vida espiritual. O comentário que Tolentino faz a respeito da concepção bíblica do corpo permite compreender a realidade humana como corpórea e o seu significado para a vida de fé e de relacionamento com Deus:

Ela [a concepção bíblica] defende uma visão unitária do ser humano, em que o corpo não é visto nunca como um revestimento exterior do

princípio espiritual ou como uma prisão da alma, como pretende o platonismo e suas réplicas tão disseminadas. No âmbito da criação, o corpo exprime a imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,27) (TOLentino MENDONÇA, 2016, p. 11).

Então, se um traço da condição humana é ser vulnerável e estar numa situação de fragilidade; e se o corpo manifesta tanto a integridade do ser humano, assim como reflete a imagem e semelhança de Deus; logo pode-se sugerir que Deus é vulnerável e que, pelo princípio da Encarnação, está em uma situação de fraqueza. Isto permite compreender Deus em meio da realidade humana e não fora dela. Como Tolentino afirma: “Deus é cúmplice da afetividade [pois Ele é]: onipotente e frágil; impassível e passível; transcendente e amoroso; sobrenatural e sensível” (2016, p. 28)³. Ora, uma das dificuldades de alguns cristãos é enxergar ou confundir em Deus essas categorias.

Para aprofundar essa reflexão, é essencial considerar dois aspectos fundamentais. Primeiramente, a teologia da encarnação, que constitui o alicerce da fé cristã ao afirmar que “o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Jesus é esse Verbo que veio ao mundo e assumiu plenamente a condição humana, e conseqüentemente, trouxe para cada homem e mulher crente a participação na vida divina. Em segundo lugar, faz-se necessário uma leitura cristológica para distinguir e relacionar os conceitos de fragilidade e vulnerabilidade na experiência da vida divina. Para esse propósito, recorre-se a um comentário de Espinosa sobre a afirmação de Tolentino a respeito da cumplicidade afetiva de Deus:

a través de los sentidos no solo degustamos un sabor, olemos un aroma, vemos un objeto, escuchamos una canción o palpamos una superficie, sino que a través de ellos hacemos una auténtica experiencia de Dios en tanto él es verdaderamente cómplice de lo que nos afecta. Y lo es porque Él, en Jesús de Nazaret, asumió nuestros sentidos y dejó que ellos constituyeran las puertas por medio de las cuales poder vincularse con el mundo (ESPINOSA, 2021, p. 203).

A partir dessa perspectiva, pode-se considerar que a fragilidade a que Tolentino se refere não diz respeito à totalidade de Deus, mas especificamente ao Filho encarnado. Foi Ele que veio à carne e assim se tornou totalmente vulnerável, deixando-se afetar com a humanidade e o mundo. Ao mesmo tempo, essa vulnerabilidade fez com que Ele, sem se servir da sua condição divina, assumisse a situação de extrema fragilidade que isso implicava, e que não O impediu de se entregar até à cruz para salvar todo o gênero humano. Dessa forma, restaurou a imagem e semelhança com Deus que havia sido perdida pelo pecado.

3 Essa mesma frase é colocada numa outra obra de Tolentino que permite aprofundar, desde outra perspectiva, a mesma questão da afetividade de Deus. A esse respeito, Dimas comenta: “O acesso a Deus pessoal que não se reduz ao mundo nem à indeterminação da vacuidade, porque que é ao mesmo tempo transcendente e imanente, só é possível pela via analógica de uma racionalidade mistérica e trans-conceptual. Essa trans-racionalidade encerra o discurso poético da metáfora e do oxímoro, porque a obscura claridade de Deus não se capta na obediência aos princípios lógicos do modelo aristotélico [...]” (DIMAS, 2022, p. 35).

Não se pode afirmar que Deus é frágil, mas deve-se, sim, admitir que Ele se importa profundamente com a fragilidade humana, a qual assumiu plenamente por meio da humanidade vulnerável de Seu Filho. Assim, em Jesus, encontramos expressa a plenitude da vulnerabilidade de um Deus que é cúmplice da afetividade, pois se fez corpo, isto é, sentidos, história e relações; pela humanidade, com a humanidade e para a humanidade.

O verdadeiro seguidor de Jesus há de reconhecer que Ele teve um corpo, sem que isso diminua sua condição divina. O problema surge quando as pessoas de fé cristã querem ficar somente com a condição divina de Cristo. Ignorando a sua corporeidade, o encontro com Ele neste mundo seria impensável, pois se estaria negando tanto a visão relacional de Deus com a humanidade assim como a sua encarnação, e os cristãos sabem que Deus se importa com todo o criado. A prova disso é que Jesus não se serviu de algo distinto daquilo que tinha a seu alcance para revelar o mistério de amor do Pai para com a humanidade e a criação. Ele colocou o relacionamento com o próximo no centro do seu ministério, mostrando a proximidade que ele vivia intrinsecamente com o Pai à disposição de todos. Como testemunham as Escrituras, Jesus não desprezou o seu corpo, antes o ofereceu em favor da santificação dos homens e mulheres (Hb 10,10) e o deixou como alimento da fé (Mt 26,26, Mc 14,22, Lc 22,19).

Tolentino insiste, de modo explícito ou nas entrelinhas de suas reflexões, na importância de viver a experiência do mistério com aquilo que se tem à disposição: o corpo, os sentidos, o mundo, o cotidiano, em suma, a realidade humana⁴. Interpretado de outra maneira, poderia surgir a dúvida sobre se a experiência espiritual é, de fato, com o mesmo Deus de Jesus dos Evangelhos. Ao mesmo tempo, corre-se o risco de negar tanto o modo como Ele assumiu a própria história quanto sua maneira única de afetar e deixar-se afetar pelos outros. Os cristãos reconhecem em Jesus tudo o que ainda não são, fortalecendo a esperança de que, por meio da fé professada e vivenciada, podem chegar a ser como Ele. Mas, quando a humanidade de Jesus não é enxergada, perde-se de vista, com facilidade, a própria humanidade, e a vida corpórea pode ser interpretada como um fardo, em vez de um meio para se aproximar de Deus.

Fazer experiência mística exige admitir que “a precariedade e a fragilidade do corpo; o grito, universal e concreto, que dele brota; a sua comum e cotidiana respiração aproximam-nos mais de Deus do que qualquer elaboração conceitual” (TOLENTINO MENDONÇA, 2016, p.34).

Essa chave de leitura talvez pareça apresentar uma imagem de Jesus excessivamente “mundana”. No entanto, é justamente ao reconhecer Sua plena humanidade neste mundo que se torna possível perceber Sua divindade. Embora tenha vivido no mundo, Jesus não

4 Esse pode ser um desafio pastoral em algumas realidades eclesiais, já que na mística proposta por Tolentino se afirma que os sentidos revelam a língua materna e a gramática de Deus. A respeito, Brustolin e Fontana enfatizam que “tais expressões podem chegar a causar sobressalto em razão de suas consequências para o discurso teológico [e em especial para os fiéis]. Contudo, elas nada mais fazem que devolver à corporeidade humana a dignidade que lhe foi subtraída na relação pessoal do ser humano com seu Criador” (BRUSTOLIN; FONTANA, 2018, p. 143).

experimentou o pecado, pois escolheu constantemente viver conforme as exigências do Pai, como expressão da experiência de amor que compartilham mutuamente, revelando ao mundo que o pecado não constitui a essência do ser humano. Se essa foi a experiência de Jesus, os cristãos, ainda que aspirem à vida divina, devem compreender que tanto a realidade humana quanto a divina são vividas na própria realidade do corpo e do mundo. Negar essa dimensão significa rejeitar a própria experiência de Cristo, a quem professam seguir.

Ao analisar o passeio interpretativo que Tolentino faz do relato das origens em Gênesis 3, percebe-se que não menciona a palavra “pecado” e centra a atenção em como o olhar humano tem se atrofiado colocando finalidades nas coisas que vê, em vez de enxergá-las em si mesmas (TOLENTINO MENDONÇA, 2016, p.128). Isso ajuda a entender por que no imaginário de muitas pessoas tanto o fruto como a mulher representam o pecado, colocando neles a culpa da imperfeição humana, sem perceber que o relato das origens, busca, entre outras coisas, incentivar o ser humano a reconhecer quem ele é e a compreender o que se perde ao se distanciar de Deus e de Sua vontade. Em outras palavras, o relato quer levar o leitor a expor sua fragilidade diante de Deus, motivando-o a abrir-se a uma experiência afetiva mútua de um amor que transforma, evidenciando a importância da vulnerabilidade.

O pecado, embora seja uma realidade esmagadora, jamais supera o amor com que Deus se aproxima da humanidade. Aqueles que acreditam nesse tipo de amor devem confiar que Ele busca as pessoas tal como elas são, apesar das imperfeições e pecados. Isso é graça! Se Deus precisasse esperar que o ser humano atingisse uma condição específica, dificilmente Ele já teria sido experimentado na vida das pessoas tal como a vivem. Acolher esse amor implica aceitar o lugar de fragilidade e permitir que a vulnerabilidade se torne espaço de abertura à afetividade, sem medo de ser ferido ou de estar suscetível e exposto diante da vida e dos outros. Este é o caminho para uma conversão verdadeira da qual brota uma santidade, real e concreta, como uma nova forma de viver perante o mundo e o mistério. Como aponta Tolentino: “Transforma-nos, sim, a experiência de amor, de um amor desmedidamente apaixonado, como esse amor que Deus tem pelo homem ou pela mulher que somos. É no confronto com esse amor que mudamos” (2016, p.82).

A partir dessa experiência de amor é que o próprio olhar humano se converte, permitindo contemplar a vida e suas fragilidades de outra maneira, pois a contemplação, “é antes uma forma de exposição desarmada do olhar, uma colocação sem reservas, uma aprendizagem sempre a ser refeita, em despojamento dos porquês em face dos instantes” (TOLENTINO MENDONÇA, 2016, p.147). Quando a vida é compreendida dessa forma, se chega à conclusão de que o maior estado de vulnerabilidade é amar, pois, mesmo quando causa dor, o amor não quebra a pessoa, mantendo-a inteira, em si e no outro, com uma intensidade indescritível. Por essa razão, o amor “exige dos que o seguem uma desarmada exposição. Os que amam são, de certa forma, mais vulneráveis” (TOLENTINO MENDONÇA, 2016, p.29). Basta observar como as pessoas agem quando amam alguém, mesmo quando não são correspondidas. Percebe-se como essa experiência transforma a maneira pela qual transitam pela

vida, levando-as a se expor a situações que jamais imaginaram enfrentar, assumindo riscos, sentindo felicidade e criando expectativa pelo que está por vir.

Reconhece-se, porém, que o amor é também uma loucura marcada por dor e sofrimento, mas isso não impede que as pessoas continuem a amar. Essa “loucura” foi o que levou Deus, por meio de seu Filho, a entrar na realidade humana, e se comprova nos Seus toques de misericórdia, que se manifestam quando menos se acredita merecê-los, pois Deus continua a optar pelo ser humano, mesmo diante de respostas às vezes egoístas. Assim, pode-se considerar que a arte da vida consiste em ter coragem para confrontar e dialogar com a imperfeição e a fraqueza que nela se apresentam, em vez de tentar superá-las. É nesse movimento de vulnerabilidade e busca que se revela o desejo profundo que impulsiona a existência humana.

2 O DESEJO QUE NOS GUIA

Uma corrida de atletismo representa bem a forma como os seres humanos se movem em sua existência. Cada atleta se prepara, foca em suas capacidades e almeja a conquista da meta. Da mesma maneira, na vida, sonha-se com o sucesso e se vive em função dele. Atingir o objetivo conforme o planejado é frequentemente associado à felicidade. No entanto, nem sempre os acontecimentos seguem o esperado, exigindo adaptação e resiliência ao longo do caminho.

A maioria das pessoas encara a felicidade como um objetivo final e concreto, algo que precisa ser alcançado e possuído para dar sentido à própria existência. Contudo, essa busca é marcada por desafios, momentos em que planos se desfazem, motivações se transformam, circunstâncias impõem obstáculos e a integridade pessoal se fragmenta. Algumas situações ilustram bem essa realidade, como a necessidade de trabalhar em algo que nunca foi sonhado, a perda de um ente querido ou o diagnóstico de uma doença grave. Também há momentos em que, ao atingir um objetivo, logo após a euforia do triunfo, não se sabe exatamente qual será o próximo passo, e certa ansiedade toma conta da pessoa, como ao concluir uma graduação acadêmica, professar votos na vida religiosa ou adquirir bens como a casa própria ou um carro. Nessas situações surge uma pergunta que coloca o ser humano em um novo estágio de busca por realização pessoal: e agora, o que fazer se já se cumpriu o objetivo?

Fica evidente que o desejo pela felicidade está intrinsecamente ligado à existência humana, mas também se apresenta como um objetivo da vida espiritual⁵. Em sua obra *Elogio da sede*, o cardeal Tolentino Mendonça faz um caminho simbólico e conceitual até estabelecer uma distinção importante: a visão adoecida do desejo, amplamente difundida pelo mundo, onde ele se confunde com carência; e a interpretação cristã do desejo, que favorece a integração entre a existência humana e a vida espiritual. Diante disso, torna-se essencial aprofundar-se na reflexão sobre o significado do desejo.

5 Aqui deve evitar-se uma leitura de valorização moral do desejo, pois, como apontam Capelli e Villas, “Em sua paradoxal densidade esse anseio pela felicidade é também a causa da dor, da falta que constitui o motivo da busca, e que não raro o cansaço dos passos resulta em esvaecimento ou mesmo dispersão” (CAPELLI; VILLAS, 2023, p. 112).

Tolentino traça uma analogia entre o consumismo comercial e o consumismo espiritual, destacando como o desejo humano pela felicidade tem sido utilizado pelas sociedades de consumo, transformando-o numa poderosa arma de manipulação que nunca dá ao ser humano o que promete. A esse respeito, ele afirma:

O desejo tem a dimensão de uma vitrine e promete uma satisfação imediata e plena que evidentemente não pode cumprir. [...] Mas, uma vez comprado, o objeto não parece o mesmo, perdeu alguma coisa que tínhamos por irresistível, já não tem a consistência da promessa, como se a posse implicasse uma desvalorização. E com isso cresce em nós um vazio que nos faz voltar ao ponto de partida, uma vez e outra e outra (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p. 35-36).

Esse ciclo vicioso, longe de satisfazer o desejo humano por felicidade, consome a existência e gera uma constante frustração, pois, ainda que o objeto almejado seja alcançado, o sentimento de posse é ilusório. No âmbito espiritual, muitas vezes de forma inconsciente, se reproduz essa mesma lógica de consumismo em relação a Deus. Espera-se que Ele encha o anseio por felicidade e plenitude (e Ele o enche!), mas se pressupõe que algo deva ser dado em troca para que Sua presença e ação se manifestem. Essa mentalidade reflete uma teologia da retribuição, na qual, por exemplo, muitos crentes se envolvem no consumo de conteúdos espirituais e na prática de exercícios religiosos e devocionais com o intuito de alcançar uma experiência com Deus ou obter d'Ele certos benefícios. Assim, corre-se o risco de condicionar o encontro com Deus à prática religiosa ou a certas regras pré-estabelecidas, ao ponto de senti-Lo presente apenas nesses momentos, ignorando Sua presença no cotidiano da própria vida do crente. Por isso é importante nos perguntar com Tolentino:

Qual é o meu desejo? O desejo que não coincide com as cotidianas estratégias do consumir, mas sim com o horizonte amplo de consumir, da realização de mim como pessoa única e irrepetível, da asunção do meu rosto, do meu corpo feito de exterioridade e interioridade (e ambas tão vitais), do meu silêncio, da minha linguagem (TOLENTINO MENDONÇA, 2017, p. 69-70).

Nomear esse desejo constitui um caminho contínuo de busca de sentido, pois a existência constantemente coloca o ser humano diante de situações que exigem esse processo. O que se evidencia até aqui é que o desejo mais profundo de cada indivíduo o impulsiona a assumir sua própria existência, com todos os riscos envolvidos, sem que isso apague o seu sentimento de realização pessoal. Para tanto, como destaca Tolentino, é essencial acolher plenamente a realidade humana, sem separar o exterior do interior, o corpo do espírito. De modo que identificar o próprio desejo profundo permite contemplá-lo como um combustível dinâmico e sempre presente que motiva e guia a caminhada, em vez de enxergá-lo como força explosiva que impulsiona, mas logo se dissipa e conduz à imobilidade.

Tolentino faz um passeio interpretativo da sede como símbolo do desejo, e recorre a diferentes autores para distinguir a necessidade do desejo e suas implicações na experiência humana e espiritual. Quando se refere à visão de desejo do *Banquete* de Platão chega à seguinte conclusão que esclarece a dinâmica proposta. Ele sentencia:

[...] temos de distinguir o desejo de uma mera necessidade, que se acalma e satisfaz na posse de um objeto. [...] O desejo é uma falta nunca completamente satisfeita, é uma tensão, uma ferida sempre aberta, uma exposição interminável à alteridade. O desejo é uma aspiração que nos transcende e que não determina, como a necessidade, um termo e um fim. A necessidade é uma carência circunstancial do próprio sujeito. O infinito do desejo é desejo de infinito (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p. 47).

Mais adiante, ao dialogar com Hegel, acrescenta:

O desejo diferencia-se assim do desejo dos animais que se confunde com a necessidade, pois o destes visa unicamente, no quadro da luta pela sobrevivência, à assimilação instintiva do objeto. O desejo do ser humano é uma sede diversa: é o desejo de ser amado, olhado, cuidado, desejado e reconhecido (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p. 48).

Diante disso, não se pode ignorar que os seres humanos têm necessidades, mas o propriamente humano é o desejo. A necessidade impulsiona a busca pelo que falta ou pelo que um dia já se teve, na esperança de alcançar um objeto ou experiência capaz de saciar o drama da própria existência. No entanto, muitas necessidades acabam se confundindo com o desejo verdadeiro ou dificultam o processo de discernimento para identificá-lo. No dia a dia, escolhas são feitas arbitrariamente, sem compromisso real; busca-se satisfação em caprichos materiais ou espirituais; anseia-se pelo sucesso econômico, muitas vezes em detrimento da dignidade. Todo isso acontece de maneira vertiginosa e enganadora, seja conscientemente, seja em busca da aceitação social marcada pela saciedade. “Só mais tarde compreendemos que as paixões que pareciam mais incandescentes são, ao final, escuras, banais e tristes” (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p. 113).

Por ser uma força vital, a necessidade não pode ser ignorada no percurso da vida humana rumo à vida divina. A questão central reside em distinguir entre necessidades circunstanciais e provisórias, movidas pela carência, e aquela necessidade mais profunda e transcendente guiada pelo desejo. Quando movido pela carência, o indivíduo se torna um consumidor insaciável que busca algo externo para preencher sua identidade interna. Quando guiado pelo desejo, busca sua consumação, isto é, a realização do próprio ser, trilhando um caminho que dá sentido à existência, independentemente de atingir ou não uma meta. Enquanto a carência desgasta a vida, levando à privação e ao esgotamento, o desejo a expande, favorecendo o encontro com a alteridade e promovendo a partilha, pois é no reconhecimento do outro

que o ser humano encontra a plenitude de sua existência. Para a pessoa de fé, em especial para o cristão, o adequado discernimento entre as suas carências e o seu desejo é vital para corresponder adequadamente às exigências do Reino. Por esta razão:

Talvez precisemos reencontrar o desejo, a sua itinerância e abertura mais do que as decodificações onde tudo está já previsto, estabelecido, assegurado. A experiência do desejo não é um título de propriedade ou uma forma de posse: é antes uma condição de mendicância. O crente é um mendigo da misericórdia (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p. 51-52).

A cena de um morador de rua estendendo as mãos às portas de uma igreja ilustra a condição de mendicância descrita por Tolentino. O morador de rua pode necessitar de dinheiro, mas seu verdadeiro desejo é o alimento. E não apenas o alimento físico para saciar a fome, como um pedaço de pão ou uma marmita, mas a experiência do toque que alimenta as relações humanas e lhe permite aprofundar na sua própria pessoa. De modo semelhante, o crente se coloca como um mendigo de mãos abertas diante de Deus, trazendo consigo inúmeras carências, mas, acima de tudo, com o desejo profundo de alimentar-se da proximidade amorosa do Criador. É o que Deus faz com o quem dialoga com Ele, pois “O eu do desejo dá lugar ao Outro, isto é, confia, deposita fé no Outro, coloca-se na sua órbita, procura a sua luz” (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p. 51-52).

Dessa forma, quando o crente identifica o seu desejo, reconhece que algo lhe falta e mantém a mão erguida, esperando ser assistido, mas também como sinal do anseio de ser tocado por outros, completando no encontro a sua identidade mais profunda⁶. É nesse movimento que se fundamenta a experiência de fé em Deus, que, sendo o Outro sempre em falta, permanece sempre presente, e dota de sentido a vida do crente. Por isso, no caminho espiritual a reflexão deve se voltar menos para as necessidades dirigidas a Deus e mais para o desejo que se tem d’Ele, pois, guiado pelo Seu desejo, o crente encontra a potencialidade do seu próprio ser. Então, pode-se afirmar que “o desejo é literalmente insaciável porque aspira àquilo que não se pode possuir: o sentido. Nessa linha, o desejo não se sacia, mas aprofunda-se” (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p. 114)

Agora, quem oferece algo a alguém que precisa também estabelece um vínculo com aquele a quem ajuda. Da mesma forma, ao experimentar a misericórdia, o crente é chamado a reconhecer o vínculo que Deus estabelece com ele. Sendo por meio do Filho que se torna possível perceber como o Pai assiste à humanidade, torna-se essencial reaproximar-se do Jesus dos Evangelhos e analisar algumas de suas atitudes, para continuar compreendendo que a experiência com Deus não é algo distante ou abstrato, mas uma realidade encarnada no mundo em que se vive.

6 Como sugerem Capelli e Villas, sede e encontro com o outro estão interligados, pois “o desejo se relaciona diretamente com a ‘vulnerabilidade extrema’ presente na nudez, e sede exige a disposição para se alcançar tal nudez, pois é um despir daquilo que leva a encobrir a força de atração do desejo [...]” (CAPELLI; VILLAS, 2023, p. 112).

Retomando uma das interpretações da imagem da sede propostas por Tolentino, o encontro de Jesus com a Samaritana (João 4,5-24) revela o grau de envolvimento que Ele tem com o ser humano, pois, como afirma o autor, “em Jesus, Deus também se apresenta como mendigo do homem” (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p. 17-18). Assim, parafraseando as palavras do cardeal, encontra-se no poço de Jacó um Jesus cansado, desgastado pelo serviço dos últimos dias de missão, queimado pelo sol e coberto pelo pó, enfim, sedento. No entanto, Sua sede não é saciada pela água, pois, de outra forma, teria pedido diretamente o líquido vital à mulher ou solicitado o balde emprestado para retirá-la do poço. O pedido de Jesus se fundamenta no desejo de entrar na vida da Samaritana e, por meio dela, na vida de toda a humanidade, pois:

Jesus pede: “Dá-me de beber”. [...] É uma sede maior. É sede de tocar nossas sedes, de contatar com os nossos desertos, com as nossas feridas. É a sede dessa parte significativa de nós mesmos que fica tão frequentemente adiada, abandonada à solidão. É a sede dessa porção de nós (porção suspensa, omitida, calada) para a qual não encontramos interlocutor (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p. 20).

Ao final da narrativa, é a mulher quem bebe da água viva oferecida por Jesus⁷. Ela não precisou dar nada em troca; apenas se apresentou com sinceridade, revelando-se tal como estava, com suas dúvidas e pensamentos dispersos. No entanto, ao sair daquele encontro, experimentou uma nova vitalidade, um olhar renovado e um novo sentido além das decepções constantes vividas até então. Desta forma compreende-se que “o desejo de beber por parte de Jesus significava já o desejo de dar de beber da água viva” (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p. 70). É na doação de si mesmo, no encontro com a humanidade, que Jesus consuma o seu desejo, que coincide com o do Pai. Assim, a plenitude da vida de Jesus, não está na posse de algo ou de alguém, mas na gratuidade de sua entrega, na qual a humanidade é acolhida.

Ainda que o evangelista João não mencione novamente a Samaritana, é possível imaginar que ela tenha desejado reencontrar Jesus, especialmente nos momentos em que a vida voltava a se tornar confusa ou quando o seu sentido era questionado ou ameaçado. A experiência humana segue essa mesma dinâmica: ao longo da existência, surgem crises e desafios, e no caminho espiritual não é diferente. Há um anseio por um encontro com Jesus Cristo que revitalize e anime para enfrentar a complexidade do cotidiano.

Ao comentar diferentes trechos do quarto evangelho onde a imagem da sede aparece, Tolentino ainda sublinha que Jesus insiste em oferecer a água viva, que é puro dom, graça absoluta. No entanto, no mundo contemporâneo, muitas pessoas não se sentem capazes de recebê-la gratuitamente. Com uma visão mercantilista do mundo, acreditam necessário

7 A partir desse encontro íntimo entre a Samaritana e Jesus, suas sedes tomam um novo sentido que pode ser compreendido desde a perspectiva de Celidonio ao comentar uma ideia de Tolentino para explicitar a busca de Deus: “A sede quando bem compreendida leva à fonte. A sede espiritual parte do que é concreto, do dar de beber a quem tem sede (Mt 10,42). A partir de então, a sede passa a ser da relação, do aceitar o outro, de amar” (CELIDONIO, 2022, p. 14).

realizar ou dar algo em troca para poder beber de Cristo. Para purificar um pouco essa ideia, torna-se essencial olhar para a experiência de Jesus em sua relação com a vida divina, pois é nela que se fundamenta a esperança dos seus seguidores. O autor, ao comentar as festas dos tabernáculos (João 7,37-39), explicita como a sede dos crentes se traduz quando a própria vida converge na direção da vida de Cristo: “Somos assim chamados a viver de uma centralidade cristológica: sair de nós mesmos e procurar em Cristo aquela água viva que sacia a nossa sede, vencendo a tentação da autorreferencialidade que tanto nos adoece e tiraniza” (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p. 72-73).

Dessa maneira, se a felicidade de Jesus se realiza na doação de si à humanidade, a felicidade do seguidor de Cristo se concretiza na entrega amorosa a Ele e na dedicação à humanidade ferida, promovendo, desse modo, o encontro das pessoas com Deus. A liberdade concedida ao ser humano para crer ou não em Deus é a prova de que Ele não se move pela carência; caso contrário, o ser humano seria devorado sem justificativa alguma, possuído por um deus que não ama nem aguarda a resposta da humanidade.

O Deus de Jesus é aquele que, guiado pelo desejo da realização humana e divina de cada homem e mulher, aguarda com loucura paciente que a humanidade O reconheça para fortalecer ainda mais a relação de amor que Ele mesmo já começou desde a eternidade. O fato de não compreender a espera de Deus convida a uma reflexão profunda sobre o tempo como espaço sagrado onde se constrói o sentido da vida humana marcado pela temporalidade da existência.

3 O INSTANTE DA NOSSA EXISTÊNCIA

O tempo de Deus é perfeito. Essa frase é muito repetida ante as situações difíceis da vida. Quando passamos por um vale de lágrimas, quase que automaticamente sai da nossa boca esse consolo, que é mais do que isso. É uma sabedoria do tempo para a vida. A frase nos ajuda a perceber que ante essas situações perturbadoras em que a vida perde o seu sentido, só nos resta o tempo. Tempo para reconhecer que há coisas passageiras e eternas; para construir esperança no hoje; para perceber que o passado bate à porta para nos ensinar; para esperar que tudo seja melhor, e sempre o é, ainda quando mais para frente, coisas piores aos nossos olhos aconteçam. Assim, temos de admitir que, embora o tempo de Deus seja distinto do nosso, de forma dinâmica e misteriosa, é um tempo que somos convidados a habitar para que a nossa vida não perca sentido.

A questão da realização humana permanece central na reflexão. Ao reconhecer e acolher esse desejo profundo que impulsiona a própria existência, surge uma inquietação sobre o tempo em que essa realização ocorrerá. Há um questionamento constante sobre o momento exato em que esse anseio se concretizará. O ser humano está inevitavelmente sujeito ao tempo, e todas as suas ações são realizadas conforme a disponibilidade de horas e minutos. Dentre os diversos fatores que influenciam essa dinâmica, dois se destacam por seu impacto na vida espiritual, conforme abordado em alguns fragmentos dos textos de Tolentino. O

primeiro está relacionado à velocidade com que se vive; o segundo, à duração da existência humana.

No que diz respeito à velocidade, a pressa que caracteriza a sociedade atual dificulta a experiência de habitar o tempo de maneira plena. Mas, ao tomar consciência do ritmo com que se vive, de certo modo, a realidade fala, dá sinais. A rapidez pode indicar tanto a necessidade de correr para poder viver quanto a importância de se deter para ser feliz. Não se trata, contudo, de ir na contramão daquilo que se experimenta no dia a dia, pois a vida cotidiana é acelerada. O desafio consiste em encontrar o ritmo adequado para o caminho espiritual em meio a esse mundo frenético. Assim, a velocidade com que se busca a felicidade pode levar ao esquecimento do verdadeiro significado de ser e viver a própria existência ou o caminho espiritual. Nesse aspecto, Tolentino contribui para a reflexão ao comentar um texto de Milan Kundera intitulado *A lentidão*:

[Milan Kundera] escreve: “Quando as coisas acontecem depressa demais, ninguém pode ter certeza de nada, de coisa nenhuma, nem de si mesmo”. E explica, em seguida, que o grau de lentidão é diretamente proporcional à intensidade da memória, enquanto o grau de velocidade é diretamente proporcional ao do esquecimento. Quer dizer: até a impressão de domínio das várias frentes, até essa empolgante sensação de onipotência que a pressa nos dá é fictícia. A pressa condena-nos ao esquecimento (TOLENTINO MENDONÇA, 2017, p. 20).

A ilusão de domínio sobre os próprios planos cria uma falsa sensação de eternidade, levando a projetar a vida em função de objetivos a serem cumpridos. No entanto, como Tolentino ressalta, essa visão é fictícia. Quando a felicidade esperada não se concretiza, surge a impressão de que o tempo foi desperdiçado, podendo gerar um julgamento negativo sobre as escolhas feitas, até chegar em frustração e desesperança.

A fragmentação da percepção do tempo faz com que a vida se organize exclusivamente em função da realização dos próprios sonhos, muitas vezes sem considerar a densidade do momento presente ou a presença daqueles que estão ao redor. A pressa excessiva pode levar à incapacidade de dedicar tempo ao outro, especialmente quando essa atitude não parece trazer benefícios diretos aos próprios planos. Por falta de lentidão, as pessoas podem não lembrar os sonhos mais profundos, aqueles que, em algum momento, foram capazes de trazer sentido à existência e de fazer “parar” o relógio. Certamente, chega o momento em que se percebe a ausência de tempo tanto para si quanto para os outros.

Quanto à duração da existência, surge inevitavelmente uma palavra temida por muitos: morte. Esse foi, precisamente, o tema de uma aula de filosofia, na qual a professora propôs um exercício. Pediu aos alunos que escrevessem o epitáfio que gostariam que estivesse gravado em seus túmulos. Em seguida, afirmou: “Cada epitáfio é o resumo de uma vida. Por isso, para falar da morte, é necessário falar da vida e de como vivenciamos a morte dos outros”. Em

seguida, os alunos compartilharam experiências de perda de familiares, descreveram diferentes rituais fúnebres e discutiram como distintas culturas lidam com a morte. A conclusão que chegaram é que a morte confere sentido à existência humana.

Poucas pessoas se detêm a refletir sobre essa perspectiva. A maior parte da energia, do tempo e dos recursos é investida na busca pela realização pessoal, esquecendo por vezes que a condição humana é marcada por uma vida terrena que é temporal. Em um nível mais existencial, provavelmente o que realmente assusta não é apenas a morte em si, mas a possibilidade de não haver tempo suficiente para se tornar aquilo que se sonhou ser. Também pode aparecer o temor de que a própria vida termine sem deixar um legado significativo para si ou para os outros. Tolentino, ao refletir sobre esse tema, destaca:

A morte é uma expressão da vida. A mais enigmática, impenetrável e intraduzível das expressões, certamente. Mas é no interior da vida que temos de compreendê-la. [...] A morte pode representar no itinerário pessoal, e nos nossos caminhos entrecruzados e comuns, a oportunidade para olharmos a vida mais profundamente (TOLENTINO MENDONÇA, 2017, p. 74).

Um questionamento pertinente se impõe: o que se faria ou o que se seria se houvesse a certeza de que a morte não existiria? Muitas das preocupações de hoje deixariam de fazer sentido, os desejos poderiam levar séculos para se concretizar, e a pressa em realizar algo não seria uma preocupação. Sem um fim, a busca por sentido talvez não fosse sequer necessária. No entanto, a realidade é diferente. A vida é breve e exige ser vivida com intensidade, pois nela se encontra o sentido da própria existência e também da morte.

A partir dessa relação entre a vida acelerada e o final da existência de cada pessoa, torna-se possível olhar para Jesus e perceber que Ele viveu plenamente o tempo que passou neste mundo. Sua trajetória não foi definida pela quantidade de anos, mas pela intensidade com que viveu cada momento. De modo que, à luz da morte de Jesus, sua vida se revela de forma mais plena. Assim, na sua história se encontram pistas para aqueles que poucas vezes enxergam sua história como o verdadeiro tempo capaz de dar sentido à existência.

À primeira vista, pode-se pensar que Ele partiu cedo demais, que na sua vida ainda teria muito a realizar. No entanto, Ele cumpriu plenamente sua missão sem precisar de mais tempo. Viveu o suficiente para ser solidário, misericordioso e justo, buscando, em cada passo, a vontade de Deus-Pai. Sua morte só tem significado para cada cristão porque foi precedida por uma vida entregue ao Reino de Deus. Sem essa entrega, sua morte teria sido apenas mais uma entre tantas, e a notícia de sua ressurreição não teria atravessado os séculos até hoje. Assim, na figura de Jesus se evidencia aquilo que Tolentino denomina “reconciliação com o tempo”, pois “não nos basta um conceito de tempo linear, ininterrupto, mecanizado, puramente histórico. O continuum homogêneo do tempo que a teoria do progresso desenha não conhece a ruptura trazida pela novidade surpreendente. E a redenção é essa novidade” (TOLENTINO MENDONÇA, 2016, p. 27).

Essa reconciliação propõe uma nova maneira de enxergar a história, não como uma sucessão de fatos isolados, mas como um percurso que interpela e surpreende aqueles que o contemplam. À luz do mistério pascal de Jesus Cristo, o cristão é chamado a abraçar o tempo de forma diferente do modo como o mundo o faz. Sua paixão, morte e ressurreição revelam um modo misterioso de o tempo se manifestar, exigindo daqueles que seguem a Jesus Cristo uma nova visão da vida, de suas expectativas e do agir de Deus na existência humana. A ressurreição de Jesus fundamenta a esperança de que a vida não acaba neste tempo passageiro, mas se prolonga além dos limites da temporalidade.

Quando a percepção do tempo é vivida conforme a dinâmica da sociedade, particularmente na vida espiritual, surge o espanto diante da possibilidade de não alcançar a nova vida proposta por Jesus, dificultando o encontro com Deus. Na consciência de alguns cristãos se gera a sensação de que não se tem tempo suficiente para mudar atitudes ou fatos do passado e assim garantir se aproximar d'Ele. Nesse contexto, muitas vezes, busca-se cumprir normas e passos previamente estabelecidos, seja por construções pessoais, seja por influência de outros, muitas vezes baseados em uma moral excessivamente normativa. Porém, essa pressa em seguir regras pode levar ao esquecimento do verdadeiro foco: a presença de Deus em meio da realidade concreta, pois a ansiedade e confusão de pensamentos e ações ocupam a maior parte do tempo.

Diante dessa realidade, é essencial o desapego em relação ao futuro, aceitando sua imprevisibilidade, pois poucas são as coisas que realmente dependem da própria vontade, e os planos estabelecidos frequentemente se transformam. Por isso que o instante exato de encontro com Deus não pode ser controlado ou previsto. Também é importante o desapego à própria projeção do que se pretende ser, o qual exige compreender o tempo além dos desejos humanos. Por isso, “o ponto de sabedoria é aceitar que o tempo não estica, que ele é incrivelmente breve e que, por isso, temos de vivê-lo com o equilíbrio possível. [...] Por vezes é mais importante saber acabar do que começar, e mais vital suspender do que continuar” (TOLENTINO MENDONÇA, 2017, p. 23). Quando os avanços dos projetos ou da vida não ocorreram conforme o esperado, há mais sabedoria em aceitar a própria incompletude do que em gastar energias com a necessidade ilusória de prolongar o tempo para alcançar um ideal. A verdadeira graça da existência não reside apenas na realização dos planos, mas na intensidade de cada instante vivido durante a busca por sua concretização. Isto é habitar o tempo!

Portanto, torna-se primordial distinguir o tempo humano do tempo de Deus, compreender como eles se relacionam e perceber que, embora sejam distintos, isso não significa que não confluem entre si. Tolentino propõe o conceito de instante como a categoria que possibilita identificar essa dinâmica na realidade humana, descrevendo que:

Ora, o ponto místico de interseção da história divina com a história humana é o instante. Não o instante idealizado ou tornado abstrato, mas este instante concreto. Este preciso minuto onde nos situamos,

esta hora concreta das nossas vidas, estes dias que o nosso coração afronta com maior ou menos esperança (TOLENTINO MENDONÇA, 2016, p. 35).

A esperança conduz o crente a uma visão do tempo que vá além de uma compreensão linear, adquirindo um novo sentido. Trata-se de um exercício de fé, no qual, à primeira vista, o instante é compreendido como equivalente ao tempo presente, porém, seguindo a argumentação de Tolentino, o instante, mesmo que possa ser medido de forma específica, expressa uma realidade mais ampla, que se manifesta no cotidiano da vida humana, na sua concretude atual⁸.

Tolentino revela outra faceta fundamental do instante ao afirmar que ele “é capaz de informar-nos do iminente, do que se avizinha no previsível e no imprevisível, do que, de forma declarada ou discretíssima, vem” (TOLENTINO MENDONÇA, 2016, p. 35). Aqui se insinua a ideia de futuro, não como mero exercício lógico para prever acontecimentos, mas como uma realidade que ultrapassa o óbvio e revela o que está por vir em chave profética. Assim, o instante carrega essa face enigmática do futuro, perceptível pelo crente com uma certeza indiscutível, que permite associá-lo ao tempo de Deus e ao cumprimento de sua vontade.

Essas duas experiências, o tempo humano e o tempo divino, não ocorrem de forma isolada ou sucessiva no instante. Tolentino, em um breve artigo de análise semântica, recorre a dois conceitos da terminologia grega do tempo, *chrónos* e *kairòs*, para aprofundar o significado da palavra “plenitude” no início do Evangelho de Marcos. Para isso, o cardeal cita, inicialmente, a distinção feita por Ammonius:

Há uma diferença entre momento (*kairòs*) e tempo (*chrónos*). Um momento é uma porção de tempo, como que um conjunto de dias contabilizados. O tempo, esse, compreende e engloba uma pluralidade de momentos. Dito de outra maneira: o *kairòs* exprime uma qualidade (*poiotèta*) do tempo, como quando dizemos “quando decorria a guerra”; o *chrónos*, por sua parte, designa uma quantidade (*posotèta*), como quando se diz “dez anos antes” ou “dez anos depois” (TOLENTINO MENDONÇA, 2006, p. 6).

Na sequência, Tolentino aprofunda essa distinção, afirmando que:

O significado fundamental de *kairòs* é assim o de uma expressão decisiva do tempo, o seu ponto miliar, essencial. Um significado, portanto, que foge ao horizonte estritamente cronológico e que em autores antigos tão diversos como Sófocles ou Aristóteles, ou já na

8 A compreensão da mística de Tolentino por parte de Espinosa permite aprofundar em que sentido o instante é um exercício de fé, pois ele afirma que “la espiritualidad de los sentidos supone el ejercicio de reconocer nuestros instantes y discernirlos, es decir, juzgarlos a la luz del acontecimiento Cristo. Es, incluso, abrirnos a pensar cuáles son los momentos vitales de Cristo (Encarnación, ministerio público, pasión, muerte, resurrección)” (ESPINOSA, 2021, p. 202).

tradução grega da Bíblia Hebraica, a chamada Septuaginta, ganha, não raro, um sentido religioso, a ponto de coincidir com a revelação do próprio Deus [...] É, por isso, preciso compreender não apenas que o tempo se prolongou até este ponto do presente, mas sobretudo que um momento privilegiado, um *kairòs*, acaba de ser atingido pelo facto do Reino Messiânico se ter avizinado. E o advento do Messias significa que todas as coisas – e com essas o sujeito que as vê – são contagiadas pelo que emerge (TOLENTINO MENDONÇA, 2006, p. 6).

Essas considerações possibilitam associar o *chrónos* ao tempo humano e o *kairòs*, ao tempo divino, compreendendo que ambos coexistem na noção de “instante” proposta por Tolentino. Assim, o *kairòs* de Deus, seu tempo de graça, penetra a história humana para se revelar à humanidade, simultaneamente ao momento em que o *chrónos* humano, com seu presente, passado e futuro, é apresentado a Deus, permitindo que a humanidade participe do momento divino.

Para tal compreensão, é necessário adotar novos modos⁹ de pensar a própria história e reconhecer o agir de Deus nela, por meio do que Tolentino chama de dinâmicas de reconhecimento e reintegração. Essas dinâmicas possibilitam escapar de ideias ilusórias, como ele exemplifica:

Talvez a utopia não seja simplesmente uma pergunta feita ao futuro, mas sim uma interrogação sobre o modo como os nossos passados, remotos e próximos, podem ser convocados para um presente que aceite o risco da inteireza como lugar possível da sua reinvenção (TOLENTINO MENDONÇA, 2017, p. 58).

No instante, o *chrónos* é ressignificado, entrelaçando passado, presente e futuro, e criando como que um espaço onde a novidade pode ser experimentada. De modo que, o passado não deve ser simplesmente descartado, pois a memória é essencial para interpelar a vida, e o futuro não pode ser meramente idealizado, pois a esperança permite acolher verdadeiramente o que está por vir. O tempo presente, por sua vez, possibilita a convergência do passado e do futuro no instante, pois, como descreve Tolentino, o presente envolve duas dimensões: “uma passagem horizontal, quantitativa, na perspectiva de uma realização entre este instante e o que lhe sucede. Mas o presente tem também um sentido vertical que requalifica o tempo, abrindo-o à eternidade” (TOLENTINO MENDONÇA, 2016, p. 27-28).

9 Abordando o sentido da poesia de Tolentino, pode se ver em Dimas outro modo de pensar o tempo: “[A arte] conduz-nos a transmutar a voragem impiedosa, consumista e dispersiva do *chrónos* no tempo vagaroso, gratuito e oportuno do *kairós*. Liberta-nos da visão quantitativa e vertiginosa do sem tempo para uma visão qualitativa e graciosa do tempo para. Pela arte poética não nos deixaremos devorar ou engolir por Chronos na correria ofegante dos dias e na ilusão das convenções economicistas e científicas. A arte poética ajuda-nos a não adiar a vida para uma ocasião que nunca se proporciona, centrando-nos na relação essencial de admiração, exultação e saudação” (DIMAS, 2022, p. 33).

O instante abre uma conexão com a eternidade na qual o crente é conduzido a entrar na dinâmica do tempo de Deus (*kairòs*), em vez de apenas aguardar a manifestação da graça em seu próprio tempo (*chrónos*). Assim, supera-se a noção de que a eternidade é uma realidade estritamente futura e perfeita vivida no além. Ela se revela como um presente no instante, quando este é habitado. A ilusão, muitas vezes, está em querer reviver alguma situação do passado, esquecendo que a graça se encontra na vivência plena de cada momento em sua novidade, contexto, essência e singularidade irrepetível.

Habitar o tempo significa aprender a estar presente no que se é e no que se faz, enquanto se é e se faz. Essa vivência intensifica a relação íntima entre o orante e Deus além das barreiras do tempo, pois: “Entre as possibilidades infinitas do amor divino e a experiência mutável e progressiva do humano em nós, o único contacto é o instante” (TOLENTINO MENDONÇA, 2016, p. 36).

Por outro lado, na vida espiritual, em muitos cristãos frequentemente há a necessidade de permanecer no *kairòs* de Deus, afastando-se do *chrónos*, ou seja, da própria história. Porém, uma espiritualidade integral exige a aceitação de ambos os tempos: é vital aprender a saborear no *chrónos* o *kairòs* de Deus e retornar ao *chrónos* trazendo consigo os frutos dessa experiência. Assim, possibilita-se compreender que, embora a existência terrena tenha um fim, a fé na intervenção de Deus na história, e particularmente na própria história de vida, por meio de seu Filho Jesus, é fundamental para reconhecer o instante como um presente do querer divino para toda a humanidade, abrindo caminho para uma vida nova.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste caminho reflexivo, percebemos que a vulnerabilidade, o desejo e o instante contribuem, de fato, como categorias que conectam a realidade humana com a vida divina. No entanto, desde o início desta reflexão, fica claro que elas não devem ser vistas como o único meio de aproximação a Deus, nem como garantias para a realização pessoal e espiritual do cristão. Pelo contrário, quando bem compreendidas, elas não se reduzem a meros conceitos ou regras a serem seguidas, mas se tornam experiências dinâmicas, vivas e surpreendentes, que dotam a existência de sentido. Elas emergem da concretude da fragilidade que nos foi dada como criaturas e filhos de Deus, e se manifestam no tempo presente da nossa vida.

A sistematização realizada aqui busca oferecer um aprofundamento racional que auxilie os seguidores de Jesus a reconhecer a presença e o cumprimento da sua promessa nas diversas realidades que a humanidade e a criação vivem hoje. Por isso é conveniente lembrar que a distinção proposta tem um caráter pedagógico, iluminando aspectos específicos da experiência de fé sem fragmentá-la, fomentando assim reflexões pessoais e comunitárias diante das inquietações do mundo atual.

Dessa perspectiva, um ponto essencial se evidencia: nenhuma dessas dimensões pode ser plenamente compreendida ou vivenciada isoladamente. Elas se interconectam entre si e com o mundo, pois a vida acontece na história, em contextos específicos e nos ritmos próprios

do cotidiano, onde tudo se entrelaça. Assim, permanece aberto o convite para enxergar a vulnerabilidade, o desejo e o instante, como espaços de graça e de discernimento, onde ocorrem o diálogo e a relação com outras realidades da experiência humana e espiritual, ainda que não tenham sido abordadas aqui.

Todo caminho espiritual supõe uma conversão ou transformação de quem o percorre. Nesse sentido, esta proposta, inspirada por Tolentino, convida-nos a habitar a vida como ela se apresenta, sem a pretensão de moldá-la às nossas conveniências, por mais nobres que sejam nossas intenções. Uma espiritualidade integral e encarnada exige que reconheçamos a ação de Deus naquilo que é concreto, nas fragilidades e nos encontros cotidianos com os nossos anseios e apesar do pouco tempo que tenhamos de vida pela frente. Tomamos consciência dessa transformação quando compreendemos que nos relacionar com as diversas situações da existência não significa nos condicionarmos a elas, mas integrá-las de maneira autêntica à nossa caminhada espiritual. Por mais complexas ou adversas que possam parecer, é no contato com essas realidades que encontramos o impulso para a superação, a renovação, o sentido, o outro e, acima de tudo, o Amor.

Por fim, a felicidade do cristão não está em um ideal fixo nem em comparações com os caminhos espirituais de outras pessoas, mas na própria vida que cada um vive de forma única e irrepetível. É preciso assumir uma atitude de abertura à própria existência e ao dom que ela nos oferece para contemplar Deus no meio de nós. Dessa forma, o desejo por Deus crescerá e, com ele, o desejo pela plena realização do próximo, não à nossa maneira, mas segundo o modo de Deus. Afinal, todas as vidas confluem para a mesma fonte originária que nos chama e sustenta: Jesus.

REFERÊNCIAS

BRUSTOLINI, Leomar; FONTANA, Leandro. A existência humana como resposta: a antropologia cristã à luz da compreensão bíblica do ser humano. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 1, p. 134-147, jan./jun. 2018.

CAPPELLI, Marcio; VILLAS, Alex. A literatura como exercício espiritual em José Tolentino Mendonça. *Teoliterária*, São Paulo, v. 13, n. 31, p. 96-117. 2023.

CELIDONIO, Reginaldo. A espiritualidade cristã como critério hermenêutico para uma leitura atual da realidade. *PqTeo*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 03-18, jan./jun. 2022.

DIMAS, Samuel. A poética do silêncio e da sede de Deus em José Tolentino Mendonça. *Teoliterária*, São Paulo, v. 12, n. 28, p. 11-43. 2022.

ESPINOSA, Juan Pablo. Espiritualidad de los sentidos en los relatos de ciudad. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 48, n. 110, p. 193-206, jul./dez. 2021.

TOLENTINO MENDONÇA, José. A qualificação messiânica do tempo. *Cultura*, Lisboa, v. 23, p. 253-258. 2006.

TOLENTINO MENDONÇA, José. *A mística do instante: o tempo e a promessa*. São Paulo: Paulinas, 2016. (Travessias).

TOLENTINO MENDONÇA, José. *Libertar o tempo: para uma arte espiritual do presente*. São Paulo: Paulinas, 2017.

TOLENTINO MENDONÇA, José. *Elogio da sede*. São Paulo: Paulinas, 2018. (Travessias).

TOLENTINO MENDONÇA, José. Sobre o uso do termo vulnerabilidade. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, Lisboa, v. 62, n. 1, p. 71-76, ago. 2021.

Artigo submetido em 05/05/2025 e aprovado em 26/05/2025

Randy Fernando Romero Morillo: Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Teologia para Religiosos de Caracas (ITER), Venezuela; graduando em teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE). Pesquisa desenvolvida sob a orientação do Prof. Dr. Francys Silvestrini Adão, no programa de iniciação científica (PIBIC), inserida no projeto de pesquisa “Mística, espiritualidade e estética”, com bolsa do CNPq. E-mail: randyf92@gmail.com.

Endereço: Rua Iracema Souza Pinto, nº 695 - Planalto - Belo Horizonte/MG. CEP: 31720-510

Orcid: 0009-0007-0206-8307

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Francys Silvestrini Adão, Dra. Marília Murta de Almeida, Dr. Sinivaldo Silva Tavares



A experiência alimentar como um instrumento de construção de uma consciência mística e de aproximação com Deus

Ivaneudo Rodrigues Alves¹

RESUMO: A cozinha e a mesa são espaços de transformação, nos quais se revela e se constrói, de modo privilegiado, nossa relação com Deus, com os outros, com o conjunto da criação e com nossa interioridade. Tendo isso em vista, o presente trabalho tem por objetivo apresentar uma reflexão relativa à teologia da alimentação, numa perspectiva “teogastronômica”, a partir do diálogo entre os pensamentos dos teólogos José Tolentino Mendonça e Norman Wirzba. Inicialmente, será apresentada uma compreensão sintética do que seria uma teologia da alimentação. Em seguida, refletiremos sobre de que maneira essa abordagem teológica pode alimentar e amadurecer nossa relação com Deus e os outros. Por fim, à luz da reflexão apresentada, destacaremos algumas inspirações pastorais para a vida de fé nas comunidades cristãs.

PALAVRAS-CHAVE: Teogastronomia; Teologia da alimentação; Espiritualidade; Teologia Pastoral.

ABSTRACT: The kitchen and the table are spaces of transformation, in which our relationship with God, with others, with creation as a whole, and with our inner selves is revealed and built in a privileged way. Having this in mind, the present work aims to present a reflection on the theology of food, in a perspective “theogastronomic”, from the dialogue between the thoughts of theologians José Tolentino Mendonça and Norman Wirzba. Initially, a synthetic understanding of what a theology of food would be will be presented. Next, we will reflect on how this theological approach can nourish and mature our relationship with God and others. Finally, in light of the reflection presented, we will highlight some pastoral inspirations for the life of faith in Christian communities.

KEYWORDS: Theogastronomy; Theology of food; Spirituality; Pastoral theology.

INTRODUÇÃO

A correria dos nossos tempos e a enorme gama de situações que temos que processar diariamente fazem com que elementos importantes da nossa vida passem despercebidos ou sem o devido valor. Até mesmo as refeições, algo tão comum e essencial, acaba virando um ato mecânico, sendo visto apenas como um punhado de nutrientes a serem ingeridos. A alimentação abarca um viés que vai além do nutricional, alcançando o campo relacional e o espiritual. Algo corriqueiro que, quando pensado a partir de uma ótica cristã, nos proporciona

¹ Graduado em Filosofia e graduando em Teologia.

um aprendizado teológico-espiritual, ajudando-nos a perceber a beleza e a perfeição por trás do ato gustativo.

Alimentos e fé estão mais interligados do que imaginamos: o sagrado por trás das refeições nos revela a profunda familiaridade de um Deus que nos ama e transborda esse amor através do paladar. Até chegar à nossa mesa, o alimento passa por diversos processos, desde a preparação do solo para receber a plantação, passando pela colheita, distribuição, até chegar às nossas cozinhas, para assim serem novamente combinados e transformados, levando-nos a experiências únicas e prazerosas. A harmonia e a combinação certa dos ingredientes é o que vai dar a tônica dessa experiência. Para explicitar esta realidade, o presente trabalho se firmará a partir do diálogo entre os pensamentos dos teólogos José Tolentino Mendonça e Norman Wirzba, apresentando alguns eixos que fomentarão a nossa reflexão, em vista de apontar as implicações que essa proposta teológica pode agregar às comunidades cristãs.

Desenvolveremos o nosso trabalho da seguinte forma: na primeira parte, o texto explora a ideia de uma “teologia da alimentação”, que propõe uma nova perspectiva sobre o alimento, não apenas como um sustento material, mas como uma expressão da graça divina e uma oportunidade de aprofundamento da espiritualidade.

A segunda parte enfatiza a dimensão espiritual e relacional a partir da prática de comer, utilizando a figura de Jesus e suas ações à mesa como ponto de partida. O gesto de Jesus ao se sentar à mesa com os pecadores desafia normas de pureza e simboliza uma experiência radical de comunhão e inclusão. A mesa, portanto, se torna um instrumento de comunicação e integração, refletindo e desafiando os valores culturais e sociais. A terceira e última parte apresenta a alimentação como um ato sacramental, discutindo sua relevância para as comunidades cristãs e apresentando algumas inspirações para a nossa ação pastoral.

1 A APRENDIZAGEM QUE BROTA DA COZINHA

Para começo de conversa, é essencial que saibamos do que trata a proposta de uma teologia da alimentação, bem como as implicações e valores que essa abordagem pode agregar a nossa espiritualidade. O que a relação entre as ciências da alimentação e a teologia tem a nos oferecer e como essa perspectiva nos abre a um mundo escondido em nossa intimidade. O tema é amplo e envolve questões antropológicas, sociais, culturais, éticas etc. No entanto, não abordaremos minuciosamente essas questões, mas elaboraremos um breve resumo, que possa contribuir e instigar a curiosidade em relação ao tema e, por conseguinte, ajudar a perceber o mistério de Deus que se revela no fenômeno da alimentação.

De antemão, salientamos que o principal eixo de uma teologia da alimentação, “não é a busca por uma ‘espiritualização’ da comida, mas é antes um convite a penetrarmos na fonte mantenedora de toda a vida, na comunhão e nas muitas relações que a alimentação nos proporciona” (WIRZBA, 2014, p. 58). E mais, “teologicamente entendido, o alimento não é redutível a algo material. É a provisão e o sustento de Deus tornados agradáveis e propícios ao paladar” (WIRZBA, 2014, p. 31). O cenário é favorável para o enriquecimento da reflexão

teológica e de uma consciência mais aguçada do ato supremo de alimentar-se, passando de uma superficialidade à profundidade espiritual. É uma oportunidade para uma transformação interna e externa.

A intenção de uma abordagem como essa é reconhecer nas peculiaridades da vida o essencial que cada uma delas tem a nos oferecer. E, sobretudo, o que elas nos levam a experimentar de novo no campo pessoal, relacional e espiritual. Em contexto teológico, fazer tudo isso brotar a partir da alimentação só terá um sentido completo à luz da fé, a fonte da qual bebemos e na qual buscamos o horizonte do nosso existir.

O cristianismo, em seu âmago, traz muitas características dos paradigmas alimentares e das dimensões que deles provêm. Em Jesus, contemplamos um Deus que senta e come com pecadores, um Deus que se dá por inteiro em alimento. A especial atenção dada a essa vertente é um indicativo a pensarmos a maneira como nos relacionamos com Deus, desembocando no senso de pertencimento e cuidado mútuo. Um Deus que se preocupa e se dá em alimento a todos e nos impele a fazermos o mesmo.

O cardeal José Tolentino, em sua reflexão, sugere uma leitura devorante da Bíblia, uma metáfora utilizada para evidenciar a riqueza alimentar expressa na literatura bíblica. Dessa forma, ele afirma o seguinte:

Literalmente, a Bíblia é para comer. É odorosa, recôndita, vasta como a mesa celeste, íntima como a mesa materna, grata ao paladar, engenhosa, profusa, profícua. Descreve os copiosos bosques profanos e as ofertas alimentares sagradas, recria ascéticos desertos e o deleite dos palácios, conta com a esporádica caça e os patos cevados, com as comidas quase triviais do caminho e os banquetes há muito anunciados. Não é insólito que se olhe atentamente para a cozinha da Bíblia. Ou que se arrisque dela uma tradução, uma transposição, não já de vocábulos, mas de sabores. A Bíblia contada pelos sabores. A leitura devorante (MENDONÇA, 2015, p. 161).

A proposta de José Tolentino é para uma abordagem sensorial e simbólica da leitura bíblica, comparando-a a um banquete que alimenta não apenas a mente, mas também a alma. A metáfora sugere que seu conteúdo deve ser absorvido com intensidade, prazer e gratidão, como uma refeição cuidadosamente preparada. A diversidade de referências gastronômicas presentes no texto sagrado reforça sua riqueza e profundidade, oferecendo desde a simplicidade do alimento cotidiano até a grandiosidade dos banquetes festivos. Assim, Tolentino nos convida a uma leitura que não se limita à decodificação das palavras, mas que envolve os sentidos, tornando a experiência espiritual mais viva e transformadora.

Diante da complexidade do mundo presente, buscar no ato alimentar e na sua preparação uma fonte de inspiração e de interiorização com o sagrado pode causar certa estranheza, dado que o alimento tem cada vez mais se tornado mero objeto de comercialização. Essa

desvalorização do alimento visto apenas como elemento nutricional e/ou de enriquecimento financeiro faz que a sua valoração enquanto fonte do amor proveniente de Deus seja esquecida. Assim, “abordar o alimento com uma atenção à sua profundidade teológica é reconhecer que ele é precioso porque tem sua fonte em Deus” (WIRZBA, 2014, p. 58).

Essa atenção nos ajuda a perceber a nossa total dependência em relação aos outros seres e que não subsistimos por nós mesmos. Desse modo, o ato gustativo nos inspira e nos conduz a uma experiência de saborear Deus, “o amor de Deus transformado em nutrição para nós” (WIRZBA, 2014, p. 14). Nessa perspectiva, o cardeal José Tolentino ressalta que “o paladar não é indiferente ao amor de Deus, como não é de todo indiferente a qualquer amor. Deus saboreia-se, Deus é sabor” (MENDONÇA, 2016, p. 65). Redescobrir esse mistério é um caminho que passa pela nossa própria experiência e compreensão de ser, percebendo na nossa condição humana a manifestação do amor de Deus. Wirzba assim nos diz:

O alimento é um mistério sagrado que nos dá uma lição de humildade. Cada vez que uma criatura come, ela participa dos desígnios doadores de vida, mas custosos, de Deus, desígnios que simultaneamente afirmam a criação como uma dádiva deleitável e como uma associação divinamente ordenada de necessidade, sofrimento e ajuda interdependentes. Sempre que as pessoas vêm à mesa, elas demonstram com a evidência inequívoca de seu estômago que são seres autossubsistentes. [...] A alimentação nos lembra de que participamos de um mundo saturado de graça, de uma criação abençoada digna de atenção, cuidado e celebração (WIRZBA, 2014, p. 24-25).

No entanto, essa compreensão da graça de Deus que transborda no ato cotidiano de alimentar-se passa muitas vezes despercebida, sobretudo pelas rápidas transformações do nosso tempo e pelo mecanicismo que nos impede de saborearmos Deus e o vislumbre dessa vivência. A correria e a falta de sentido que a sociedade enfrenta contribuem para o crescimento dessa indiferença.

Buscar em nossas ações essa interioridade, de maneira a reconhecermos a profundidade que traz essa experiência mística, é um passo significativo no crescimento da fé. Isso nos abre a novas maneiras de nos relacionarmos com Deus e com os outros, levando-nos a perceber potencialidades nos recônditos de nossa humanidade. O destaque está no significado que damos à maneira que nos relacionamos com tudo isso. Essa é a vertente que nos levará à fonte da nossa abordagem, ressaltando sobremaneira a atuação que desenvolvemos em torno desse ambiente na elaboração e na construção de novos ideais.

A preparação e o manejo dos alimentos lançam-nos para um espaço essencial, nem sempre com o devido reconhecimento: a cozinha. Nela se revela mais do que imaginamos. Na sua singularidade emerge uma pluralidade de ensinamentos. Dos mínimos detalhes brota o potencial reflexivo unindo vivência e espiritualidade, “dizer que Deus se move na cozinha, até mesmo entre púcaros e caçarolas, implica colocar a relação com Deus e o reconhecimento

da sua presença num contexto de proximidade” (MENDONÇA, 2013, p. 77). Para se chegar ao essencial, há processos, nem sempre tão claros e perfeitos, uma busca contínua rumo àquilo que se almeja. Assim, o nosso panorama seguirá utilizando essa perspectiva, explicitando os aspectos da vida cotidiana, proporcionando-nos uma nova visão no campo espiritual e relacional.

É na cozinha onde tudo acontece para que o alimento seja transformado, combinado, temperado, cozido e, assim, se tornar algo apetecível. Desse modo penetraremos no âmago da cozinha, revelando o conhecimento que dela brota.

A capacidade gustativa representa uma das forças mais elementares da vida. Não é de estranhar a ligação essencial que se costura entre saber e sabor, que a própria etimologia latina confirma (*sapere, sopo-re*). O excelente pedagogo que foi Rubem Alves costumava dizer que, “para entrar numa escola, alunos e professores deveriam passar antes por uma cozinha” e aprender que a sabedoria, tal como o paladar, é uma arte do desejo (MENDONÇA, 2016, p. 22).

Pode soar estranho dizer que Deus anda pela cozinha, podendo até mesmo causar espanto. Haja vista que a relação com Deus tornou-se muito “departamental”, algo à parte e que só temos acesso de vez em quando, ou quando precisamos de ajuda. Pensar Deus a partir dos elementos escondidos da vida revela a essência daquilo que nos torna humanos. A proposta que o cardeal Tolentino oferece nos ajuda a perceber a proximidade de Deus nas diversas dimensões da nossa vida, inclusive na maneira como preparamos e nos relacionamos com os nossos alimentos. Uma proposta que nos faz refletir e nos instiga a observarmos aquilo que a cozinha revela do nosso íntimo, dando sentido às implicações que surgem indo além do visual.

A análise metodológica aqui implicada ajudará num itinerário que pode ser moldado a partir dessa experiência, abrindo-nos à criatividade e à objetividade que são próprias do campo alimentar. Nem sempre aparecem de imediato, mas é nas constantes buscas e nos desejos mais inesperados que surgem desse espaço os mais diversos projetos e perspectivas. Um lugar de conhecer, sentir, saborear, experimentar, combinar, aperfeiçoar, cheio de erros e acertos, mas tudo implicado num desejo maior, o de garantir a felicidade e o prazer de quem está por perto.

Esse espaço, dentro da sua peculiaridade criacional, revela processos de transformações necessários e que nos trazem uma boa dose de aprendizagens. O cardeal Tolentino de Mendonça nos ajuda a adentrarmos nesse mundo e a percebemos as implicações que dele surgem. A cozinha como um lugar de transformação é objeto primordial para aprendermos o que dela emana em abundância.

Falar da cozinha é dizer a invisibilidade que somos. A cozinha lembra essa porção, talvez mais própria e original, que nos constitui e

tem a ver com o nosso corpo, a luta pela sobrevivência, o prazer e o encontro, o desejo. A cozinha é metáfora da própria existência, pois distingue-nos uma certa capacidade de viver na transformação, numa mobilidade que não é só geográfica, mas total. Em cada uma das nossas cozinhas dão-se tantas transformações que elas se tornam quase invisíveis. A cozinha é o lugar da instabilidade, da procura, da incerteza, das misturas inesperadas, das soluções criativas mais imprevisíveis. Por isso está desarrumada tantas vezes, porque vive nessa latência de recomposição. Na cozinha torna-se claro que a transformação que damos às coisas reflete aquela que acontece no interior de nós (MENDONÇA, 2014, p.175).

Podemos, assim, compreender as inúmeras abordagens sobre as quais a cozinha nos ajuda a refletir e a reconhecer no nosso modo de ser: um ambiente marcado pelas transformações e também pelas desilusões, a perfeição não está totalmente implicada nesse processo, revelando nossa total capacidade de errar em processos da vida cotidiana; aquilo que acontece nos bastidores, nem sempre revelados, por medo das reações exteriores que podem brotar das nossas fragilidades; o dilema da humanidade por querer esconder aquilo que foge da normalidade, mas que, sem isso, as transformações não seriam possíveis.

As desordens da cozinha não são sinônimas de indiferença ou mesmo da falta de sensibilidade em garantir a sua ordem, mas é o puro sumo da “mágica” que decorre desse espaço. Para que haja alguma transformação interior é necessário retirar do lugar diversas vezes os elementos que na nossa intimidade precisam ser mudados, combinados e repensados. O convite é para repensar a relação entre o ritmo acelerado da vida moderna e a profundidade da experiência humana. A metáfora da cozinha desordenada sugere que o verdadeiro crescimento pessoal exige movimento, experimentação e transformação, assim como na preparação de uma refeição, onde os ingredientes são constantemente reorganizados até atingirem a harmonia desejada.

Essa reflexão abrange também a exterioridade e nos ajuda a entender a nossa relação com a sociedade, em que muito se cobra a eficiência e a produção, e ter uma abertura para mostrarmos as nossas fragilidades implica muito do nosso ser. Mendonça nos recorda que é preciso desacelerar para assim compreender o “sentir” da vida:

Sem lentidão não há paladar. Talvez precisemos, por isso, voltar a essa arte tão humana que é a lentidão. Os nossos estilos de vida parecem irremediavelmente contaminados por uma pressão que não dominamos; não há tempo a perder; queremos alcançar as metas o mais rápido possível; os processos nos desgastam, as perguntas nos atrasam, os sentimentos são um puro desperdício: dizem-nos que temos que valorizar resultados, apenas resultados (MENDONÇA, 2016, p.79).

Na sociedade atual, a busca incessante por produtividade muitas vezes nos priva da oportunidade de sentir, questionar e viver plenamente. Ao defender a necessidade da lentidão, José Tolentino nos lembra que a pressa constante empobrece a existência, pois é no tempo pausado que os sabores da vida se revelam, permitindo uma conexão mais autêntica com nós mesmos e com o mundo ao nosso redor. Nessa perspectiva, Wirzba destaca o seguinte:

O caráter e o ritmo de boa parte da vida contemporânea tornam menos provável que as pessoas percebam o mistério do alimento ou recebam-no como uma dádiva preciosa e um sinal da atenção provedora de Deus. Embora as informações sobre alimentos sejam abundantes, muitos dos consumidores de comida atuais estão entre os mais ignorantes que o mundo já conheceu. Isso porque faltam às pessoas a sensibilidade, a imaginação e o entendimento que vêm do cultivo, da preservação e do preparo da comida (WIRZBA, 2014, p. 25-26).

Wirzba destaca que o ritmo frenético da modernidade nos torna insensíveis ao mistério e ao valor do alimento. Apesar do fácil acesso à informação sobre comida, muitos desconhecem sua origem, o trabalho envolvido em seu cultivo e preparo, e a dimensão simbólica que carrega. Assim, o ato de comer, que poderia ser um gesto de conexão e gratidão, reduz-se a um consumo apressado e desatento, refletindo a alienação mais ampla imposta pelo tempo acelerado em que vivemos.

Dessa maneira, a cozinha se apresenta como um ambiente carregado de simbolismo e aprendizado. É nela que a transformação acontece seja no alimento que se torna refeição, seja no ser humano que, ao cozinhar, saborear e compartilhar, adquire novas percepções sobre si, sobre o outro e sobre Deus. A cozinha é metáfora da vida e da espiritualidade, um lugar onde a experiência do cotidiano se cruza com a dimensão do sagrado. É nesse contexto que adentramos numa nova perspectiva: como essa vivência culinária nos conduz a um encontro mais profundo com Deus e com os demais, ampliando nossa compreensão sobre comunhão, partilha e sentido da existência.

2 A EXPERIÊNCIA QUE NOS LEVA AO ENCONTRO COM DEUS

A dinâmica da cozinha pode nos ajudar a refletir e passar de uma cultura do alheamento a uma cultura da proximidade, gerando elos de comunhão. O ato de preparar e do sentar-se para as refeições nos ensina e revela aquilo que somos e como devemos proceder. O partilhar juntos não apenas o alimento, mas a vida que é sentida e partilhada vai alargando o gigantesco leque de relações que esses momentos proporcionam. Ao entorno da mesa experienciamos e participamos um da vida do outro, os sentimentos, as expressões, o jeito único de cada um se portar, revelando o que de mais íntimo possuem. Os que se deixam envolver por essa maneira de ser, transformam o ato de alimentar-se em verdadeiros atos de amizade e de espiritualidade.

Tudo isso contribui para a autocompreensão da nossa experiência com Deus e para a relação com os demais. O exemplo de Jesus abre um novo horizonte para a humanidade, exercitando a abertura para acolher o diferente, não seguindo os mecanismos de exclusão, mas contribuindo para que outros possam também experienciar a proximidade e o amor de Deus. A atenção que Jesus deu para aqueles com quem se sentou à mesa é reflexo do imenso amor que tinha pelo Pai: amar a Deus passa pela acolhida e pelo amor aos irmãos. Assim, o reflexo da vida cotidiana deve apontar para a vida espiritual, como bem nos ensina a sabedoria, aquilo que fazemos no dia a dia deve nos levar a Deus. Diante disso, Tolentino diz que

Precisamos olhar a espiritualidade como uma arte integral de ser. Observamos muitas vezes em nós mesmos um analfabetismo perante as expressões fundamentais da vida. Até temos certezas, até praticamos, até sabemos, mas há momentos da vida que nos deixam sem palavras, que nos fazem sentir sem apoio: uma doença, um incidente, uma crise, ou, então uma grande alegria, um grande encontro... Em determinadas circunstâncias damos por nós um caminho que parece paralelo, porque a fé não tem suficiente capacidade de hospitalidade do que somos ou daquilo em que nos tornamos (MENDONÇA, 2016, p. 26).

Nessa perspectiva, fica evidente o caráter inseparável entre vida cotidiana e a espiritualidade, uma não está desvinculada da outra. Assim, “quando comer se torna um exercício espiritual, isso não significa apenas que as pessoas terão ocasiões para ficar mais atentas aos outros e ao mundo. Elas também terão a oportunidade de ver, receber e provar o mundo com profundidade espiritual” (WIRZBA, 2014, p. 57). Wirzba enfatiza ainda:

Transformar a alimentação em um exercício espiritual é cultivar as condições e os hábitos práticos – atenção, conversação, reflexão, gratidão, responsabilização honesta – em que a comida e o mundo podem ser percebidos como tendo uma face. Quando encontramos e recebemos a face da criação, a liberdade individual pode entrar em cena, porque agora somos responsáveis pelo que fazemos e devemos prestar contas quanto a se honramos ou não a santidade diante de nós (WIRZBA, 2016, p. 61-62).

Quando temos a convicção daquilo que podemos absorver a partir da concretude da vida, conseguimos dar mais consistência ao nosso modo de ser. Assim, “o objetivo de um exercício espiritual é desenvolver nas pessoas os hábitos que lhes permitirão viver uma vida mais ordenada, moderada, reflexiva, livre, atenta, disponível e responsável” (WIRZBA, 2014, p. 56).

Ao falar da maneira como Jesus se relacionava à mesa com os pecadores, Tolentino revela a profundidade desse gesto, que vai além do superficial, penetrando estruturas antes isoladas: “aceitando a prática da comensalidade com os pecadores, Jesus está infringindo o

poderoso sistema de pureza. Mas o seu gesto não é apenas de ruptura: afirma também uma inédita e insólita experiência de Deus” (MENDONÇA, 2015, p.171). E mais, “a mesa é uma espécie de fronteira simbólica que testemunha, para lá das diferenças, uma possibilidade radical de comunhão. [...] A cozinha e a mesa comuns são um instrumento de reciprocidades” (MENDONÇA, 2015, p.171).

A atitude de Jesus quebra paradigmas e abre caminhos novos para a construção de um mundo mais fraterno e humano. A peculiaridade desse ato está no voltar-se e perceber a importância do outro dentro do plano salvífico de Deus. Cada ser é único e pode agregar valores, basta a abertura para acolher e compartilhar as experiências que cada indivíduo possui. A nossa singularidade não deve ser empecilho para pensar as possibilidades comuns, é um pouco daquilo que o Papa Francisco tem insistido quando fala da “amizade social”, da cultura do encontro. Numa perspectiva semelhante, Wirzba exprime que “com a ajuda uns dos outros, podemos praticar as habilidades da conversação, da reflexão e da gratidão que contribuem para uma vida mais completamente humana” (WIRZBA, 2014, p. 57).

A profunda vivência religiosa e a íntima relação que Jesus possuía com o Pai é outro elemento que confere autenticidade e o encoraja diante daquilo que poderia acontecer. A reciprocidade de Jesus está no ato de acolher e se fazer presença na vida dos outros. Uma presença capaz de dar tudo de si. O estar juntos confere uma espiritualidade única, como afirma Wirzba:

é útil caracterizar a alimentação como um exercício espiritual. O propósito de pessoas que se reúnem em torno de uma mesa para comer não é simplesmente enfiar nutrientes no corpo. Comer juntos deve ser uma ocasião em que as pessoas aprendam a ser mais atentas e presentes para o mundo e umas para as outras (WIRZBA, 2014, p. 57).

Sentar a mesa é quebrar fronteiras paradigmáticas e abrir-se ao mundo de possibilidades que se deflagra a nossa frente, assim, vamos tecendo algo novo na narrativa da nossa vida. O cardeal Tolentino ao falar do novo espaço social que a refeição proporciona, salienta que

A refeição é um referente de grande espessura comunicativa, se pensarmos que ela tem as virtualidades de um espelho: aí se colhem alguns dos códigos mais intrínsecos a uma cultura. Ela representa um precioso sistema simbólico, uma espécie de microcosmos que reflete interditos, práticas, tráficos de sentido. Ao observarmos o modo como ela se desenvolve ficamos na posse da estrutura interna, valores e hierarquias de um determinado grupo humano, bem como dos limites que esse estabelece com o mundo que o rodeia. Quando se chega a perceber a lógica e o conteúdo dos alimentos, bem como a ordem que regula a mesa (com quem se come, onde se come, a lógica dos diversos lugares e funções à mesa...), alcança-se um conhecimen-

to antropológico muito importante (MENDONÇA, 2015, p. 178).

Vejamos: o ser humano é um ser de relações, nosso desenvolvimento pessoal e cognitivo está intrinsecamente ligado a essa dimensão, as experiências que vamos adquirindo ao longo da vida no convívio com os demais contribuem para o desenvolvimento da nossa personalidade. Nossos sentimentos, ações, tudo isso vai se dando a partir da nossa relação com outros. Viver isolado é estar condenado à solidão existencial e não perceber a beleza que o contato com o outro proporciona. Nossas relações se alargam na medida em que vamos nos abrindo para que outros façam parte da nossa vida e da nossa história. Numa sociedade complexa, individualista, a pressa acaba atropelando essa capacidade de relacionar-se, fazendo com que a cultura da proximidade vá deixando de ser exercitada. Wirzba acentua que

Comer depressa é apenas um sintoma da velocidade mais generalizada que impulsiona e determina a cultura contemporânea. O ritmo frenético que com frequência caracteriza o trabalho e a vida social faz que seja muito menos provável que as pessoas aprendam as disciplinas da atenção, da conversação e da gratidão, cruciais em uma vida de celebração e responsabilidade. Sem a arte da reflexão, as pessoas muitas vezes se verão comprometidas com prioridades e engajadas em práticas que, se cuidadosamente examinadas, seriam registradas como inaceitáveis ou erradas. Ou acabarão deixando inteiramente de ver e experimentar o lugar onde estão e, assim, perderão a oportunidade de estar vivas para o mistério e a graça da vida (WIRZBA, p. 55).

Essa constatação é um reflexo daquilo que a sociedade tem vivido, lugares lotados, mas sem ou quase nenhuma interação, a capacidade de se envolver e de se interessar pelo outro fica em segundo plano. Cada qual no seu mundo e com as suas próprias convicções, sem a empatia necessária para transformar o momento em celebração e graça. Com isso, muito daquilo que nos torna seres de relações vai se perdendo, o valor da amizade, do carinho, do cuidado mútuo e, por conseguinte, a relação com o sagrado passa a ser algo vazio de sentido. Buscar práticas como essa exige o esforço de se colocar à disposição para acolher o outro em sua totalidade, com suas fragilidades e ao mesmo tempo se colocar nessa mesma condição.

Portanto, a experiência da refeição nos convida a um encontro mais profundo não apenas com o outro, mas com o próprio Deus, que se revela na partilha e na comunhão. A mesa, enquanto espaço simbólico e real, rompe barreiras e aproxima corações, tornando-se um reflexo da acolhida divina. É nesse contexto que se insere a dimensão sacramental da alimentação, que vai além do ato físico de comer e se desdobra como uma expressão concreta da fé. Assim, adentramos a reflexão sobre a comunhão, compreendida como um dar e receber de dons, onde o alimento, a presença e o amor se entrelaçam para revelar o sentido mais profundo da vida cristã.

3 A COMUNHÃO – O DAR E RECEBER DE DONS

Como pensar a alimentação como um ato sacramental, ou seja, numa expressão concreta da fé, carregada de significado espiritual, que une o humano ao divino? E qual a relevância de tudo isso para as comunidades cristãs? Por vezes esquecemos que a criação e tudo o que provém dela é dom de Deus. E como dom proveniente de Deus deve ser pensado como tal. Assim, essa reflexão nos leva a perceber a nossa dependência, de que não subsistimos por nós mesmos, ou seja, dependemos uns dos outros e de tudo o que é proveniente da criação, que a vida é uma doação e uma recepção constantes de dons.

Deus se entrega à humanidade e se revela como dom. Uma doação que vai até as últimas consequências. Ao nos debruçarmos sobre as Escrituras, podemos perceber toda essa entrega de Deus. Vista pela ótica da alimentação, vai desde o ato criacional no livro do Gênesis, evidenciado na abundância e diversidade dos dons oferecidos na natureza, até o banquete escatológico no livro do Apocalipse. Tudo isso nos recorda o amor de Deus, que se entrega e proporciona sustento e prazer à humanidade. Comer é um lembrete diário do amor de Deus e nos conecta a um vasto mundo que nem sempre é lembrado. Para Wirzba, essa relação é o que nos une com as outras criaturas, com a terra e tudo o que dela faz brotar e, sobretudo, com aqueles que cuidam das mais variadas espécies de plantas e animais e as transformam em alimentos:

Por mais solitária que nossa experiência de alimentação possa ser, cada cheirada, cada mordida e cada deglutição conectam-nos a vastas redes de comércio globais e, assim, a mundo biofísicos e sociais muito além de nós mesmos. No momento em que mastigamos qualquer coisa, participamos das histórias geográficas, regionais e dos processos bioquímicos que, com toda a sua diversidade e complexidade, desafiam nossas mais loucas imaginações e as mais intensas tentativas de compreensão. No minuto em que contemplamos ou falamos sobre o ato de comer, mostramo-nos envolvidos em tradições culinárias e tabus culturais, bem como em dilemas morais e buscas espirituais (WIRZBA, 2014, p. 27).

A prática de comer está imersa em complexas redes de comércio e processos biofísicos que conectam as pessoas a histórias e contextos globais, desafiando-nos a reconhecer a interdependência e o valor do alimento como expressão de bênção divina. Segundo Wirzba, a consciência dessas relações transforma o ato de comer em um exercício espiritual, promovendo uma apreciação mais profunda da vida e da criação. A alimentação, quando percebida sob essa ótica, encoraja a hospitalidade e o cuidado, refletindo um relacionamento mais consciente e significativo com o alimento e com os outros.

Quando tomamos consciência de tudo o que está por trás da nossa alimentação, aprendemos a celebrar a vida que se dá em alimento para alimentar a nossa vida, de modo que “reconhecemos e honramos a Deus como o que oferece todos os dons perfeitos e bons”

(WIRZBA, 2014, p. 27). Nessa perspectiva, Mendonça diz que “na mentalidade bíblica, as comidas entendem-se sob o impacto da bênção divina, pois integram o conjunto dos elementos necessários à existência” (MENDONÇA, 2015, p. 163). Isso nos leva a reconhecer a bondade de Deus que se expressa em tudo aquilo que se torna alimento para nós e a corrigirmos posturas de indiferença com a criação e o Criador. Quanto a isso, Wirzba enfatiza:

O ato de comer convida as pessoas a desenvolver uma apreciação mais profunda de onde elas estão e com quem estão, de forma que o comer pode ser um ato sacramental e não sacrilégio. Uma relação teológica, consciente com o alimento possibilita a descoberta de que comer está entre as maneiras mais íntimas e agradáveis possíveis de entrarmos nas associações da criação e encontramos ali o Deus que abençoa e alimenta diariamente a vida (WIRZBA, 2014, p. 27).

Essa constatação sublinha uma postura de intimidade que a alimentação pode proporcionar, uma intimidade com a criação, com o Criador e com aqueles e aquelas que estão ao nosso redor. O autor destaca a atenção e a sensibilidade que a prática comensal pode despertar nos seres humanos, levando-os a reconhecer as dádivas e o amor provenientes de Deus. O dar-se vai além do dar algo material, mas é o estar juntos, o partilhar e crescer juntos, fazendo da vida um encontro fraterno. Mendonça ao refletir sobre a passagem do Evangelho de Lucas 10,38-42, o encontro de Jesus com Marta e Maria, explicita como deve ser a postura entre o dar e o receber, relacionando tudo isso com a cozinha:

Jesus tem um olhar crítico para o modo como Marta vivia o seu estar na cozinha. Esse é descrito pelo narrador lucano, que normalmente é muito preciso, como um “andar atarefado com muitos serviços” e distanciando o hóspede. Querendo arregimentar nesse serviço a própria irmã, Jesus critica essa atitude do fazer, que não dá espaço àquilo que é a coisa necessária: o acolhimento do dom, estar atento ao dom, o dom daquele hóspede. Há um fazer que está em diálogo com o dom, há outro porém que nos faz esquecer o sentido e o sabor da dádiva. Há um fazer que é só fazer, e há outro que nos torna mais capazes de acolher. Não estar apenas preocupado em dar, mas também em sintonizar com o dom. A cozinha pode ser apenas o lugar do fazer que é só fazer, do serviço, da satisfação de necessidades, da rotina, muito mais que da descoberta. Jesus quer que Marta se reencontre no interior da sua cozinha. Nem sempre é evidente a relação entre o ter de dar, ter de servir e o dar e o servir realmente (MENDONÇA, 2013, p. 85).

O destaque dado por Mendonça ilustra a importância de equilibrar o fazer e o acolher. A pressa e a preocupação do cotidiano podem levar nossas atitudes, por mais que elas sejam boas, a se perderem no caminho e se tornarem o fazer pelo fazer, esvaziando o sentido da

ação. A crítica de Jesus a Marta, que se sobrecarrega com tarefas, destaca que a verdadeira hospitalidade envolve estar presente e acolher o dom, não apenas realizar atividades pela urgência ou pelo dever de executá-las. A prática comensal deve transcender a rotina e o fazer mecânico, permitindo a celebração e o fortalecimento das relações.

Assim, a hospitalidade vai além das boas maneiras; é um reflexo do desejo de fazer com que os outros se sintam valorizados e confortáveis. As atitudes casuais devem ressaltar nossas habilidades de se conectar com as pessoas de maneira a enxergarmos o que o outro precisa receber e/ou tem a oferecer. Essa interação é primordial e contribui para uma experiência agradável e memorável.

Quando nos reunimos à mesa, não apenas alimentamos nossos corpos, mas também fortalecemos laços de fraternidade e solidariedade, criando um espaço de comunhão e afeto. Essa dinâmica reflete um caráter trinitário. Wirzba nos ajuda a compreender essa relação:

Considerando a vida de Jesus e o poder do Espírito Santo, fica evidente que a meta das relações entre as criaturas é alcançada em comunhão. [...] Na Trindade não há subordinação ou hierarquia. Os Três compartilham a vida entre si em completa mutualidade. Embora as Pessoas sejam distintas, elas sempre permanecem umas nas outras. Essa permanência mútua poderia, em última instância, ser descrita como *perichoresis*, uma “abrindo espaço” em si para a outra. A *perichoresis*, é um ensinamento radical. Sugere que pessoas não existem primeiro como indivíduos e depois, em algum momento, entram em relação entre si (fazendo da relação, assim, algo opcional), ou mesmo que elas estão sempre marcadas por interdependência. [...] A vida verdadeira é vivida por meio das dádivas dos outros. Como nossa experiência com a alimentação confirma, à medida que um ser vivo tenta ser autárquico (um ser auto-originado e autossustentado), ele nega toda nutrição e, assim, precipita a própria morte (WIRZBA, 2014, p. 33).

A relação trinitária é o modelo perfeito de unidade e amor mútuo, onde cada pessoa da Trindade se entrega plenamente às outras em uma dança de reciprocidade e harmonia. Da mesma forma, uma mesa compartilhada simboliza um lugar de encontro e relacionamento, que nutre o corpo, os vínculos emocionais e espirituais. Assim, a mesa torna-se um microcosmo da convivência trinitária, um espaço onde o amor e a presença se manifestam, e onde a comunhão é vivida de maneira concreta e tangível.

Com efeito, essa experiência sugere que a mesa é um espaço simbólico e real onde a interação humana e o amor se manifestam de maneira profunda e sensível, refletindo um ideal de convivência harmoniosa e significativa. É uma forma de expressar e de valorizar a importância dos momentos compartilhados e das relações interpessoais. Essa aproximação revela a grandeza que essa prática proporciona:

Nessa comunhão de mesa e de destino realiza-se uma das viagens mais surpreendentes que se pode fazer, em qualquer tempo e em qualquer civilização: o transcender aquele espaço que separa os outros dos nossos; o ultrapassar os obstáculos que dividem o mundo entre estranhos e familiares (MENDONÇA, 2016, p. 72).

Mendonça, ao fazer essa afirmação, toma como inspiração a aproximação do Papa Francisco que, ao despedir-se do povo desejando um “bom domingo e um bom almoço” ao fim do Angelus, dá uma tonalidade diferente, mostrando a gigantesca importância dessa proximidade para a ação pastoral. Isso é inclusivo e demonstra intimidade, algo essencial para as nossas práticas pastorais. Em meio às formalidades, o interesse pelo outro e pela sua história deve ser constante, todos têm algo a acrescentar, uma abertura para compartilhar e oferecer a própria vida de maneira que alimente e beneficie os outros. Como afirma Wirzba:

Em seu significado teológico último, a alimentação não pode ser reduzida ao consumo de outros. Em vez disso, ela tem a ver com entender a hospitalidade e abrir espaço para que outros encontrem a vida compartilhando a nossa própria. Auto-oferecimento, aceitação da responsabilidade pelo bem-estar do outro, dedicação da própria vida a nutrir os outros – esses são os sinais da vida imbuída do poder do Espírito. Comer, em outras palavras, é um convite a entrar em comunhão e ser reconciliado uns com os outros. Comer com Deus à mesa é comer com o objetivo de cura e de celebração das associações da criação (WIRZBA, 2014, p. 35-36).

Além de nutrir, essa prática fortalece as relações humanas: uma oportunidade para vivenciar e expressar valores profundos de hospitalidade, responsabilidade e comunhão. Para as comunidades cristãs, esse é um ideal indispensável, um reflexo daquilo que é celebrado, mostrando a autenticidade da vida cristã. Indo mais além, nutrir o outro é uma disposição evangélica, como bem expressa Mendonça:

Na versão de Marcos, porém, há uma curiosa alteração: “O sal é coisa boa; mas, se o sal ficar insosso, como que haveis de o temperar? Tende sal em vós mesmos e vivei em paz uns com os outros” (Mc 9,50). A principal novidade é este inciso final: “Tende sal em vós mesmos...” O sabor não é uma coisa que possuímos exteriormente; é, como em todas as experiências que requerem uma arte de ser, uma coisa em que nos tornamos. A expectativa de Jesus é que ele possa inspirar vidas saborosas, distantes do caldo insosso daquilo que, até sendo, verdadeiramente nunca foi, nunca chegou a ser. Jesus não semeia uma neutralidade: semeia, antes, o gosto e o risco de viver. Não podemos, por isso, condescender com nossas deserções e fugas para longe do sabor (MENDONÇA, 2016, p. 67-68).

Nessa afirmação, Mendonça busca ressaltar o sabor que nos tornamos na vida do outro, ou seja, ser sal é o modo como eu integro o sabor da minha vida na vida do outro. Isso é um convite a sermos consistentes naquilo que nos dispomos a fazer, não bastam meias tintas, algo superficial. Ser sal não é algo exterior, mas deve brotar do íntimo e se expandir ao ser acrescentado na vida do outro. Ajudar os outros a dar sentido a sua existência, a sentir o sabor da vida e da expressão de Deus. À luz dessa perspectiva, podemos acrescentar o que diz Wirzba, evidenciando a postura daqueles que são seguidores de Cristo:

Pessoas que se alimentam de Jesus são desafiadas a se relacionar com os outros de novas maneiras. Em vez de relacionar-se de modos primariamente utilitários, observando-os para atender a necessidades e satisfações pessoais, os que comem com Jesus são convidados a estender seus ministérios de atenção e acolhimento, alimentação e perdão, cura e reconciliação. Esses são ministérios que requerem de nós que lembremos dos outros e os mantenhamos em nosso coração e em nossa mente. *Lembrar Jesus*, em outras palavras, *inspira-nos a lembrar dos outros*. Os que comem Jesus tornam-se, assim, anfitriões do mundo, respeitam e servem à integridade daqueles que copermanecem com eles (WIRZBA, 2014, p. 211).

Ao enfatizar a importância da memória e da ação em favor do outro, Wirzba nos lembra de que a espiritualidade se manifesta nas práticas cotidianas de cuidado e respeito mútuo. Essa prática fortalece os laços de fraternidade e solidariedade, sendo um reflexo da vida cristã autêntica.

A alimentação, portanto, não é apenas uma necessidade física, mas um espaço de comunhão e espiritualidade. Isso nos provoca a refletir sobre nossas relações interpessoais e sobre como a vivência dos valores cristãos podem nos transformar em indivíduos mais atentos e acolhedores. Mendonça e Wirzba argumentam que a alimentação deve ser uma expressão de amor e responsabilidade, incentivando uma vida rica em sentido e relação, na qual cada ato de comer é uma oportunidade para viver a espiritualidade e a comunhão plena.

Portanto, a cozinha, como espaço de partilha e aprendizado, oferece uma rica inspiração para a vivência pastoral nas comunidades cristãs. A valorização da mesa como lugar de comunhão e participação pode se traduzir em encontros comunitários onde a refeição fortalece os laços de fraternidade e acolhimento. Iniciativas como grupos de cozinha solidária, retiros com temática alimentar e celebrações litúrgicas ligadas aos ciclos da natureza resgatam o sentido espiritual do alimento, promovendo uma maior consciência sobre a gratidão e o cuidado com a criação. Além disso, o ensino catequético pode se enriquecer ao relacionar a alimentação com a Eucaristia, tornando o ato de cozinhar e comer um gesto carregado de significado cristão.

Essas ações pastorais também podem contribuir para a inclusão e o bem-estar de diversos grupos, como idosos, enfermos e pessoas em situação de vulnerabilidade, através da

cozinha terapêutica e da pastoral da acolhida. Projetos que unem teologia e gastronomia, hortas comunitárias e práticas de sustentabilidade reforçam a dimensão ética do alimento, incentivando um consumo responsável e solidário. Ao integrar espiritualidade e vida cotidiana, a mesa se torna um instrumento poderoso para cultivar relações mais humanas e fraternas, onde o alimento não é apenas sustento físico, mas também expressão concreta do amor e da partilha no Reino de Deus.

REFERÊNCIAS

MENDONÇA, José Tolentino. *A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação*. 1. ed. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

MENDONÇA, José Tolentino. *A mística do instante: o tempo e a promessa*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2016.

MENDONÇA, José Tolentino. *Nenhum caminho será longo: para uma teologia da amizade*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2013.

WIRZBA, Norman. *Alimento e fé: uma teologia da alimentação*. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

Artigo submetido em 19/03/2025 e aprovado em 09/06/2025

Ivaneudo Rodrigues Alves: Graduado em Filosofia pela FAJE; graduando em Teologia na FAJE. Pesquisa desenvolvida no contexto do projeto “Mística, Espiritualidade e Estética”, sob a orientação do professor Dr. Francys Silvestrini Adão SJ, com bolsa CNPq. E-mail: yvanalves61@gmail.com

Endereço: Rua Professora Vicentina Barreto, 54, Bairro Planalto, Belo Horizonte-MG. Cep: 31720-270

Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-7284-3226>

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Francys Silvestrini Adão, Marília Murta de Almeida, Sinivaldo Silva Tavares



Vulnerable y perdonado(r): Una contribución ético-teológica posmoderna

José Manuel Gómez González, SJ¹

RESUMEN: Este artículo explora la relación entre perdón y vulnerabilidad en sociedades contemporáneas y propone que toda experiencia de perdón está inmersa en un dinamismo profundo que trasciende cualquier evento aislado: el *dinamismo del perdón*. A través del análisis de investigaciones emprendidas por Carlos Mendoza Álvarez y José Tolentino Mendonça, se explora cómo la vulnerabilidad, como condición humana, favorece el perdón. Tras analizar sus perspectivas, se llega a una conclusión que integra el enfoque teológico y el bíblico. Este artículo se centra en el perdón intersubjetivo y su relevancia pública, particularmente en contextos de violencia, con el fin de arrojar luz sobre procesos de reconstrucción del tejido social.

PALABRAS CLAVE: Perdón. Vulnerabilidad. Deseo. Donación. Acogida.

ABSTRACT: This article explores the relationship between forgiveness and vulnerability in contemporary societies and proposes that every experience of forgiveness is immersed in a profound dynamism that transcends any isolated event: the *dynamism of forgiveness*. Through the analysis of research undertaken by Carlos Mendoza Álvarez and José Tolentino Mendonça, it explores how vulnerability, as a human condition, favors forgiveness. After analyzing their perspectives, a conclusion is reached that integrates the theological and biblical approaches. This article focuses on intersubjective forgiveness and its public relevance, particularly in contexts of violence, in order to shed light on the processes of reconstructing the social fabric.

KEYWORDS: Forgiveness. Vulnerability. Desire. Giving. Welcoming.

INTRODUCCIÓN

La experiencia de perdonar o de ser perdonado, es decir, participar en una especie de misteriosa reparación, podría parecer un evento aislado, pero simplemente no lo es. El perdón no surge de la nada ni aparece de la noche a la mañana. En el siguiente artículo, a partir de un ejercicio de reflexión teológica, intentamos mostrar que toda experiencia que implica el perdón es posible porque se está necesariamente sumergido en el *dinamismo del perdón*, un dinamismo de donación y acogida, donde la vulnerabilidad puede ser un punto de partida.

1 Graduado em Filosofia e Administração, graduando em Teologia.

Dicha tesis es el resultado de una investigación centrada en la relación entre el perdón y la vulnerabilidad en las sociedades contemporáneas. Esta relación se ha contemplado en el contexto de la actual fragmentación del tejido social que atraviesa Venezuela. Una fragmentación que se fue fraguando durante décadas por un bando ideológico y que se agudizó en el último año con un régimen dictatorial de corte cívico-militar. Cuando hablamos de fragmentación, nos referimos a la incapacidad de establecer unas bases para el diálogo social que nos permitan pensar en el futuro.

Porque, cuando se presente la oportunidad de comenzar a superar las heridas que atraviesa este país, cuando se avance hacia un proceso de reconstrucción, ¿qué lugar ocupará el perdón?

Presupuestos para hablar del perdón: se puede pensar que, al recordar alguna experiencia relacionada con el perdón estamos haciendo referencia a un evento aislado, como si algo simplemente hubiera sucedido, pero vamos a mostrar que esto no es así; sostendremos que cada experiencia en torno al perdón ha estado y estará siempre próxima al *dinamismo del perdón*. Para explicar cómo es posible este dinamismo, vamos a intentar regresar al punto donde localizamos el origen de la pregunta por el perdón.

Toda experiencia de haber otorgado o recibido el perdón supone que una persona ha sido vulnerada y, al mismo tiempo, implica identificar a un responsable. Tenemos un sujeto que ha resultado herido y otro que es el responsable de esa herida. Una víctima y un victimario. Para hablar del perdón, se reconoce entonces un camino ya transitado, un evento previo: herir, vulnerar, dañar. Ahora bien, en este punto podemos identificar también que el perdón no es la única reacción posible entre víctima y victimario, es decir, no necesariamente se hablaría en términos de pecado y perdón para alcanzar una “solución”, ya que es posible mantenerse tan solo en el estadio de la violación y la venganza. Ante cualquier situación en la que se vulnera a una persona, además del perdón, son posibles otros caminos.

Reconocer a una persona vulnerada implica necesariamente reconocer su estado inicial: la vulnerabilidad. Todos somos vulnerables. Al hablar de vulnerabilidad nos referimos a una condición de lo humano, es decir, a la posibilidad de ser afectado por otro, tanto de forma negativa como positiva, y, por consiguiente, también a la posibilidad de afectar; porque el otro también es vulnerable. De tal modo que podemos decir que en el ser humano existe una especie de apertura constitutiva, en el sentido de estar expuesto al otro, a su sombra y a su luz, pero también en el sentido de salir de sí para donarse.

Fragilidad, debilidad, y, excusándome en la informalidad, “heribilidad”, todo esto nos habla de vulnerabilidad, pero, al mismo tiempo, dicha palabra parece indicarnos, en el fondo, la capacidad del sujeto para ser afectado y afectar. Sujeto abierto para recibir, pero también para darlo todo, expuesto totalmente al otro. Debemos hacer el ejercicio de pensar en apertura total estrictamente. Es difícil tanto el pensar como el vivir de tal manera. Y cerrarse será siempre una opción. ¿Qué podemos hacer con esta vulnerabilidad?

Lecturas de un dinamismo liberador: dos autores nos ajudarán a acercarnos al *dinamismo del perdón*, partiendo de la vulnerabilidad como condición primera. Se trata de Carlos Mendoza Álvarez y José Tolentino Mendonça. El primero es un teólogo mexicano que ha reflexionado sobre el perdón teniendo en cuenta el contexto y el pensamiento suramericano, en diálogo con la teología continental europea y anglosajona; el segundo es un teólogo portugués, entre otras cosas, especialista en estudios bíblicos, que ha trabajado en detalle la perícopa de Lucas 7, 36-50: La pecadora perdonada. Ambos han publicado textos en los que se puede ver, explícita o implícitamente, la relación entre el perdón y esa vulnerabilidad que hemos intentado poner a la vista.

Carlos Mendoza Álvarez señala dos modos de considerar el perdón en su libro *Deus ineffabilis: una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Uno de ellos más filosófico, donde se refiere al perdón en su dimensión ético-política, para confirmar que los gobiernos no pueden “perdonar” ya que usurparían algo que está solamente en el poder de las víctimas². Otro modo, desde el punto de vista teológico, en el que el perdón seguiría siendo problemático, pero al menos parecería encontrar un lugar en el espacio público. Dos modos, el filosófico y el teológico, que motivan a dicho autor a construir un puente, a partir de las víctimas, entre la experiencia teologal del perdón y la dimensión ético-política como proceso de reconciliación colectiva (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.381). Para efectos de esta investigación, el perdón desde el punto de vista de Carlos Mendoza Álvarez implica categorías ligadas al plano antropológico, ontológico y de la Teología Fundamental³. Todo esto con miras a lo público. Podríamos hablar de la dimensión teológico-política del perdón, una dimensión de difícil recepción pues parece abandonar la denuncia de la injusticia social (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.381).

José Tolentino Mendonça en su libro *La construcción de Jesús: la dinámica narrativa de Lucas*⁴, señala que, en Jesús, superamos la idea de pecador aplicada estrictamente a individuos o grupos para aplicarla a todo hombre que se mira solo a sí mismo y, por lo tanto, permanece necesitado de Dios. Se trata de una nueva perspectiva que nos invita a contemplar un perdón que debe interpretarse más en un sentido religioso que moral. Hablamos del perdón, con un acento en su dimensión vertical, aquel que Dios, de forma incondicional, concede al

2 Para sostener esta postura Carlos Mendoza Álvarez cita a Ignacio Dobles Oropeza: “Es claro que la figura del «perdón» tiene connotaciones religiosas. Para Jankélévitch, el perdón es un acto límite, que solo puede intervenir en una relación personal entre quien perdona y quien es perdonado, se trata de un acontecimiento no condicionado; el perdón es, así, un «don gratuito» (al igual que el amor, según nos indica en su tratado sobre filosofía moral: Jankélévitch, 1983) del ofendido al ofensor, es acción y no reacción. Es un acto contingente, no gradual, ni evolutivo, y suspende el «viejo orden», inaugurando una «nueva época». [...] El perdón como acto, por todo lo anterior, solo puede sustentarse en el recuerdo, no en el olvido. Al ser un acto libre, del ofendido, no puede movilizarse institucionalmente por instancias de poder con fines de reconciliación política. Los gobiernos no pueden, éticamente, «perdonar» usurpando las potestades de las víctimas, generalmente para cancelar las posibilidades de actuación de instancias democráticas o legales en procura de la justicia (Valdes, 2003)” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.380).

3 “La teología posmoderna se encuentra hoy explorando esta *tierra incógnita* del perdón en un contexto de violencia sistémica” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.377).

4 Título original del libro: *A construção de Jesus, a dinâmica narrativa de Lucas*.

hombre pecador y que todo ser humano está capacitado para recibir. Perdonar apuntaría a creer en la posibilidad de transformación de cada sujeto.

En la primera parte de este artículo, presentaremos la propuesta de Carlos Mendoza Álvarez. Haremos una breve descripción de su visión del contexto contemporáneo, en el que se centra en la violencia, para después exponer de forma sucinta la teoría mimética de René Girard. Teoría en la que se destaca el deseo mimético de dominación ligado a una violencia aparentemente perene e inevitable. Seguidamente, ofrecemos la perspectiva que tiene este autor en torno a la vulnerabilidad y sus dimensiones (una de ellas, el *deseo*). Solo así podremos hablar de una dinámica del deseo mimético y de la posibilidad de dar paso a un deseo deconstruido de su voluntad de dominio, y, a un deseo mimético de donación incondicional.

En una segunda parte, presentaremos la propuesta de José Tolentino Mendonça. Analizaremos la perícopa de Lucas 7, 36-50 (*la pecadora perdonada*), resaltando la fuerza de los gestos de esta mujer para comunicar su situación inicial y final. También trataremos la forma en que Jesús se relaciona con los pecadores y la noción que se puede desprender de ello acerca del perdón. Sin olvidar la parábola de Lucas 7, 41-42 (*parábola de los deudores*) que aparece en medio del relato. También abordaremos la concepción que este autor tiene de la vulnerabilidad a partir de los gestos de tres personajes: Jesús, Simón (el fariseo) y la mujer, para percibir el vínculo entre dicha condición y el dinamismo que posibilita toda experiencia relacionada con el perdón.

Finalmente, a modo de conclusión, retomaremos la idea de que el perdón no es un evento aislado, sino un dinamismo complejo y arraigado en la vulnerabilidad humana. Entender este dinamismo es fundamental para abordar los desafíos de sociedades fracturadas, como la venezolana, donde el perdón puede ser una vía más para la reconciliación y para la reconstrucción del tejido social.

1 CARLOS MENDOZA ÁLVAREZ: DESEO MIMÉTICO DE DONACIÓN INCONDICIONAL

Carlos Mendoza Álvarez, conforme muestra en su libro *Deus ineffabilis*, situado en perspectiva latinoamericana y propiamente enfocado en la realidad mexicana, manifiesta que vivimos en tiempos difíciles, que estamos en una época que reconocemos por los escombros (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.29, 44). Sostiene que estamos en un mundo plural y violento propio de una historia fragmentada (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.35). Declara, “hora de desgracia apocalíptica” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.94). Agrega que son tiempos en los que tenemos que asumir con sentido crítico y al mismo tiempo con sospecha las corrientes que pretenden explicar con toda “seguridad” el misterio del origen y fin de la vida como un mero asunto de azar o de casualidad (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.35), pues, de lo contrario podemos pensar que estamos simplemente condenados.

Delante de tal panorama e inconforme con explicaciones que se fundan en lo fortuito, Carlos Mendoza Álvarez busca propuestas que permitan comprender el porqué de tanta

violencia, y no para quedar de brazos cruzados, por el contrario, para pensar en la posible transformación de los conflictos de la humanidad y recuperar la esperanza (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.82). Este es un autor que aboga por abrir caminos para la paz y la reconciliación, caminos que sin duda se entrecruzan con el perdón.

1.1 DESEO MIMÉTICO DE DOMINACIÓN

Para responder al porqué de tanta violencia, Carlos Mendoza Álvarez adopta y presenta una teoría, desde una comprensión posmoderna y desde una perspectiva narrativa e histórica: la teoría mimética de René Girard⁵. Esta, él aclara, nos colocó frente a la cuestión del sufrimiento y del sacrificio; una *espiral de violencia sacrificial* sustentada en un asesinato fundador (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.45):

La teoría mimética es entendida por Girard como una interpretación antropológica de lo real. No se trata de una filosofía de la subjetividad violenta, ni de una teología de la reconciliación, mientras ofrece elementos de sumo valor para responder a ambos cuestionamientos. De hecho, la teoría mimética nace, antes de todo, de una preocupación estética y antropológica para explicar la memoria arcaica de la humanidad que cuenta la existencia de un asesinato fundador. Con efecto, todas las culturas de la humanidad conservan un relato de los orígenes que cuenta el asesinato que preside la memoria de nuestra vida en sociedad (MENDOZA ÁLVAREZ, 2011, p.220).

En breves palabras la teoría mimética intenta explicar el origen y continuación del conflicto humano. Un relato que sirve de ejemplo es el de Caín y Abel en Génesis 4. Ahora bien, tenemos que agregar que dicha teoría coloca la causa o motivo de la violencia en el *deseo*, en concreto en el *deseo mimético*, entendido como “pulsión originaria que anima la relación de una subjetividad frente a otras. [Pulsión que] aparece casi siempre marcada por un mecanismo recurrente de admiración, rivalidad y sacrificio que explica la violencia fratricida, de la que tenemos noticia en todas las culturas desde los orígenes de la humanidad” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.466). Sucintamente podemos adelantar que la violencia surge porque confluimos en el *deseo*: “*deseo como él o ella desean*”, situación que genera conflicto y muerte; la virulencia del contagio del “todos contra uno” para paliar la imposibilidad de poseer al otro. No obstante, reconoce Carlos Mendoza Álvarez, la teoría mimética también propone la solución al enigma de la rivalidad fratricida por medio de la comprensión de la verdad de Cristo (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2010, p.144).

5 Sobre la teoría mimética, Carlos Mendoza Álvarez afirma: “... la teoría mimética nos parece el marco explicativo más pertinente de los procesos de rivalidad, sacrificio y muerte. Pero, sobre todo, para explicar la desactivación posible de ese mecanismo mediante el proceso de superación del resentimiento y de la revelación de un mimetismo no-violento de donación incondicional” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.383).

1.2 VULNERABILIDAD, PRINCIPIO DE UN NUEVO ORDEN DE REDENCIÓN

Para entender cómo la teoría mimética sugiere una solución, vamos a profundizar en el recorrido que realizó el mismo Carlos Mendoza Álvarez, ya que dicho autor considera la vulnerabilidad en dicho recorrido.

Carlos Mendoza Álvarez percibe en la vulnerabilidad una alternativa posible para salir de la *espiral de violencia sacrificial*. Para él la vulnerabilidad es principio de un nuevo orden de redención (vivencia de paz con perdón) que incluye a todos, siempre desde las víctimas no resentidas, para invitar también a los verdugos a cambiar de corazón (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.479). Vamos a concentrarnos en esa vulnerabilidad desde el punto de vista de Carlos Mendoza Álvarez para poder entender la vivencia con perdón, siempre en el marco de la teoría mimética de René Girard.

Para Carlos Mendoza Álvarez la vulnerabilidad designaría “la condición del sujeto débil posmoderno (G. Vattimo) que asume su finitud y su exclusión como punto de partida para una acción y un pensamiento afirmativos de su diferencia” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.479). Hablamos aquí de una subjetividad desencantada de todo metarrelato que asume sus límites y su estar en los márgenes como fundamento para reforzar su diferencia (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.66). Tenemos una subjetividad inconforme, totalmente otra, vulnerable por debilidad o por una incapacidad para la defensa⁶. Vulnerable por sentirse a la intemperie, totalmente sola, abandonada y sin sentido; apuntamos a una orfandad existencial (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.29, 75 y 344). Todo esto es posible. Pero, también una subjetividad vulnerable por su apertura (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.60 y 66) o exposición. Una subjetividad que sabe de *otro* (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.42), y al mismo tiempo *desea* como el *otro*. Una subjetividad capaz de imitar ese *otro*. Una subjetividad que puede ser afectada negativa y también positivamente. Una subjetividad capaz de recibir y también de dar, abierta. Así podemos entender la vulnerabilidad como condición humana. Una subjetividad según Carlos Mendoza Álvarez sobre la que podemos predicar: posibilidad de la donación⁷.

Apoyado en la teoría mimética afirmará que la subjetividad vulnerable contaría por lo menos con tres dimensiones: el *deseo*, la memoria y la imaginación (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.362). Si bien son dimensiones que se implican, continuaremos solamente con la primera para efectos de nuestra investigación.

6 Carlos Mendoza Álvarez utiliza también la expresión “sujeto débil” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.445).

7 Carlos Mendoza Álvarez reconoce un poder que es discutible: “Aunque algunos como Stéphane Vinolo, al debatir con René Girard y Jean-Luc Marion, insisten en el carácter imposible de la donación, queda abierta la cuestión de la posibilidad de tal existencia en relación de gratuidad con los otros” (p. 66-67). Para hablar de dicha posibilidad: “donación posible”. Difícil donación, pero posible. Carlos Mendoza Álvarez relata la historia de la niña de Villahermosa (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.67).

Con dicha visión sobre la vulnerabilidad, este autor retoma la línea de pensamiento de pensadores como Emmanuel Levinas⁸. También toma en consideración a otros pensadores que no están siempre en la misma dirección⁹. Lo importante es que realiza tal recorrido para recuperar el elemento del *deseo*, ya trabajado por otros, sí, pero ahora leído desde el punto de vista de la teoría mimética. En definitiva, un elemento (el *deseo*) que quizá no se consideró lo suficiente para hablar de posibilidades de cambio.

1.3 ACTIVIDAD DEL DESEO MIMÉTICO

Hablamos del *deseo* siempre en relación con otros¹⁰. Impredecible, sí, como pulsión y anhelo (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.45). Carlos Mendoza Álvarez intentaba explicar lo que despierta el *otro*, “la difícil presencia del otro” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.45), probablemente, procurando el elemento que le permitiese decir que las cosas pueden ser de un modo diferente¹¹. Es en ese mismo estado de vulnerabilidad, como apertura al *otro*, que encontramos el “despertar” del *deseo* – *ser movidos por ese otro*.

Ahora bien, René Girard planteó pues que el *deseo* como admiración de un bien que se quiere poseer siempre acontece por la mediación de un modelo. Lo novedoso del planteamiento de dicho autor radicaría en el reconocimiento de un tercero que ejerce su influencia en la configuración del objeto de deseo (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.355). Es aquí donde se detiene el autor mexicano. Él afirmará que, por esa compleja exterioridad fundante, que se expresa tanto en el modelo como en el objeto, se instaura la rivalidad a muerte entre quienes desean el mismo objeto, a fin de mantener la “estabilidad” de la relación intersubjetiva o del grupo superando la crisis mimética (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.355-356). En otras palabras, hablamos del *deseo* por admiración de un objeto, un *deseo* que sería siempre mediado por un modelo imitable. Modelo que despierta una rivalidad a muerte entre quienes terminan *deseando* lo mismo: “«hubo un tiempo en que un hermano mataba a su hermano» para asegurar la subsistencia de la tribu, de la humanidad e incluso de todo el

8 Distinguiendo: “Pero, a diferencia de Levinas, nosotros pensamos que el deseo se configura según los estados de la atracción, la caricia, la emulación y la siempre diferida posesión del objeto deseado” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.346 y 347).

9 Pensadores como Jean-Luc Marion y Jean-Luc Nancy.

10 Es necesario limitarnos a pensar el *deseo* en el ámbito relacional. Estamos hablando del *deseo* en un nivel intersubjetivo, o sea, que sucede siempre entre dos o más sujetos. Esto nos invita a mantenernos en el ámbito de lo social; un sujeto siempre en relación. “... no existe justificación racional alguna para una antropología del deseo basada en la objetividad pura, como la que propone cierta interpretación literal de la teoría mimética. El deseo declosionado es ya, de suyo y siempre, una herida abierta, una apertura radical del ser, de un estado existencial de indigencia y, por eso mismo, de apertura a la alteridad” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.62).

11 Vale la pena destacar que Carlos Mendoza Álvarez parece encajar la figura del *otro* dentro del pensamiento antisistémico generando así una afinidad con la opción por los pobres (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.49). Pobres: “como herederos de una honda vivencia del frágil equilibrio de la naturaleza y de la tierra que sustenta la vida en todas sus formas” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.51). “... desde la teoría mimética se ha impulsado un incipiente diálogo –en uno de los epicentros del pensamiento antisistémico– con quienes son semilla del cambio de mundo en el contexto de los pueblos indígenas pobres y excluidos, que asimismo son actores de procesos de autonomía, política y económica” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.381).

cosmos.” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2011, p.221). Siempre queriendo dominar al otro, “se lo subyuga, maltrata y aniquila” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.473).

Lo importante a destacar es que queda claro que tenemos una clave para revertir los mecanismos de rivalidad e intentar hacer las cosas de otra manera: la identificación del *deseo mimético*, arriba definido.

La violencia parecería entonces mantener cierta estabilidad, fue necesario sacrificarla (una víctima) para asegurar la permanencia del género humano¹². ¡Mentira! Esta sería la posición del verdugo (aquellos que se confabulan), o sea, quien siempre intenta justificar la ejecución del inocente (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2011, p.224).

1.4 PERDÓN: DE LA VOLUNTAD DE DOMINIO A UN DESEO DE DONACIÓN INCONDICIONAL

Carlos Mendoza Álvarez, fundamentado en el pensamiento de René Girard, dice que existe otra manera de vivir el *deseo mimético*: “Lo verdaderamente valioso radica en el desvelamiento de otro tipo de imitación como un proceso de reconocimiento del otro que es posible a partir de la superación de la rivalidad” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.357). La superación de la fuerza del resentimiento (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.46). Este sería el lugar del perdón. El perdón como deseo redimido, un deseo deconstruido de su voluntad de dominio (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.358). Y la prueba de que sería posible estaría en Cristo. Él mostró una verdad imitable¹³. Cristo evidenció la posibilidad de vivir el *deseo mimético* de un modo alternativo a la violencia sacrificial (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.357). En este punto podríamos afirmar que el perdón sería una experiencia teologal, o sea, que viene de Dios¹⁴.

Carlos Mendoza Álvarez señala que el modelo que se propone imitar como solución a la *espiral de violencia sacrificial* sería aquel que Jesús de Nazaré llamó *Abba* (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.357-358, 384, 425 y 435) y al mismo Mesías Jesús (cf. MENDOZA

12 “... partimos de la constatación del hecho de que la violencia que conocemos desde el drama de Caín y Abel no ha cesado en la en la historia de la humanidad. Por el contrario, ha ido en aumento. Y la lógica de codicia que caracteriza a la sociedad globalizada de nuestros días nos permite prever el crecimiento de una violencia sistémica sin parangón con lo hasta hoy conocido por las generaciones que nos precedieron” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.447).

13 “... el deseo mimético, visto a la luz de la verdad que revela el Crucificado viviente, es una pulsión de admiración y de deseo que se relaciona con los otros no como objetos de posesión sino como destinatarios de un don. Y aún más, como portadores ellos mismos de un don inconmensurable. Así, la lógica de la donación adquiere matices ético-políticos y místico-apofáticos con un potencial significado universal para las culturas de la humanidad” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.359).

14 “Siguiendo esta clave hermenéutica mimética, no se trata de negar la gracia como don que procede de la exterioridad divina, sino de comprender en este caso que solamente en un deseo desasido de su voluntad de dominio puede acontecer el proceso de revelación en cuanto imitación del deseo divino. Se trata de un deseo otro, diferente, despojado de su antropocentrismo narcisista, vivenciado como alteridad amorosa que nos deletréa y que no genera rivalidad, sino mutuo reconocimiento a imagen de la vida trinitaria en Dios” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.361).

ÁLVAREZ, 2016, p.475): “No se trata de la superación del deseo mimético, sino del cambio del modelo que se ha de imitar: no a Satán sino al Mesías” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.478). El modelo es Cristo, pero no como modelo moral sino en el seguimiento de la radicalidad de su encarnación que es ya el primer signo eficaz de apertura al otro (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2010, p.156).

Seguimos hablando de *deseo mimético* solo que ahora el modelo es el *Abba* de Jesús, *imitable en su perpetua donación* (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.384). Y el mismo Jesús, *imitable en su modo de dar la vida* (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.384). Jesús salva a todos los seres humanos a través de su revelación del mecanismo del chivo expiatorio, que cada vez más nos impide una protección sacrificial y nos obliga a abstenernos de la violencia si deseamos sobrevivir¹⁵. Ahora bien, tendríamos que evitar interpretar esto al modo de una *redención sustitutiva*. Por los momentos podemos percibir que sin rivalidad y revelando la mentira del sacrificio podríamos mudar la crisis mimética. A partir de Jesús y su *Abba* podríamos hablar de un *deseo mimético de donación incondicional* (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.383).

Por la amenaza de una teoría de la *redención sustitutiva*, James Alison, teólogo británico, reconocido por su aplicación de la teoría de René Girard (citado por Carlos Mendoza Álvarez), plantea explorar una antropología rigurosa del perdón (ALISON, 2003, p.1). Este teólogo británico afirma que el primer paso para el perdón estaría en asumir, podemos decir, la condición de *pecador perdonado* antes que la de víctima: “... en vez de ser alguien cuya identidad primaria es de víctima, y secundariamente alguien que tiene que perdonar, ser más bien alguien cuya identidad primaria es de perdonado y por eso es capaz de llegar a ser una víctima perdonadora para otro, sin aferrarse a ello, ni dejarse definir por ello” (ALISON, 2003, p.4). Hablamos de ocupar el lugar de victimario si se quiere perdonar. Gana importancia el *proceso* que permite hablar de *pecador perdonado* (un proceso de iniciativa divina); para James Alison poder narrar cómo inició dicho *proceso* se hace necesario (cf. ALISON, 2003, p.5).

James Alison centrándose en la crucifixión y resurrección de Cristo reflexiona a partir de la teoría mimética. Habla del mecanismo generador de víctimas (aferrarse a la vida a costo de víctimas) para afirmar que Jesús estaba permitiendo *ofrecerse y perder* frente a dicho mecanismo: “Jesús fue capaz de perder delante de los que tenían que ganar, para capacitarlos, al no tener que ganar más, para poder jugar” (ALISON, 2003, p.6). Es decir, mostró que es posible “poner límites” a la rivalidad entregando su propia vida. Una “rivalidad”, sí, que permita la vida. No una rivalidad que domine y desee siempre ganar.

James Alison encontró aquí un poder, el *poder perder*: “poder perder es el poder de alguien que no es de manera alguna rival, sino que quiere a la persona con la cual está jugando

15 Aporte anticipado por René Girard: “Quien ha revelado esta posibilidad de una nueva forma de existencia es Jesús de Nazaret, imitando a su *Abba*, como lo vislumbró, de manera fulgurante y con aguda inteligencia teológica, René Girard, al hacer un recuento de su teoría mimética: ...” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.425).

de tal manera que él desea que puedan llegar a correr el riesgo de perder también, no para humillarlos, sino para que sean liberados de la compulsión de ganar para poder, de verdad, saborear el jugar” (ALISON, 2003, p.7). Jesús fue a su muerte justo de esta manera, perdiendo ante la necesidad humana de sobrevivir por medio de crear víctimas humanas. Perdió para mostrar que no es necesario crear víctimas para poder sobrevivir, nunca más. Jesús tenía el poder de quien no conoce la muerte, para el cual la muerte no es algo con la cual está en rivalidad. El poder de Dios, afirma James Alison.

Dicho autor propone que Jesús, como ser humano, hizo de su muerte un “perder a la muerte”, Jesús mostró que es posible vivir como si la muerte no existiera (la muerte pierde poder y deja de ser compulsión). Ella está, sí, pero no dirige la vida. Ahora bien, “perder a la muerte” no fue para darle satisfacción al Padre, sino más bien para sacar al ser humano de su adicción a la muerte mostrando que es posible vivir como si la muerte no existiera. Jesús estaba capacitado para donarse.

La imagen que nos presenta James Alison es la imagen de un Dios que no tiene nada que ver con la muerte, tampoco sus criaturas tienen que ver con ella. Sugiere que la forma visible del perdón es el proceso continuo, vez tras otra, de aprender a comportarse como si la muerte no existiera, contrariando a los que siguen adictos a la muerte, y corriendo el riesgo de ser perseguido incluso hasta la muerte por ellos. El perdón resulta entonces un moverse, un vivir, de manera creadora hacia el otro – mi semejante – de tal manera que quedará libre de la muerte *conmigo* y así juntos llegaremos a ser un nuevo “nosotros” (cf. ALISON, 2003, p.8). Esto sin olvidar el riesgo de ser eliminado por el otro. Este es el modelo a imitar.

Podemos agregar que el perdón, afirma James Alison, es el acceso a una nueva creación, en otras palabras, a la vida divina. “El perdón llega a ser el camino claro y objetivo por el cual cualquiera de nosotros alcanza el ser creado [en plenitud]” (ALISON, 2003, p.9).

Recordemos finalmente que el *deseo* es una de las tres dimensiones de la subjetividad vulnerable. Una subjetividad inconforme, totalmente otra, vulnerable por su apertura o exposición, una subjetividad que sabe del *otro*; una subjetividad que tiene la posibilidad de imitar un modelo que pone fin a la espiral de violencia sacrificial. Una subjetividad que puede seguir el *deseo de donación incondicional*¹⁶. Una subjetividad que sabe que no se necesitan más víctimas, ¿otra subjetividad podría hacerlo? Afirma Carlos Mendoza Álvarez, “será la subjetividad deconstruida, colapsada, vulnerable y, desde ese fondo, *potente desde su no-poder*, la que experimentará el dinamismo de las virtudes teologales” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.441). Hablamos de la fe, la caridad y la esperanza, virtudes donde tiene lugar el perdón (cf. MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.439). En efecto, ellas, dichas virtudes, capacitarán a la *subjetividad vulnerable* para vivir la historia desde su reverso, no como voz acallada y resentida,

16 Está demostrado que es posible: “Pero no queda otro camino en el momento presente de la historia sino el que nos indican con sus pasos firmes los inocentes, los justos y las personas que han dado el *salto cualitativo* en sus vidas, a veces en un acto fugaz de su existencia, pasando del resentimiento a la donación. El más cabal de ellos, hasta donde tenemos noticia en la historia, ha sido Jesús de Nazaret” (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.432).

sino como murmullo gozoso de esperanza que crece en el alba de la historia. (MENDOZA ÁLVAREZ, 2016, p.441).

2 JOSÉ TOLENTINO MENDONÇA: ABUNDANCIA DE DIOS

A partir de la perícopa de Lucas 7, 36-50 intentamos aproximarnos a la experiencia del perdón. Haremos este ejercicio aceptando la invitación de José Tolentino Mendonça de entrar en la escena con el auxilio de su libro, *La construcción de Jesús: la dinámica narrativa de Lucas*.

En esta perícopa encontramos a Jesús como invitado en la casa de un fariseo llamado Simón. Nos acercamos a una mujer “pecadora” que irrumpe en dicha casa, se coloca a los pies de Jesús y los lava con lágrimas, los besa y unge con perfume. Luego participamos de un diálogo entre Jesús y el fariseo, diálogo que surge a raíz del encuentro con la mujer; diálogo que es enriquecido con una parábola vv. 41-42 (*parábola de los dos deudores*). Finalmente, testimoniamos que la mujer pecadora queda perdonada y nos sentimos parte del resto de invitados que se preguntan, ¿quién es éste que hasta perdona los pecados?

2.1 PECADORA PERDONADA

Desde el punto de vista farisaico, la mujer, personaje de la perícopa lucana, está impura, su lugar en la ciudad es el de una pecadora vv. 37 y 39. Se trata de una designación general no más (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.20). Decir que es pecadora porque era una prostituta como algunos comentaristas afirman, no podemos (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.28). Simplemente es una mujer que viene de la ciudad: territorio que por su dimensión y naturaleza escapa a todo control. Ella es ajena a la casa del fariseo: refugio de la legalidad, del orden religioso y social; territorio delimitado y susceptible de ordenamiento (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.94). Todos los gestos de esta mujer son vigilados en aquel contexto religioso y moral que es la casa del fariseo (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.33).

El narrador reveló entonces (v.37) que, en esta casa, esta mujer es una pecadora, impura y además peligrosa. Pero vale la pena destacar que Jesús, se supone, no tiene este dato (v.39); este dato es compartido apenas por el fariseo y el lector. De hecho, incluso sospechando que Jesús supiera que es una pecadora, podemos pensar que eso no es lo que le atrae de la mujer. Simplemente se pretende destacar que Jesús no ve primeramente una pecadora. Esto es importante para contemplar el encuentro entre la mujer y Jesús sin los prejuicios que tiene el fariseo y que podrían acompañar al lector.

Entre la mujer y Jesús se entabla una relación. La mujer baña sus pies con lágrimas y los enjuaga con sus cabellos, los besa y los unge con perfume. Son gestos que podemos considerar un modo de comunicación no verbal. Jesús sencillamente recibe los gestos de la mujer. Sobre estos gestos, Tolentino concluye:

La cualidad penitencial del personaje queda atestiguada por el territorio simbólico en el que opera, los pies de Jesús, referidos siete veces, y por la convulsión de su figura (descubrirse el pelo delante de un hombre extraño se consideraba una gran deshonra para una mujer) (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.29).

A través de los gestos podemos decir que Jesús se encuentra con una mujer que está arrepentida; un dolor profundo la acompaña. Arrepentimiento que no debemos confundir con el remordimiento. Arrepentimiento sí como algo positivo, como el surgimiento de algo nuevo, de un nuevo camino. Es preciso destacar que la mujer no podría tocar a Jesús, lo propio de un pecador era estar apartado (Lc 5,8). Pero ella, consciente de esto, se arriesga, pues únicamente con tocar sus pies sería suficiente (Lc 8,44). Esta mujer no puede continuar apartada, actúa contra todo lo que se puede esperar de ella. Sabe que no puede estar en la casa del fariseo como otro invitado más, sin embargo, sirve a Jesús como ningún otro. Su expresión no es verbal, sólo llora¹⁷, implora; el modo como se comporta es de una humildad inequívoca (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.65). Ella sin doblez ni engaño busca algo, o a alguien. Pretende algo con sus gestos. Ella hace todo lo que está en sus manos en medio de aquel contexto sujeto a reglas.

Pero estos gestos revelan algo más. Estos gestos penitenciales pueden ser vistos de un modo distinto después de escuchar a Jesús vv.44-48, pues también son gestos de amor y agradecimiento. La autenticidad de la declaración de esta mujer, percibida en sus lágrimas, es lo que permite que Jesús se revele a ella, desencadenando en su vida una transformación (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.33). Lo clave aquí es que Jesús acoge a esta mujer. Por eso, la que llegó arrepentida, podemos pensar, no muda los gestos, pero sí su intención.

Tan solo por sus gestos, podemos afirmar que estamos delante de una mujer que consiguió sentirse necesitada de Dios y busca. Sentimiento este que la llevó a exponerse enteramente. Una exposición que posibilitó el encuentro con Jesús, dando origen así a una vida renovada. Solo por sus gestos podemos afirmar entonces que esta mujer es una pecadora perdonada.

Volviendo al cuadro general de la perícopa, el narrador precisó hacer esto bien explícito en el v.48, y eso por razones cristológicas; no obstante, ya en el v.38 la mujer había sido perdonada. Concluimos, considerando todo el relato y habiendo escuchado la palabra de Jesús, que ya en el v.38 estamos frente a una mujer que está experimentando el perdón de Dios.

17 Esta mujer se expresa con lágrimas. En relación con esto, Tolentino explica que en la tradición bíblica es muy común que el llanto despierte en el hombre la consciencia de la dependencia divina. El hombre reconoce su insuficiencia, la debilidad de su seguridad y pide la intervención favorable y protectora de Dios (1Sm 1,10; Lm 1,16) (cf. TOLENTINO, 2018, p.29).

2.2 JESÚS Y LOS PECADORES

El fariseo considerándose justo divide entre “obediente a la pureza legal” y pecadores (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.151). Jesús trae consigo otro punto de vista. Tolentino plantea que donde el fariseo ve una pecadora, una mujer perdida repudiada moralmente, Jesús ve una persona con su situación histórica concreta. Él acoge humana y religiosamente, rescata (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.88-89). Jesús no mira a los pecadores en abstracto: v. 44, “¿Ves a esta mujer?” Él observa la vida misma como fundamento para un encuentro salvador (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.151).

Donde el fariseo hace pesar el pasado enfocándose en una deuda, Jesús observa el presente, considerando el pecado una carencia (una falta, un no tener) que solamente el don gratuito de Dios puede colmar (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.89). El fariseo, que se considera justo, se distancia de los pecadores, los excluye. Pero no es en la pureza o impureza donde Jesús está enfocado, la misión de Jesús es la de reencontrar a los hijos perdidos de la casa de Israel.

El problema de la pureza/impureza se relativiza con la aparición de este poder “más fuerte” (3,16) de Dios en la historia, y así puede producirse una gran transformación en el camino de la mujer. Cuando Jesús retoma los gestos de la mujer anónima con sus propias palabras, no habla de impureza, sino de hospitalidad y atención, porque está comprometido con el cambio que se está produciendo. Y en este compromiso vemos su autorrevelación (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.144).

Con Jesús el problema de la pureza/impureza se atenúa –mitiga– en sus efectos o en su importancia. Jesús habla de una capacidad de acogida que es parte de un proceso. Tolentino continúa:

En Jesús tenemos la superación de la idea de pecador aplicada restrictivamente a individuos o grupos. En la nueva visión, cualquier acentuación de la autonomía humana, incluso bajo el manto protector del culto, del cumplimiento de la Ley o de la entrega total a Dios, convierte al hombre en pecador y necesitado de la gracia de Dios. De hecho, el significado del arrepentimiento en las palabras de Jesús no se refiere simplemente a esa renuncia radical al pecado por la esperanza del perdón, anunciada por Juan el Bautista, sino al surgimiento de una nueva itinerancia, que se ve simbólicamente en el desplazamiento de aquella mujer, intrusa y pecadora. Con la colaboración del relato de Lc 7,36-50, se produce un hecho importante en la enseñanza de Jesús: el pecador ya no es el representante de una categoría social o religiosa (5,29; 7,36-50), sino el símbolo de un hombre necesitado de Dios. La intrusa es tomada como paradigma del creyente (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.147).

En la nueva perspectiva de Jesús la idea de pecador señala a todo aquel que está abultando su condición de independencia (autonomía humana). No es “el pecador” o “los pecadores” (como podemos señalar a los otros), pues todos somos pecadores. Estamos hablando de inflar demasiado el poder que tenemos de actuar por nosotros mismos al punto de pensar que no necesitamos de Dios. El pecador entonces señala a todo hombre que se mira sólo a sí mismo, que “se queda sin Dios” y por lo tanto necesitado de Él¹⁸.

2.3 JESÚS Y EL PERDÓN (LC 7,41-42 PARÁBOLA DE LOS DEUDORES)

Un acreedor tenía dos deudores: uno debía quinientos denarios y el otro cincuenta. Como no tenían para pagarle, perdonó a los dos. ¿Quién de ellos le amará más? (Lc 7,41-42).

En esta parábola encontramos un vocabulario específico del universo financiero *acreedor/deudor* ligado al verbo *amar* que tiene una aplicación de carácter ético-religioso. Tolentino explica que quizás el uso de este léxico provenga de las características del arameo, lengua en la que se contó la parábola. No existe un término exclusivo para perdón, por eso el perdón se describe con un término más cercado a la *concesión de una gracia*. Igualmente ocurre con el pecado, pues no existe un término exclusivo, sino que con frecuencia se expresa como *deuda* (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.52).

En la parábola ambos deudores simplemente no tenían como pagar. Ahora bien, no se explora la posibilidad de dar un plazo para abonar, ni de dividir en cuotas menores. Curiosamente el acreedor toma la iniciativa de eximir a los deudores de su obligación (se resuelve un problema). Situación que en términos de estricta lógica económica es inesperado: “un evento extraordinario” (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.53).

La perícopa de Lc 7,36-45 donde está inscrita esta parábola no se centra en cuestiones de verosimilitud. Preguntar si es posible que un acreedor levante una deuda no es el asunto principal. En dicha perícopa se prefiere explorar el vínculo que se puede dar entre este “perdón único de una deuda monetaria” y el perdón; un perdón que debe leerse más en un sentido religioso que moral (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.54). Tolentino afirma que la perícopa se centra sobre todo en la dimensión vertical del perdón, aquel que Dios concede al hombre pecador (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.56).

La parábola pasa directamente de la situación de indigencia de los deudores al perdón del acreedor, sin que exista un encuentro, un diálogo que permita detectar la causa del perdón. Estamos ante una elipse, una omisión, que solamente puede inferirse en la totalidad del relato (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.56). Citando a John H. Elliott, Tolentino resalta que la parábola también es una propuesta de Jesús para que el sistema religioso de

18 Sobre la figura del pecador: “Las barreras que nos impedían identificarnos con el «pecador» han caído. Esta identificación parece incluso ser uno de los objetivos de la descripción favorable que Lucas, más que los otros sinópticos, hace de la figura del «pecador» (7,36-50; 13,1-5; 15,1-32). Por último, nos damos cuenta de que la exageración de la centralidad de la pecadora es una forma de edificar al lector” (TOLENTINO, 2018, p.149).

pureza legal de lugar –de paso– a un paradigma que mejor exprese la relación de Dios con el pueblo: propuesta de perdón/amor (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.57-58).

Primero, el foco está en la desproporción de la deuda y la correspondiente desproporción del perdón de dicha deuda. Es a partir de dicha desproporción que Jesús formula la pregunta que instaura la comparación: “¿Quién de ellos le amará más?” El énfasis se desplaza a la desproporción del amor, colocando al lector entre dos aguas: don y respuesta. Se percibe entonces que Jesús no pretende centrar la atención solo en el gesto del acreedor, sino también en los gestos de los deudores.

A partir del v.44 la parábola entra en conexión con todo el relato. La mujer dio a Jesús todo lo que tenía a su alcance, hizo todo lo que podía. Es el modo de la mujer actuar el que Jesús quiere destacar. El modo de una hospitalidad que no se confunde con el acogimiento común que un anfitrión debe a un huésped (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.64). Ella amó mucho porque mucho le fue perdonado, esto es lo que demuestran sus gestos. El perdón acontece por el encuentro con Jesús y esa es la novedad en que insiste el relato (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.71). La mujer encuentra lo que buscaba, lo que le faltaba, lo que necesitaba. Sólo Dios podía llenar ese lugar, y Dios lo hace incondicionalmente.

La perícopa concluye en el v. 50 con las palabras de Jesús dirigidas a la mujer: “Tu fe te ha salvado. Vete en paz”. El amor que esta mujer mostró a través de sus gestos consistió en un acto de fe (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.74). Como que se presenta un itinerario para el perdón: fe – perdón – gratitud. Con el v.50 se esclarece entonces que el motivo de la salvación (recepción del perdón incondicional) es la fe (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.87). La fe sería lo que nos permite recibir. En cierto sentido, la fe sería, de parte de la mujer, una forma de respuesta y una forma concreta de apertura. Ahora bien, Tolentino aclara que no se explica claramente qué es la fe: lo que sabemos es que no puede desvincularse de los actos de amor que realiza la intrusa. La fe es, por tanto, una narrativa y no una abstracción (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.87). En este sentido, la narrativa implica más de lo que explica:

De hecho, podemos situar la fe de la mujer anónima en el ámbito predominante de la confianza en la capacidad de acción de Jesús. Pero si tenemos en cuenta lo que ocurrió aquí, una intervención divina que afecta a la persona en lo más profundo de su vida y de su ser, esta fe nos lleva de confiar a creer (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.88).

La fe es contada, la percibimos no más. Lo que vemos son impulsos y encuentros. Movimientos que nos hablan de buscar y dar con alguien que transforma la vida, perdona y salva.

Lucas 7, 36-50 relata, por tanto, un encuentro, pero un encuentro desde la nueva perspectiva de Jesús: por un lado, la de la manifesta-

ción salvadora de un Dios que acoge y rehabilita a quienes se reconocen pecadores y, por otro, el desafío a esa conversión se vive no sólo en un sentido escatológico, sino como una dimensión histórica de todo el camino del creyente. Progresivamente, establece ejes que resultan decisivos: aceptación/arrepentimiento; amor/perdón; fe/salvación. Desde esta perspectiva, autenticada por la declaración final de Jesús, las nociones de pecador y de pecado se alejan del territorio moralista de lo lícito y lo prohibido. El corsé [limitación o constricción impuesta] casuístico que regulaba la apariencia o la parcialidad del vivir humano ya no sirve. A partir de ahora, la totalidad de la existencia (y las existencias) se sitúa en una relación con Dios y se describe en términos de amor, fe, aceptación y perdón. De ahora en adelante lo que se requiere es esta capacidad de amar mucho (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.89).

La perícopa nos permite adentrarnos en una experiencia de fe a través de gestos ligados a los sentidos, al cuerpo. Un encuentro con un Dios que salva a quien confiesa que necesita de Él (ya no niega que necesita a Dios). Un encuentro que marca un antes y un después en la vida. Ahora, una vida en continuo ejercicio de la capacidad de amar. Todo esto es lo que podemos entender que sería vivir como pecadores perdonados.

2.4 UN ENCUENTRO ENTRE VULNERABLES

Para efectos de esta investigación, con el término vulnerabilidad pretendemos referirnos a la necesidad del otro y a la posibilidad que tenemos de ser afectados por ese otro ya sea negativa o positivamente; también a la posibilidad de afectar.

2.4.1 SOBRE EL USO DEL TÉRMINO VULNERABILIDAD

Para dilucidar una posible relación entre el perdón y la vulnerabilidad con la ayuda de Tolentino, iniciamos presentando una reflexión que elaboró dicho autor en relación con el término “vulnerabilidad”. Para eso acudimos directamente a un artículo que publicó sobre su uso:

Es cierto que la vulnerabilidad es ante todo nuestra condición ontológica. Como explica Lévinas (1972), la razón de nuestra vulnerabilidad reside en que no podemos cerrarnos por dentro: el ser humano es apertura. Por tanto, nuestra piel está expuesta a la herida (el *vulnus*). Luego, nuestra apertura representa nuestra vulnerabilidad común (TOLENTINO MENDONÇA, 2021, p.79).

La noción que tiene Tolentino sobre la vulnerabilidad parece coincidir con la noción que venimos trabajando. Podemos decir que el ser humano es “herible”. Hablamos de

apertura y exposición. La “herida”, mencionada en el texto citado, nos ayuda a pensar en la vulnerabilidad. La “herida” como síntoma de nuestra condición vulnerable sería una parte “visible” que dice de nuestra vulnerabilidad común.

2.4.2 RASGOS DE VULNERABILIDAD EN LOS PERSONAJES DE LC 7,36-50

El texto, *La construcción de Jesús: la dinámica narrativa de Lucas*, no cuenta con una alusión directa al término, pero sí contiene frases e imágenes que nos llevan a la vulnerabilidad. Pensando en la herida: “penetrar”, “abrir”, “llorar”, “afectar”.

Iniciamos con el personaje de la mujer, parece difícil negar que ella se expone enteramente (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.33). La mujer está a los pies de Jesús empañándolos con sus lágrimas y limpiándolos, envolviéndolos con sus besos y ungiéndolos con perfume. De ella brotan lágrimas, besos y perfume, es como una fuente en la que Jesús está inmerso. Ella, por su fe, sencillamente abre su corazón y se entrega.

Tolentino también ayuda a pensar en la vulnerabilidad a partir del fariseo. El fariseo deja que Jesús penetre en su territorio (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.24). El solo hecho de invitar a Jesús a su casa puede ser considerado una señal de apertura e incluso de afecto, pues la casa evoca el círculo más íntimo de las relaciones interpersonales (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.33). De alguna manera el fariseo se expone a Jesús al dejarlo entrar en su casa. Pero, el fariseo “pensando que tiene todo resuelto” se cierra. Él está atado a su único punto de vista legalista, ritualista y moralista. El fariseo demuestra que tiene una autonomía que lo aleja de Jesús (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.49). Como quien no necesita de Él. El fariseo queda incapacitado para acoger a Jesús, parece tener una dificultad para lidiar con su propia vulnerabilidad. Podemos inferir de su actitud que se mantiene en el lugar del pecador no perdonado (no acogió el perdón).

A partir de Jesús igualmente podemos pensar en la vulnerabilidad. Tolentino habla de la pasividad de Jesús (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.26). Él es tocado por la mujer. Él la recibe. Su piel queda cubierta por las lágrimas y el perfume. Sus pies son envueltos por los besos de esta mujer. Ella toca la realidad profunda de Jesús (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.88). Podemos decir que Él está abierto para ella. Pero, también Él está abierto para el fariseo pues acepta su invitación. Jesús acepta ser motivo del deseo y de las manifestaciones de atención de otros (cf. TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.32). Por lo tanto, Él es “herible” también como lo son la mujer y el fariseo. Finalmente, Jesús no solamente acoge, Él reabre la relación al acoger y ofrecerse: “Jesús acoge el perfume de la pecadora y le ofrece el perfume de la salvación” (TOLENTINO MENDONÇA, 2018, p.140)¹⁹.

19 “El rasgo central del mensaje de Jesús es el desafío del perdón de los pecados y la oferta de la posibilidad de un nuevo tipo de relación con Dios y con los demás hombres” (TOLENTINO, 2018, p.146).

CONCLUSIÓN

Tras explorar el trabajo de Carlos Mendoza Álvarez y de José Tolentino Mendonça en busca del perdón y su relación con la vulnerabilidad, confirmamos que toda experiencia de perdón es posible, ya que se está necesariamente sumergido en el *dinamismo del perdón*: un dinamismo de donación y acogida total en el que la vulnerabilidad, como exposición o apertura absoluta, puede ser un punto de partida. Con esto queremos reforzar que el perdón es un evento extraordinario, no como algo aislado, sino como una especie de misteriosa reparación que nos trasciende y que está ligado a nuestra capacidad de amar.

Retomemos la diferencia que se planteó al principio entre víctima y victimario para recordar que para alcanzar una “solución” el perdón no es la única reacción posible, ya que existen otras, como buscar venganza. En este plano (víctima/victimario), el perdón no es obligatorio, no se puede exigir, sino que se considera una posibilidad más, que convive con otras.

El perdón se da cuando se está inmerso en el *dinamismo del perdón*. Esto quiere decir que el perdón puede acontecer cuando un sujeto se percibe vulnerable y siente que el *deseo mimético de dominación* (como pulsión de omnipotencia) puede transformarse en un *deseo de donación incondicional*, sin resentimiento, ni miedos, al modo de Cristo y su *Abba*, viviendo de manera creadora hacia el otro. También puede acontecer cuando un sujeto sabe y siente que solamente con los demás y con Dios podrá colmar una carencia que no consigue satisfacer por sí mismo, necesita de todos ellos.

Así, quien ha sido vulnerado es capaz de perdonar y quien ha cometido la falta es capaz de recibir el perdón, considerando que quien lo da lo hace sin saber si el otro será capaz de recibirlo; este último vivirá como perdonado solo si se abre y acoge el perdón del otro.

Hablamos entonces de la libertad de quien reconoce su condición de vulnerabilidad y se adentra en el dinamismo de dar y acoger. Porque de la vulnerabilidad se puede pasar a vivir perdonadoramente. Hablamos de un sujeto *vulnerable y perdonado(r)*. Este es un dinamismo que atañe a todas las personas, pues todas tenemos la capacidad de perdonar, sin olvidar que el acto en sí nos supera. Con nuestras propias experiencias vinculadas al perdón, podemos, en cierto modo, entrar en tal dinamismo, pero esto no significa que nos pertenezca, pues el perdón siempre será, como hemos mencionado, algo extraordinario.

Carlos Mendoza Álvarez y José Tolentino Mendonça invitan a ver para los que se confiesan *pecadores perdonados* y *víctimas perdonadoras*, testigos de cómo entrar el *dinamismo del perdón* si transforma la vida. Ellos mudan la realidad (entregando sus vidas como acto de donación amorosa en toda relación) y nos invitan a participar de tal mudanza.

Por todo esto, ante una de las motivaciones de esta investigación, es decir, ante la actual fragmentación del tejido social que atraviesa Venezuela (un ejemplo más de los tiempos difíciles que vivimos globalmente), cabe decir que el perdón, como dinamismo liberador,

puede situarse en el espacio de lo público. Puede estar en tanto que complementa una condición compartida por todos: la vulnerabilidad, que nos pone a todos en el mismo lugar.

La vulnerabilidad nos despierta, por una parte, el afán por protección, pero por otra, la necesidad de ayuda. El primero implica distanciamiento (leyes), el segundo encuentro (acogida y donación). Y aceptar una no excluye a la otra, pueden ser complementarias y simultáneas.

Ante posibles escenarios de reconstrucción del tejido social, en el ámbito religioso, donde aparentemente surge la noción de perdón, parece que quienes lo predicán deben hacerse cargo de la responsabilidad que les corresponde y mostrar, dando testimonio, el radical modo de donación y acogida de Jesús y de su Padre. Vale la pena destacar que todo esto está en comunión con otros ámbitos propios de lo público con los que se debe dialogar, como lo político, lo jurídico, lo económico y lo cultural.

En conclusión, mantenerse expuesto totalmente al otro es difícil de pensar y de vivir, pero, es el *dinamismo del perdón* uno de los dinamismos que nos permitirán sostenernos en una posición que libera de los mecanismos generadores de violencia y exclusión. Además, permitirá pensar en posibilidades de cambio y en alternativas esperanzadoras para el futuro.

Insistimos: difícil, sí, pero no imposible.

REFERENCIAS

ALISON, James. De vuelta al perdón: la victoria como reconciliación. Texto que corresponde al capítulo 3 de *On Being Liked*, 2003. Disponible en: https://cogam.es/wp-content/uploads/2016/12/imagenes_web_1317_d112d6ad-54ec-438b-9358-4483f9e98868.pdf.

MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *Deus ineffabilis: uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos*. São Paulo: É Realizações, 2016.

MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *O Deus escondido da Pós-modernidade. Desejo, Memória e Imaginação Escatológica. Ensaio de Teologia Fundamental*. São Paulo: É Realizações, 2011.

MENDOZA ÁLVAREZ, Carlos. *Subjetividad posmoderna e identidad reconciliada. Una recepción teológica de la teoría mimética*. Bogotá: Universitas Philosophica, diciembre 2010, p 149-158.

TOLENTINO MENDONÇA, José. *A construção de Jesus: a dinâmica narrativa de Lucas*. São Paulo: Paulinas, 2018.

TOLENTINO MENDONÇA, José. *Sobre o uso do termo vulnerabilidade*. Lisboa: Revista da faculdade de direito da universidade de Lisboa, 2021.

Artigo submetido em 22/01/2025 e aprovado em 13/05/2025

José Manuel Gómez González: graduando de teología en la Facultade Jesuíta de Filosofía e Teología (FAJE). Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), Caracas, Venezuela, y Licenciado en

Administración por la Universidad Católica del Táchira (UCAT), San Cristóbal, Venezuela. Investigación realizada como becario bajo el Programa de Iniciación Científica de la FAJE durante el período 01/10/23 - 30/11/24, con beca de la propia institución. Este trabajo fue orientado por el profesor Dr. Francys Silvestrini Adão. Correo electrónico: gg.josemanuel@gmail.com

Endereço: Rua Dom Carloto Távora 81, Planalto, BH, MG, CEP 31730-750

Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-2502-8616>

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Francys Silvestrini Adão, Dra. Marília Murta de Almeida, Dr. Sinivaldo Silva Tavares



Lidiar con la inquietud: Una anatomía cristiana de la pregunta por el sentido

Tomás Browne Urzúa¹

RESUMEN: Este trabajo busca examinar con detención el surgimiento de la pregunta por el sentido en la existencia humana y, particularmente, en la vida de un cristiano. Con base en el pensamiento antropológico de varios autores -P. Beauchamp, P. Ricoeur, E. Lévinas, L. Ladaria, M. de Certeau, J. L. Segundo, entre otros-, la intención de estas páginas no consiste en delimitar el contenido de ese sentido (la respuesta a la pregunta), sino indagar en las condiciones, dinámicas y efectos que esa pregunta trae aparejada para una existencia personal concreta. Bajo ese abordaje indirecto, se pretende no sólo diagnosticar la forma en que se busca un sentido actualmente, sino también ofrecer alternativas de búsqueda con fundamentos enraizados en la teología cristiana.

PALABRAS CLAVE: Sentido. Inquietud. Criatura. Ausencia. Libertad.

ABSTRACT: This paper aims to examine closely the emergence of the question of meaning in human existence and, particularly, in a Christian's life. Based on the anthropological thought of several authors – P. Beauchamp, P. Ricoeur, E. Lévinas, L. Ladaria, M. de Certeau, J. L. Segundo, among others –, the intention of these pages is not to define the content of this meaning (the answer to the question), but to investigate the conditions, processes and effects that this question brings about for a concrete personal existence. Through this indirect approach, the purpose is not only to diagnose the way in which meaning is currently sought, but also to offer alternatives for this search, with foundations rooted in Christian theology.

KEYWORDS: Meaning. Inquietude. Creature. Absence. Freedom.

INTRODUCCIÓN: SURGE UNA INQUIETUD

¿Debe un cristiano preguntarse por el sentido de su existencia? La pregunta puede parecerse vana toda vez que la respuesta ortodoxa y obvia a esa pregunta es que el sentido de todo cristiano es Jesucristo: la configuración con Él y la construcción del Reino. Sin embargo, ¿qué significa eso? ¿Qué implicancias tiene para nuestra vida? ¿Se puede aplicar ese sentido de forma normativa a todos los cristianos? ¿Cómo interpretar eso considerando los distintos contextos culturales, geográficos, temporales?

1 Graduado em Derecho y Filosofía, graduando en Teología.

La pregunta por el sentido es algo que *surge* en nuestra existencia. No nacemos con ella. Es la relación con nuestro contexto la que la hace brotar. Eso quiere decir que se da en una *historia* particular, en la vida de *alguien*, con circunstancias y determinaciones concretas. Antes de la pregunta, el “desde dónde” o el “hacia dónde” no se presentan como un problema integral. Aceptamos tácitamente lo que nos es ofrecido. En consecuencia, la pregunta por el sentido surge como una interrupción, como un quiebre, como una crisis que hace tambalear nuestras certezas. La pregunta, entonces, surge como una *inquietud*².

No existen medicamentos contra la inquietud. Nos vemos impelidos a responder, a determinarnos, a caminar (o no) en una dirección. Si intentamos olvidarnos de ella, resurge con más fuerza, torturando la conciencia. Si intentamos anticiparla, se nos escapa cada vez, indomesticable. La pregunta no se puede burlar. Luego, es ante esta pregunta que se fenomenaliza, de forma radical, nuestra libertad. Llegado el momento, no hay nadie que pueda responder por uno mismo.

La realidad de esta inquietud no es ajena para los cristianos. Algunos, intentando integrarla, colocarán al cristianismo como una respuesta frente a ella. De ese modo, el cristianismo vendría a ser la pieza faltante que completa el rompecabezas. La inquietud es la pregunta que la respuesta cristiana resuelve. Sin embargo, ¿qué pasa si esa pregunta surge en la vida de alguien que ya es cristiano? ¿Qué clase de respuesta sería el cristianismo si, llegada la inquietud, se derrumban sus certezas? ¿No habría que desecharla como una respuesta incorrecta? Lo anterior nos lleva a buscar otras formas de relación entre la pregunta por el sentido y el cristianismo. Es lo que nos proponemos en este trabajo.

Para esos efectos, no nos importa tanto la respuesta a la pregunta -o sea, cuál es, efectivamente, el sentido- sino el momento y el modo en que surge la inquietud. Las circunstancias concretas del contenido van a cambiar dependiendo del destinatario. Revisar ese momento y modalidad, en cambio, significa intentar reconstruir el esquema en que se puede buscar el sentido rastreando los efectos que la inquietud deja en nosotros. Siguiendo esa lógica, en la primera parte de este artículo, siempre desde una perspectiva cristiana, hablaremos sobre los sentimientos que experimentamos tras la inquietud, y cómo esos sentimientos revelan nuestra condición de creaturas. A su vez, dicha condición servirá de conexión con la segunda parte, pues, además de revelar nuestra creaturalidad, delimitan las fronteras de la respuesta que podamos dar a la pregunta por el sentido. En segundo lugar, tomando como punto de partida las delimitaciones antedichas, intentaremos encontrar cuál de los múltiples caminos posibles para responder, es el que mejor se adecúa a nuestra realidad creatural. Finalmente, a modo de conclusión, volveremos a la pregunta del primer párrafo, proponiendo una alternativa que integre la inquietud dentro de la fe cristiana.

2 Cuando hablamos de la pregunta por el sentido nos referimos a un momento particular de nuestra existencia en que nos vemos interpelados a buscar un sentido. Luego, más que una pregunta, estamos ante una situación o momento que exige de nosotros una respuesta existencial.

1 LOS EFECTOS DE LA INQUIETUD

La comprobación material de que la inquietud genera una ruptura respecto del sentido que, hasta su irrupción, nos orientaba, se da por los sentimientos que ella produce. La inquietud nos hace sentirnos solos, extraviados e incompletos. La soledad viene aparejada a la incomprensión: nos sentimos solos porque nadie comprende cabalmente la situación por la que estamos pasando. Los consejos que recibimos nos parecen explicaciones abstractas que no guardan relación con la realidad de nuestra actual experiencia. Es así que notamos estar perdidos. Las referencias que antes nos hacían sentido ahora brillan por su ausencia. Nos sentimos inseguros, pequeños. Por si fuera poco, a esos sentimientos debemos agregarle la punzante sensación de estar incompletos. La inquietud revela una carencia, algo que antes estaba y ahora se ha ido.

Todo lo anterior expone la situación existencial en la que nos sume la inquietud y con la cual tendremos que lidiar. Pero no solo eso. En las siguientes líneas, tomando como base diferentes autores cristianos, intentaremos argumentar que esos sentimientos que aparecen tras la inquietud no son apenas sentimientos, sino que dejan al desnudo nuestra condición humana, o sea, creaturas separadas y finitas.

1.1 SER CREATURAS, SER SEPARADOS

El sentimiento de soledad se ancla sobre una máxima: llegada la inquietud, nadie puede responder por ti. Es por eso que te sientes solo. El apelo que hace la inquietud es personal, en ese sentido. Esa soledad se vuelve aún más angustiante cuando las referencias que antes nos orientaban se han desvanecido. Sin saber cómo, nos encontramos extraviados en nuestra propia existencia. Delante de esa situación aparece la siguiente disyuntiva: o la inquietud tiene una fuerza tal que es capaz de derribar lo que somos (lo que la convertiría en el enemigo más terrible) o aquello que pensábamos ser queda desmitificado tras el surgimiento de la inquietud. Escogemos la segunda opción. En ese sentido, si bien la soledad se presenta como un padecer, revela también nuestra irreductibilidad, o sea, nuestro ser constitutivamente diferente de otras criaturas. El extravío, por su parte, no hace sino mostrarnos nuestra relationalidad, es decir, el estar constitutivamente referidos a otros.

Un cristiano no es ajeno a esas dos características. Al contrario, de acuerdo con el relato de la Creación (Gn 1,1-2,4), dichas condiciones son parte de lo que define al ser humano como creatura. De acuerdo con ese relato, ser creados significa varias cosas: una relación naturalmente asimétrica con Dios, nuestro Creador; un haber sido ordenados de un modo particular dentro del cosmos³; un estar originariamente interrelacionado entre las creaturas⁴,

3 Esa es la intención del autor al decir que al principio “la tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo” (Gn 1,2), imagen que contrasta claramente con el resultado que vemos al terminar el séptimo día (Gn 2,3-4). Luego, somos creaturas ordenadas.

4 De ahí la funcionalidad de las relaciones. El sol y la luna marcan los días y las noches, los árboles dan frutos que servirán de alimentos a otros seres vivientes, etc.

etc. Sin embargo, el detalle que más nos llama la atención para efectos de este trabajo es el *modo* en que Dios crea.

Lo primero que queremos destacar respecto al modo divino de crear, es el hecho de que Dios crea por medio de la palabra. “Habiendo sido todo introducido por un ‘Dios dijo’, podemos atribuir a la palabra una función central en el proceso de creación. Función que se podría traducir así: la palabra es antes de las cosas” (BEAUCHAMP, 2005, p. 17)⁵. De acuerdo con el relato, esa palabra no crea algo informe e indiferenciado que luego obtendría una especificación. Lo que hace la palabra es precisamente separar una cosa de la otra. “Lo que ordena distribuye, separa. La luz es la primera criatura que la palabra separa de las tinieblas para que haya día y noche. El cielo separa lo alto y lo bajo, y las estrellas separan los grandes segmentos del tiempo” (BEAUCHAMP, 2005, p. 18)⁶.

A lo largo de los seis primeros días de la creación encontramos siempre el mismo esquema: la palabra divina que crea las cosas separando. El énfasis del relato no parece estar puesto en la situación anterior a esa separación ni tampoco en el producto posterior, sino en el proceso de desplazamiento gatillado por el acto de separar (cf. RICOEUR, 1976, p. 69). La separación marca un antes y un después (temporalidad) y sólo somos capaces de hacer esa distinción transitando el trayecto que llevó de un punto a otro (espacialidad). Ese desplazamiento es el comienzo de un orden, o sea, algo que sólo puede entenderse en relación a otros y a partir de ese recorrido. En otras palabras, no podemos hablar de la existencia de un orden si no hay elementos previos a ser ordenados. La separación genera una distancia entre las cosas creadas. Y sólo una distancia permite ver la diferencia y, consiguientemente, el orden. Como lo expresa L. Sánchez, “la tiniebla inicial no desaparece: la luz, limitándola, permite que la tiniebla perviva. Hasta el punto de que la tiniebla recibe un nuevo nombre: ‘noche’ (Gn 1,5). Lo que antes era un elemento ciego, ahora forma parte del ‘cosmos’” (SÁNCHEZ, 2019, p.50-51).

Sin perjuicio de lo anterior, cabe reiterar que el orden que narra el autor del relato en comento es segundo, no primero. No sólo está subordinado a la separación que proviene de la palabra divina, sino también al proceso de desplazamiento originado en ese mismo acto. Luego, para no caer en la tentación de idolatrar ese orden, debemos concebirlo también como un acontecimiento; como una acción (palabra que separa) que devino en orden (distancia que posibilita la diferencia). En ese sentido, el orden establecido en la creación es antes una ordenación -que enfatiza el proceso- que un orden - que enfatiza el resultado (cf. RICOEUR, 2001, p. 52).

5 Traducción nuestra. Original en portugués: “Sendo tudo introduzido assim por um ‘Deus disse’, podemos atribuir à palavra uma função regente no processo da criação. Função que se pode traduzir assim: a palavra é antes das coisas”.

6 Traducción nuestra. Original en portugués: “O que ordena distribui, separa. Justamente a luz é a primeira criatura que a palavra separa das trevas para que haja o dia e a noite. O céu separa o alto e o baixo, e os astros separam os grandes segmentos do tempo”.

Todo lo anterior nos confirma que Dios quiere esa separación. Crear, para Él, será “romper un continuo, deshacer un espacio, desgarrar” (RICOEUR, 1976, p. 70). La diferencia brota entonces del dinamismo de esa ruptura como parte de una voluntad divina de limitación (cf. RICOEUR, 1976, p. 72).

¿Qué significa esa separación para las creaturas? Si el autor del relato está interesado en mostrarnos no sólo el resultado sino el movimiento que nos lleva a él, la separación no sólo es causa de la diferencia entre una creatura y otra, sino también de la relación que media entre ambas. Paul Ricoeur aborda esta cuestión haciendo una analogía entre la separación que media entre el Creador y las creaturas, y la que existe entre las mismas creaturas:

Del mismo modo que los estadios “sucesivos” se distinguen entre sí según otras tantas separaciones, así también la creación globalmente entendida se sitúa bajo el signo de la separación, que podemos llamar “originaria”, por la cual el mundo existe como realidad múltiple, jerárquicamente organizada y cerrada en sí misma (...) Cuando Dios creó los cielos y la tierra, esa multiplicidad *comenzó a existir “en sí”, sin ser no obstante “para sí”* (RICOEUR, 2001, p. 35).

Siguiendo el argumento de la cita antedicha, descubrimos que del movimiento de la separación se desprenden dos consecuencias inseparables que, sin embargo, pueden distinguirse. Por un lado, la separación constituye una multiplicidad de creaturas irreductibles entre sí. Lo creado, al ser separado, es otro. Aquello comienza a existir “en sí”, de acuerdo con la cita anterior. Por otro lado, esa multiplicidad no existe “para sí”, encerrada en sí misma. La creatura está abierta a lo otro, es decir, en relación. Esas dos variables tienen como fundamento lo que Ricoeur llama de separación originaria. Trataremos esos tópicos a continuación.

1.1.1 “COMENZÓ A EXISTIR EN SÍ...”: CREATURALIDAD E IRREDUCTIBILIDAD

Aunque pueda parecer obvio, lo primero que expresa el hecho de ser criaturas es no ser causa de sí mismo. “Si algo significa la creación del mundo, es, por lo menos en sentido negativo, que la criatura no es el Creador (...) El primer significado que la criatura debe al hecho de haber sido creada es existir a cierta distancia de Dios, como obra distinta” (RICOEUR, 2001, p. 35). El relato de Gn 1 nos muestra un Dios que separa lo creado, no uno que *se* separe. Su palabra genera un acto, un movimiento que indica, al mismo tiempo, un “retraimiento” de Dios y una consistencia que pertenece ahora a la creatura (cf. RICOEUR, 2001, p. 34). Luego, la distancia nos dice que somos *otra cosa* que nuestro Creador. Pero no sólo eso, sino que también somos otra cosa que las demás creaturas. En otras palabras, la distancia producida por la separación hace de las creaturas entes irreductibles.

Ahora bien, esa distancia que se genera entre Creador y creatura, no solamente es algo *a posteriori*, como quien divide una torta y reparte los pedazos. La distancia, en este caso, es constitutiva de esa irreductibilidad creatural, anterior a ella y, por ende, infinita. Lévinas lo explica de la siguiente manera:

[La trascendencia] designa una relación con una realidad infinitamente distante de la mía, sin que esa distancia destruya sin embargo esta relación y sin que esta relación destruya esa distancia, como se produciría en las relaciones interiores al Mismo; sin que la relación llegue a ser una implantación en el Otro y confusión con él, sin que la relación perjudique a la identidad misma del Mismo (1977, p. 65-66).

El filósofo explica que la distancia no debe entenderse en términos meramente físicos, pudiendo los objetos acercarse o alejarse entre sí. La distancia no es la línea que trazamos entre dos puntos. La distancia generada por la separación es la que determina la diferencia entre los entes creados, precisamente porque los precede. No se puede huir de esa condición creatural. Como bien lo destaca la cita levinasiana, negar esa distancia es negar la identidad -que brota de la separación- y unicidad -que alude a la irreductibilidad- de cada creatura. Lo contrario nos llevaría a afirmar una especie de gnosticismo, una unidad que se impone a la alteridad de una u otra manera, arrastrándonos inevitablemente a una confusión entre las partes. Para no caer en lo que Lévinas llamaría una totalidad (cf. LÉVINAS, 1977, p. 59), en que una de las partes, tarde o temprano, subsume a la otra, la distancia debe ser infinita.

Lo antedicho no sólo vale para la relación entre Creador y creaturas, sino que también para la relación que existe entre las mismas creaturas. El otro es otro precisamente por la infinitud de esa distancia. Eso podría parecernos contradictorio respecto de lo que nos dicta la propia experiencia: afirmamos la alteridad porque percibimos con los sentidos la distancia que nos separa de otros entes. Así, la irreductibilidad y diferencia sería afirmada de forma *a posteriori*. No es esa nuestra proposición. Con todo, lo que queremos reafirmar aquí es que la categoría de distancia, incluso entre las creaturas, no es una categoría espacial sino una categoría ontológica. Nuestra irreductibilidad se funda en el hecho de haber sido separado. O, mejor, *tras* haber sido separado. En consecuencia, la distancia que antecede a nuestra existencia posibilita lo más propio de nuestra identidad: ser otro que los otros, es decir, la alteridad.

1.1.2 “...SIN SER, NO OBSTANTE, PARA SÍ”: CREATURALIDAD Y RELACIONALIDAD

De la irreductibilidad creatural mencionada a raíz de la distancia, se desprende una consecuencia inevitable. Si existen seres diferentes, quiere decir que la pluralidad es parte de la creación divina. Somos diferentes que nuestro creador. Somos diferentes entre las creaturas. Basta ver la construcción gramatical de esas oraciones para saber que la diferencia predicada siempre hace referencia a otro. Luego, nuestra condición de creaturas separadas nos conduce a afirmar, paradójicamente, que existimos *junto a* otros, en referencia a ellos.

La distancia sigue siendo la categoría fundamental para entender esa referencialidad. El desplazamiento producido por la separación es, precisamente, un movimiento respecto de otro. Por un lado, la distancia respecto del Creador deviene en nuestra propia irreductibilidad. Por otro lado, la distancia con las otras creaturas nos configura en nuestra alteridad, como lo más propio de nuestra identidad. Esa referencia marca la relación que media entre

unos y otros. La separación, en un solo acto, distancia y mantiene ligadas a las partes de forma indisoluble.

No obstante ¿puede existir una relación entre las creaturas -sea con Dios o entre sí- cuando la distancia que media entre ellas es infinita? ¿Una relación no supone, precisamente, podernos aproximar a la otra parte? A pesar de estar las creaturas constitutivamente separadas, afirmamos que puede existir una relación. Ahora bien, para afirmar una relación que mantenga vigente la alteridad, evitando los riesgos de una fusión, esa relación no puede entenderse como un objeto de la voluntad. Dicho de otra manera, la relación aquí no es algo que elegimos, sino algo que nos es impuesto (cf. LÉVINAS, 1977, p. 75)⁷. Llegamos así a otra conclusión respecto a los efectos de la separación en las creaturas. A la identidad que se genera al establecer la distancia, debemos agregarle ahora la condición de relacionalidad. Nuestra condición de separados nos hace no ser para nosotros mismos, sino estar constitutivamente abiertos o referidos a otros.

1.1.3 LA SEPARACIÓN ORIGINARIA COMO FUNDAMENTO DE LA RELACIÓN

Hasta el momento hemos visto que la separación es causa de la irreductibilidad de las creaturas, así como de su relación. Con todo, falta profundizar en una categoría fundamental que califica dicha separación: su carácter *originario*. Sabemos que la separación es anterior a nuestra existencia creatural, pero ¿qué significa esa anterioridad? ¿Podemos trazar un camino que se remonte a los orígenes de esa separación? La categoría de separación originaria nos dice que no, que es imposible tener acceso al origen de nuestra condición separada. “El comienzo -afirma Ricoeur- es el lugar que no puede ser comprendido, un lugar que es imposible percibir o experimentar como tal comienzo” (RICOEUR, 2001, p. 45). ¿Cómo podemos afirmar, en ese caso, que somos realmente separados? Precisamente por las huellas o pistas que se desgajan de eso que llamamos separación. Algunas de ellas ya las hemos mencionado: no somos causa de nuestra propia existencia; somos este ente y no otro diferente, lo que supone la distancia; experimentamos un deseo del otro, que nos recuerda nuestra natural referencialidad (o sea, nuestro no ser absolutos), entre otras.

Con todo, esas huellas no nos dan acceso a la separación originaria en comento, toda vez que a ella no se puede llegar por un remontarse en una serie causal, como si fuera el cabo de una misma línea. Una neblina densa se interpone en el camino ¿Cómo pensar, entonces, la relación que nos une a esa separación originaria⁸? Aquí debemos volver al relato de Gn 1. La pausa que Dios hace en el séptimo día, seguido de la conclusión de la creación (Gn 2,1-4)

7 Para entender como esa relacionalidad nos es impuesta, Lévinas se sirve del concepto de *rostro*, es decir, el “modo en como se presenta el Otro, que supera la idea de lo Otro en mí” (LÉVINAS, 1977, p. 74). Estamos de acuerdo con el autor en que, para ser, primero somos interpelados por ese rostro. A eso nos referimos cuando decimos que la relación antecede a nuestra voluntad. Nos es impuesta, ontológica y existencialmente. Este tema se seguirá trabajando en la segunda parte del artículo. Cf. *Infra*, 3.2.2.

8 Sobre a separação entre a origem e a história: “É este o ponto: a narrativa da criação é obra de um homem que não fala a partir do tempo da criação, mas de um momento preciso e determinado da história” (BEAUCHAMP, 2005, p. 16).

sirve precisamente para enmarcar todo el relato bajo una misma realidad semántica. En ese sentido, “decimos hoy que, para Dios, crear no es primero crear cosas, sino sobre todo crear sentido. La palabra tiene la propiedad específica de situar el sentido en el tiempo, en una relación entre un principio y un fin” (BEAUCHAMP, 2005, p. 20)⁹. Ricoeur, por su parte, dice que entre el origen (relato de la creación) y nuestra existencia actual media una relación de precedencia. Con ello no se refiere a una anterioridad cronológica, sino a una unidad de sentido. Así, podríamos decir que la relación entre el relato de la creación primordial es origen de la historia actual “en cuanto pone en orden una multiplicidad de acontecimientos a los que imprime la unidad de una secuencia inteligible (...) un arco que da unidad a una serie de acontecimientos” (RICOEUR, 2001, p. 31). Por consiguiente, en una relación de precedencia el comienzo no pertenece a la secuencia de cosas que vienen después de ella, al mismo tiempo que funda e inaugura la secuencia¹⁰.

Considerando lo anterior, podemos aclarar algunas cuestiones respecto de la separación respecto de su rol fundamental en la comprensión de nuestra condición de creaturas. En primer lugar, si cada creatura es fruto de una separación que la constituye en su irreductibilidad, quiere decir que existe una diferencia constitutiva respecto del Creador y de las otras creaturas, que se manifiesta en la distancia infinita que media entre las partes. En razón del argumento anterior, se podría pensar que esa separación es causa de una alienación o abandono por parte del Creador para con sus creaturas. Eso no es así dada la relación de precedencia que existe con la separación originaria. Es ella la que cohesiona la secuencia que inaugura con su retraimiento y que hace que nuestra existencia no sea *para sí* sino referida a otros. Diferencia y relación son, así, dos caras de la misma moneda según la lógica de la separación. No puede hablar del uno sin referir al otro. Por consiguiente, la separación, lejos de ser una enfermedad o maldición que las criaturas padecen, es el fundamento de nuestra existencia como creaturas.

1.2 UNA CREATURA FINITA

Junto con los sentimientos de soledad y extravío, la inquietud nos deja también una sensación de incompletud. Algo que teníamos ya no está, se ha perdido. Esa carencia nos hace experimentar que no somos omnipotentes o, mirado desde la otra vereda, nos hace palpar nuestro límite. Esa *nueva* situación (en relación con nuestra historia) nos despierta a la conciencia de una situación *anterior* (en relación a nuestra condición creatural): nuestra

9 Traducción nuestra. Original en portugués: “dizemos hoje que criar, para Deus, não é antes de tudo criar coisas, mas criar sentido. A palavra tem por propriedade específica situar o sentido no tempo, em uma relação entre um começo e um fim”.

10 “Para los mitos bíblicos de la creación, el acto creador es golpe, incisión, gesta de armas: estas imágenes arcaicas se prestan exactamente a describir los momentos únicos de la historia en lo que Dios actúa sobre el hombre por el cosmos, hendiendo el mar para el éxodo, la roca del desierto para sacar una fuente, deteniendo el sol el día de Gabaón. Pero si estos momentos se repiten es porque se escapan. La globalidad del acto creador y su unicidad no se encuentran: el acto no es, por tanto, realmente el mismo. La serie de los actos creadores es la del tiempo que los separa” (BEAUCHAMP, 1977, p. 239).

constitutiva finitud. El límite aparece como otra perspectiva delante de la distancia existente entre las cosas creadas. Un límite con el que tendrá que lidiar existencialmente todo ser humano.

Para la tradición bíblica, la existencia humana se sostiene sobre el límite. Así lo entiende la Pontificia Comisión Bíblica -PCB- al decir que “la verdadera sabiduría está en reconocerse caducos, distintos de Dios, criaturas marcadas por la finitud” (PCB, 2020, p. 31). En ese sentido, la finitud, no sólo sería un atributo de la naturaleza creatural, sino el modo de existencia propiamente humano. Con lo anterior queremos decir que todo lo que caracteriza a un ser humano está mediado por el límite. Vivimos limitados por el tiempo, el espacio, por el cuerpo que somos y el contexto en que nacemos, por la conciencia que está aquí y no en otra parte, por la razón que opera delimitando, etc. “Aceptando la propia finitud, no percibida como una amenaza, sino como lugar de verdad y de relación, el ser humano, soplo fugaz y flor efímera que dura un solo día, puede por fin reconocerse como tal y reconocer a Dios como Dios” (PCB, 2020, p. 28). Tomar conciencia de nuestra finitud es tomar conciencia de quiénes somos como criaturas¹¹.

La expresión más clásica de la finitud la encontramos en la condición mortal del ser humano¹². La muerte, como contracara de la vida, representa el límite en su totalidad. “Desde el comienzo se alude a la inconsistencia del ser humano, a su fragilidad, a su dimensión mortal, que se atestigua en otros textos bíblicos en lo que el polvo se asocia a menudo con la finitud y la muerte” (PCB, 2020, p. 16). El relato yahvista del jardín (Gn 2,5-3,24) profundiza específicamente sobre esa relación entre finitud y mortalidad.

1.2.1 EL RELATO DEL JARDÍN

Como ya mencionamos, a pesar de la separación insondable que existe entre Dios y sus criaturas, el ser humano puede estar en relación con Él. Esa referencia al Creador Infinito por parte de la criatura finita, es la base sobre la que se sostiene la comprensión de toda antropología cristiana (cf. PCB, 2020, p. 15).

Exaltar esa diferencia supone, entre otros elementos, decir que la finitud del ser humano -así como la infinitud divina- es posibilitadora de esa relación. De no mediar ese elemento, estaríamos hablando de una configuración antropológica radicalmente diferente. En consecuencia, sería un error entender el relato de Gn 2-3 como un paso en términos de un estado de pureza e inocencia primordial por un estado de caída (atribuyendo el límite a esa caída). Lo primordial es todo el relato, todo el arco de acontecimientos que desembocan en la expulsión del jardín y la separación de Dios que ello supone. “Esta configuración a gran

11 “La finitud y la grandeza caracterizan, pues, la visión que los autores bíblicos tienen del ser humano, reconocido como criatura, sujeto al polvo y a la tierra, frágil y amenazado de muerte y, sin embargo, vinculado con su Creador mediante una relación especial y única” (PCB, 2020, p. 18). Como ejemplo bíblico de lo anterior, encontramos, entre otros, el Sl 8,6-7; 2 Cor 4,7; 11,30; 12,5.

12 Cf. Qo 12,1 (“acuérdate de tu Creador / en tus años mozos / antes de que lleguen los días aciagos”) o Job 18,14 (“rey de los terrores”). También en Gn 3,19; 18,27.

escala apunta hacia un acontecimiento complejo e integral, a saber, el supuesto general de la condición humana originaria” (RICOEUR, 2001, p. 37).

¿Cómo arribamos a esa conclusión a partir del texto? El primer argumento es la alusión a que el ser humano es una mezcla entre *adam* (suelo, tierra) y *nefesh* (soplo vital, don). Es lo que se expresa nada más al comenzar el relato cuando dice que “arcilla y aliento divino sirven como criterios para distinguir entre lo mensurable y lo imponderable, que tiene un ‘origen peculiar’” (LACOCQUE, 2001, p. 6). Dios nos da forma a partir de la tierra -es decir, nos constituye dándonos unos límites particulares- que luego vivifica donándonos su espíritu ilimitado e inefable¹³. Lo que nos interesa aquí es destacar que esa condición finita está desde el comienzo del relato. Dios nos crea de ese modo (cf. Gn 2,7).

Un segundo argumento lo encontramos en Gn 2,18 y ss. donde se nos muestra un ser humano que no está solo en la creación, sino que Dios le busca un complemento que le corresponda. Ese complemento, que deviene en la diferencia varón-mujer (Gn 2,22-24), no hace sino evidenciar la finitud del ser humano, toda vez que expresa la necesidad de otro para llegar a ser “una sola carne” (Gn 2,24).

Por último, otra imagen de la finitud constitutiva del ser humano se encuentra en el mandamiento que Dios le impone al colocarlo en el jardín. “De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio” (Gn 2,16-17). Siguiendo a Ricoeur (cf. 2001, p. 36), lo que encontramos en esos versículos es un permiso general (comer de cualquier árbol) y una prohibición estricta (comer todos menos de uno). Hasta ahora, según el relato, el ser humano no ha transgredido ninguna regla ni, por consiguiente, ha experimentado culpa alguna (cf. Gn 2,25). Es más, ese mandamiento está situado en el mismo párrafo que describe la creación del entorno (Edén) en que el ser humano ha de vivir. Considerando esto, el mandamiento divino parece ser una estructura previa del orden creado para el ser humano.

La Ley supone un límite, y el límite constituye al hombre en su finitud, distinto del divino Infinito. YHWH aparece así como lo que está más allá del límite, lo inaccesible, al mismo tiempo que es presentado como el autor de un mandamiento, no motivado por su contenido (no comer del árbol), sino más bien fundado en la autoridad de quien pone el límite. En este sentido, no es que se prohíba esto o aquello, sino que, si puede decirse así, existe originariamente un límite (cf. RICOEUR, 2001, p. 36).

Dicho lo anterior, el límite no sería una mutilación de lo humano, como algo contrario a los planes divinos y a la vida. Mucho menos es un castigo como consecuencia del pecado. Ser finitos es la forma en que Dios nos creó, posibilitando una identidad personal y garantizando la relación con Él. “En este sentido, el límite primordial, en el marco de una creación inocente, es constitutivo de una distancia que, lejos de excluir la proximidad, la constituye” (RICOEUR, 2001, p. 37). Es desde el límite que nos relacionamos con Dios como

13 Esto se repite a lo largo de las Escrituras. Cf. Jr 18,1-4; 2Cor 4,7.

Dios, sabiendo que no somos nosotros los creadores del orden y la realidad, sino meros administradores (cf. Gn 2,15.19) de ese don divino.

Ahora bien, si el límite es originario en el ser humano, ¿qué significa la advertencia divina respecto a la muerte en Gn 2,17 o el castigo de Gn 3,16-19? Es más, ¿qué vendría a ser el árbol de la vida mencionado en el relato (Gn 2,9) o el aparente miedo de Dios a que el ser humano “coma y viva para siempre” (Gn 3,22)? A la luz de los efectos de la transgresión, las interpretaciones de caída parecieran ser las más plausibles. Sin embargo, si consideramos el relato como una unidad de sentido sobre lo que es el ser humano -es decir, como un relato originario- podemos notar que nuestra finitud constitutiva no sufre mella con la comisión del pecado¹⁴. El castigo no es ni la muerte (pues siguen viviendo y Dios sigue cuidando de ellos, Gn 3,21), ni volver al polvo (pues desde un principio eso eran), ni el trabajo (pues la misión original es cultivar el suelo, Gn 2,15). La pena, en cambio, parece estar identificada con el sufrimiento. En otras palabras, el relato no dice que perdimos nuestra inmortalidad ni nuestra infinitud. Más bien nos muestra cómo la negación de esa finitud -expresado en la tentación- acarrea nefastas consecuencias para la vida humana.

1.2.2 ASUMIR NUESTRA CONDICIÓN FINITA

Haciendo eco de los párrafos precedentes, lo que el relato nos muestra no es una caída de la naturaleza humana sino una negación del límite que tiene por efecto el sufrimiento. “He aquí el momento exacto de la tentación: el deseo de infinito, que implica la transgresión de todos los límites” (RICOEUR, 2001, p. 38). El pecado, entonces, consiste en poner en duda el principio (prohibición) estructurador del orden creado. Es desconfiar de ese límite con que Dios nos creó. “Cuando el límite es sospechoso como estructura, el deseo por lo ilimitado fluye a través de la brecha que él mismo ha abierto” (RICOEUR, 2001, p. 38).

El efecto de esa negación es el sufrimiento. Dicho sufrimiento se manifiesta de maneras muy particulares. Lo primero que aparece es la vergüenza (Gn 3,7). El texto está escrito de forma tal que el contraste es evidente con lo que se dice al finalizar el capítulo anterior (2,25). El verbo que usa la Biblia es “percibir” o “darse cuenta” de su desnudez. De ese modo, la negación de la finitud (pecado) distorsiona la imagen que tenemos de la realidad. Cuando Adán y Eva abrieron sus ojos lo que vieron fue una realidad vergonzosa, exactamente lo contrario de la bondad divina de la creación manifestada en Gn 1 (cf. LACOCQUE, 2001, p. 16). Se ha roto la armonía, la confianza con Dios y eso nos conduce a negar lo que somos. De ahí en adelante, lo que el ser humano conoce “es la superficie de las cosas, su mera materialidad, no su interior o su sentido, tampoco su referencia. [Ellos] Están centrados en sí mismos, incapaces en lo sucesivo de toda auténtica comunicación” (LACOCQUE, 2001, p. 16).

14 “El escritor bíblico da al mal toda su seriedad. No lo confunde con la mera finitud o contingencia propia de la creatura. Ahí hay algo más. La creación no es ya aquella que salió -limitada, sí, pero enteramente buena como era lógica- de las manos -o, mejor, de la palabra- del Bien y del Ser infinito” (Cf. SEGUNDO, 1990, p. 64).

Una segunda expresión de ese sufrimiento es el miedo, particularmente hacia la muerte (Gn 3,10). Negar la condición finita, querer superarla, deviene en una desproporcionada percepción sobre la fatalidad de la muerte, dándole un peso que, de acuerdo con la creación divina, no tiene de ningún modo. De lo que se sigue entonces que la consecuencia del pecado no es morir, sino la conciencia humana de morir (cf. LACOCQUE, 2001, p.20, nota 50)¹⁵. El ser humano, alejado de Dios, dudando de Él como fuente de toda ordenación, sitúa a la muerte como su enemigo principal, deformando su propia realidad al colocarse él en el centro. LaCocque expresa eso de mejor manera al decir que “comer del fruto prohibido consiste en rechazar la vida recibida, por amor de una existencia ganada, merecida, construida ‘desde cero’ a base de esfuerzo humano” (LACOCQUE, 2001, p. 16).

Los efectos del pecado no producen un cambio de naturaleza, sino sólo un cambio de valor sobre el límite; una mudanza sobre la percepción de nuestra condición finita (cf. RICOEUR, 2001, p. 40). Sabiendo esto, la invitación que hace el relato es a asumir plenamente nuestra condición finita. El engaño de la serpiente aparece distorsionando la realidad y subvirtiendo el lugar de nuestra finitud. El árbol de la vida, entonces, no es algo que no nos haya sido dado, que está oculto. Dios mismo nos dio esa vida soplando en nuestras narices (Gn 2,7). Lo que ocurre es que, al negar nuestra condición, desconocemos lo que ya tenemos (nuestra desnudez) en razón de algo que no somos. La finitud nos muestra que no somos sujetos soberanos. Al mismo tiempo no somos tampoco un triste anverso (por el límite) de la realidad divina¹⁶. Somos creaturas finitas modeladas por Otro. Esa idea de orden en la creación supone una irreductibilidad de lo real al pensamiento humano, así como una pasividad y receptividad que nieguen la *hybris* del sujeto soberano, situándolo dentro de una creación que lo precede (cf. RICOEUR, 2001, p. 51).

2 ¿CÓMO LIDIAR CON LA INQUIETUD?

En la primera parte de este artículo vimos cómo el surgimiento de la inquietud perturba el sentido y orden que tenían nuestras vidas. Nos invaden los sentimientos de soledad, extravío e incompletud, que revelan, a su vez, nuestra condición de creaturas separadas (irreductibles, referenciadas) y finitas. Esa es la condición humana, de la cual no podemos huir, so riesgo de caer en un engaño.

Con todo, las características antedichas no solamente delimitan nuestra condición de creaturas, sino que también, para efectos de nuestra investigación, enmarcan los deslindes dentro de los cuales se intentará responder a la inquietud. La irreductibilidad, por un lado,

15 Ese temor se expresa en todos los relatos originarios de la Biblia: Caín y Abel (Gn 4), Noé y el diluvio (Gn 6-9), la Torre de Babel (Gn 11), etc.

16 La constitución dogmática *Dei Filius*, del Concilio Vaticano I, en su cap. 1, nos dice que Dios es “omnipotente, eterno, inmensurable, incomprensible, infinito en su entendimiento, voluntad y en toda perfección. Ya que Él es una única substancia espiritual, singular, completamente simple e inmutable, debe ser declarado distinto del mundo, en realidad y esencia, supremamente feliz en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que existe o puede ser concebido aparte de Él”. Nuestro punto aquí sería que la definición divina estaría pensada como todo lo que el ser humano, en su finitud, no es.

nos dice que la pregunta por el sentido es una pregunta que se nos hace a cada uno personalmente y no a otra persona. Luego, la inquietud nos despierta una búsqueda personal (que no es sinónimo de individual). La relacionalidad, por su parte, nos dice que la respuesta a nuestra inquietud está siempre referenciada a una alteridad, fuera de nosotros. Juntando ambas características, paradójicamente nos encontramos en una situación en que sólo nosotros somos impelidos a responder a la inquietud que nos aqueja, pero necesitamos salir de nosotros hacia un otro para obtener una respuesta. Por último, la finitud condiciona nuestra búsqueda de sentido al decirnos que nosotros no somos el punto de partida de nuestra existencia. Tenemos un comienzo, lo que es lo mismo que afirmar que el fundamento que antes nos sostenía, nos ha sido dado. En otras palabras, la inherente limitación de nuestra condición creada nos impide dar una respuesta soberana, absoluta y universal a la pregunta por el sentido.

Delante de este diagnóstico, que revela nuestra situación existencial e impone las condiciones de nuestra búsqueda, la gran pregunta que surge es ¿y ahora, ¿qué hacemos? ¿Hacia dónde vamos? ¿Cómo buscamos sentido?

2.1 RESOLVER UN PROBLEMA: LOS CAMINOS MONISTAS DE BÚSQUEDA DEL SENTIDO

¿Qué es el monismo? Según Juan Luis Segundo, el monismo significa “reducir la causalidad a la absoluta simplicidad” (SEGUNDO, 1990, p. 52). Frente a la infinitud de problemas que arroja la pluralidad en la existencia humana, el pensador monista responde que lo múltiple halla su perfección en lo Uno. No obstante, creemos importante decir que aludimos al término “monista” no en su sentido ontológico, sino *metodológico* en relación a la pregunta por el sentido. Un monismo ontológico -o sea, uno que hace sinónimos el ser y el deber ser (incluyendo aquí la pregunta por el sentido)- afirma que nuestro sentido particular es equivalente al sentido de la *humanidad* (en abstracto), o sea, un sentido universal (no personal), ahistórico (no finito) y lógico (no relacional). Un monismo metodológico, por el contrario, indaga en la historia para buscar un sentido, comenzando desde las circunstancias existenciales que lo llevaron allí. Lo que condiciona el monismo metodológico es nuestra forma de buscar ese objeto.

Una primera forma de buscar el sentido de acuerdo con la perspectiva monista, es lo que llamaremos buscar *hacia adelante* ¿Qué queremos decir con esto? Significa que nuestra reacción delante de la inquietud y sus efectos es tomarla como un problema que puede ser resuelto por medio del esfuerzo de la voluntad personal. La primera forma de *solucionar* este inconveniente se presenta de forma casi instintiva: salir al mercado de ofertas de sentido para ver si alguna de las experiencias que a otros les han ayudado pueden iluminar nuestro camino. Sin embargo, esa solución pone en entredicho nuestra irreductibilidad. En otras palabras, esa forma de buscar olvida que la pregunta por el sentido es una pregunta que se dirige específicamente a cada uno de nosotros. Otra forma de buscar hacia adelante la encontramos en la repetición de rutinas que antes *nos daban sentido*, con la esperanza de *producir* los mismos frutos que antaño. El problema, en este caso, no sólo niega la ruptura de cimientos que

produce el surgimiento de la inquietud en nuestra existencia, sino que también desconoce nuestra condición relacional, pues, sin salir de nosotros mismos, hacemos depender al resultado de la mera disciplina individual. La referencia se torna uno mismo. Por último, en el afán de salir de ese estado de indeterminación en que nos sitúa la inquietud, otra alternativa es decidir comenzar *desde cero*, dándonos las reglas de nuestro propio sentido. Si es nuestra existencia la que precisa de un sentido, ¿quién mejor que nosotros mismos para escogerlo? Esa postura, al no considerar nuestra condición finita, propone levantar un edificio cuyos cimientos -frágiles y efímeros- no podrán sostener.

Como podemos apreciar, buscar *hacia adelante*, lejos de una apatía paralizante, nos mueve a la acción. Hay un impulso para producir un nuevo sentido. No obstante, el afán de querer resolver un problema nos conduce a negar (en la práctica), nuestra condición de creaturas, que es, nada más y nada menos, el lugar desde donde surge la inquietud que nos trajo aquí.

Lo anterior nos obliga a reformular las coordenadas de nuestra búsqueda. Lo único seguro es nuestra situación existencial causada por la inquietud. De un momento a otro, nos hemos quedado sin un fundamento, sin un suelo sobre el cual pisar con firmeza. En otras palabras, experimentamos una *ausencia*. Teníamos algo que ahora no está. Formular nuestra situación de esa manera permite encarar la búsqueda de sentido desde otro ángulo: la pregunta por el sentido no necesariamente debe hacerse con la mirada puesta en el futuro (¿cómo producir un sentido?) sino que es legítimo hacerla desde el presente (¿cómo lidiar con esta ausencia?) o mirando hacia el pasado (¿qué es lo que antes tenía que ahora no tengo? ¿Qué es lo que se ha quebrado?). Esas nuevas formulaciones nos ayudan a delimitar nuestra búsqueda de sentido no *hacia adelante*, sino *hacia atrás*, es decir, en torno a nuestra propia historia y sus fundamentos.

Esta nueva forma de buscar en relación a nuestra historia es movida por la nostalgia. La ausencia nos revela que algo se nos ha perdido. Luego, la mirada estará puesta en un objeto que queremos recuperar. A diferencia la búsqueda *hacia adelante*, esa añoranza del pasado no tiene por objetivo la producción de un sentido, sino un hallazgo; algo que *debe ser encontrado*. De ese modo, cual arqueólogos, vamos raspando de a poco las capas de nuestra historia en busca de algo que está ahí, escondido, empolvado, pero inamovible, como alguna vez lo percibimos.

No obstante, este camino de búsqueda sigue siendo monista, pues nuestras expectativas se organizan en torno a hallar un punto claro y distinto que sirva de llave interpretativa para la totalidad de nuestra existencia. En otras palabras, esta vía sigue reduciendo la causalidad a la simplicidad. Una variante de esa misma búsqueda es aquella que se pregunta por lo que *realmente somos*, o esa ruta que nos mueve a descubrir lo *más profundo* dentro de nosotros. Todas apuntan a destrabar nuestro problema actual por medio de la posesión una fórmula. Si bien comienza respetando las circunstancias que le dieron origen, la idealización en la que nos sume la nostalgia sumado a la premura que nos exige llegar a una respuesta, terminan

por distorsionarlas. Pese a que, en esta versión, el monismo no busca *hacia adelante*, cae en un problema parecido: al querer rellenar la ausencia pasa a negar nuestra condición de creatura. Más bien, en este caso, no intenta negarla sino vencerla.

Es con base en esto que la indagación monista del sentido debe ser descartada, incluso cuando, acertadamente, decide indagar en su historia. Decimos lo anterior por tres razones. La primera de ellas dice relación con la consideración de la historia. Para el buscador monista, en su afán simplificador, la historia es como un mapa que se extiende delante suyo, del cual puede extraer los elementos que le ayuden a recuperar aquello que se le ha perdido. Esa concepción estática de la historia la termina reduciendo a tal punto, que termina difuminando los límites entre el presente y el pasado. El ansia de encontrar un fundamento en su situación actual hace que quien busca fusione las diferencias que lo distancian de su existencia anterior. Considerar nuestra relación con la historia de esa manera, no sólo es egocéntrico, sino que pone en juego nuestra condición de separados. Por un lado, no dimensiona la diferencia que existe entre el ego y la historia. Para el monista, la historia no es otra que nosotros, sino un producto al servicio de ese ego. Por otro lado, nuestra relacionalidad, pues el ego termina subsumiendo bajo su problemática presente aquello que está fuera de sí mismo. Buscar en la historia es buscar en sí mismo. La misma cotidianidad nos demuestra la ilegitimidad de ese uso de la historia. Cuando pensamos simplemente bajo la lógica de que un efecto obedece a una causa, nuestra existencia histórica nos enrostra que cada evento responde a una multiplicidad de factores, muchos de ellos inaprehensibles. En ese sentido, como bien recuerda Michel de Certeau,

un desarrollo nunca es lineal e interno a una sola tradición. De suponerlo, uno se vería obligado a referirse a un “crecimiento autónomo”, a la permanencia de un “esencial” oculto bajo una aparente diversidad, o a una unidad profunda que va de lo implícito a lo explícito (DE CERTEAU, 2006b, p. 85).

La segunda crítica por la cual debemos descartar este camino dice relación con la fijación en la que inevitablemente cae la búsqueda monista. Ella, en su afán ordenador, busca recuperar aquel objeto perdido que le resolverá su problema actual. Lo que necesita es encontrar la pieza faltante del rompecabezas. Por eso, su atención está puesta en seleccionar un elemento del pasado, petrificarlo como fundamento y así atribuirle el título de causa del sentido. En otras palabras, al monista le molesta el movimiento, pues se presenta como un obstáculo para delimitar su búsqueda. Le molesta también la multiplicidad de posibilidades. Él no quiere abrir puertas, sino cerrarlas. Lo que olvida, en este punto, es que él no cuenta con esas atribuciones, precisamente porque el fundamento nunca fue de su propiedad. “La ilusión (...) consiste en frenar ese movimiento (...) en querer fijar uno de esos “pasajes” indispensables y considerarlo a él solo como *la* verdad, de la que no es más que *un* signo” (DE CERTEAU, 2006a, p. 64). El deseo monista, entonces, es querer poner las reglas del juego al decir, sutilmente, que el fundamento comienza con él. Es negar, en definitiva, la finitud que

nos constituye. “La tentación es fijación. Allí donde Dios es revolucionario, el diablo se muestra invariable” (DE CERTEAU, 2006a, p. 64).

Ligado fuertemente al argumento anterior, la tercera crítica dice relación con las consecuencias a las que aspira llegar el buscador monista al delimitar su búsqueda de sentido en un punto. Esa forma de buscar pone la esperanza en encontrar una seguridad que le permita interpretar *correctamente* su existencia. Pretende eliminar la duda, los pasajes oscuros, para hacer del discernimiento una simple aplicación de reglas. Resuenan las palabras del Gran Inquisidor de Dostoievski, cuando le recrimina a Jesús, diciendo: “ponías la libertad por encima de todo, cuando, si hubieras consentido en tornar panes las piedras del desierto, hubieras satisfecho el eterno y unánime deseo de la Humanidad: le hubieras dado un amo” (DOSTOIEVSKY, 1991, p. 299). Esa pretensión de reposada heteronomía arroja, al menos, dos problemas importantes. El primero tiene que ver con que, incluso buscando en su propia historia, el monista desconoce que la pregunta por el sentido es una pregunta que se hace a cada uno de nosotros en nuestra diferencia. Buscar esa respuesta correcta, como algo prefabricado, reduce el marco de comprensión de nuestra condición de separados, pues nos deja como pequeños experimentos de Dios en busca de la opción que Él esperaba para nosotros. De la mano de esa imagen experimental, esta aspiración monista deja a la libertad como un elemento problemático de nuestra existencia. Si lo que Dios quiere es que cada ser humano encuentre ese sentido oculto para seguirlo de forma ortodoxa ¿para qué minar su propio plan insertando en el ser humano la capacidad de contravenirlo? Las explicaciones no son muy alentadoras: o todo esto es absurdo o Dios es un ser cruel, que nos usa como marionetas de sus propios caprichos¹⁷.

2.2 UNA NUEVA ALTERNATIVA DE BÚSQUEDA

¿Existe una forma de buscar el sentido que, por un lado, respete nuestra condición creatural y, por otro, nos ayude a caminar en una dirección concreta? Creemos que sí. Ahora bien, para construir el camino hacia esa respuesta, debemos refrenar el impulso que nos mueve a rellenar la ausencia y permanecer un momento delante de ella. Considerando esto, podremos contestar a cada una las críticas que en el párrafo anterior hiciéramos al camino monista, y con ello cimentar nuestra propuesta de camino para encontrar un sentido.

2.2.1 LA HISTORIA COMO OTRO: LA BASE DE UN ESQUEMA

El primer paso que debemos dar responde directamente a la primera crítica que hacemos al esquema monista de búsqueda: la consideración sobre la historia. Como vimos, la inquietud nos hace preguntarnos por aquello que se quebró, eso que antes estaba y ahora no. Lo anterior nos exige reconocer que nuestro punto de partida no es neutral. Interrogamos

¹⁷ “Si lo que se quería era orden, ¿para qué se le dio al hombre libertad? ¿Qué sentido o valor puede tener ésta? (...) El creador humano, o pierde su humanidad ingresando en un mundo donde será la pieza de un mecanismo, o pierde todas las ventajas de un orden ya creado para ‘inventar un camino’ aparte, es decir, malo...” (Cf. SEGUNDO, 1990, p. 104).

nuestra historia con el objetivo de hallar una respuesta a la inquietud que borroneó nuestro sentido. “Estamos *con el pasado* para discernir lo que debe ser hoy nuestro espíritu, y *con nuestros contemporáneos* para juzgar esos orígenes y decidir acerca de nuestros compromisos” (DE CERTEAU, 2006b, p. 71, grifo do autor). Hay una relación inescindible entre el pasado y el presente, pues nuestro punto de partida es siempre desde un punto cronológico posterior. Tal como en la segunda versión de la búsqueda monista, el movimiento es *hacia atrás*, en el sentido de que son las nuevas urgencias del presente las que organizan nuestro pasado (cf. DE CERTEAU, 2006b, p. 73).

Sin embargo, a diferencia del monismo, no podemos afirmar que ese terreno de búsqueda que es la historia sea simplemente como un mapa a nuestra disposición. El hecho de que nos movamos interesadamente hacia el pasado no nos convierte en sus dueños. Esa historia nos resiste, es decir, sobrevive en nosotros, sin dejarse atrapar del todo, revelando su alteridad (cf. DE CERTEAU, 2006b, p. 81). Tampoco podemos decir que nuestro objetivo es recuperar algo. Más bien intuimos que “algo sagrado, que sea el secreto de *nuestro* presente, *debe* encontrarse en los orígenes” (DE CERTEAU, 2006b, p. 74, grifo do autor). Bajo estos respectos, la historia deja de ser una caja de recuerdos pasando a ser algo de carácter más fundamental. Análogamente a lo que explicábamos sobre el relato de la creación, entre nosotros y la historia media una relación de precedencia¹⁸. Eso implica, al menos, dos cosas. Primero, no se puede trazar una línea que conecte nuestro presente con el origen que estamos buscando, pues es algo más originario que un simple objeto. Precisamente porque el pasado es otro que yo, indisponible, la distancia que nos separa de él es infranqueable. Hay una referencia, pero también una diferencia. De esa manera, esa historia es, al mismo tiempo, ajena y necesaria para el presente; nuestra “tierra natal y país abandonado” (DE CERTEAU, 2006b, p. 75).

Vinculada al punto anterior, nos encontramos con la segunda consecuencia de esta relación de precedencia: ella posibilita un esquema sobre el cual buscar un sentido. Dado que, en nuestra búsqueda, por un lado, no podemos saltarnos la historia¹⁹ y, por otro, ésta se resiste a ser tomada como un mero objeto, eso “implica concebirla como un pasado del que estamos separados, y no suponer que nos encontramos en el mismo lugar que ella” (DE CERTEAU, 1993, p. 26). De ese modo nos encontramos con que no existe un único punto de referencia egocéntrico, sino dos. La distancia existente entre estos dos interlocutores es el paño de fondo para establecer un diálogo con ella. Luego, la forma de buscar el sentido es dialogando con la historia, respetando esa distancia, es decir, escuchando y preguntando; dejándola manifestarse. Nos alejamos así de la visión monista de la historia, que se aprovechaba de ella como depósito de una respuesta.

La distancia de la historia no constituye por sí misma una respuesta a la inquietud. Simplemente nos recuerda que, frente a la seducción de las similitudes parciales, a la de esas

18 Cf. Supra 2.1.3

19 El espontaneísmo, que propone responder a la inquietud desde nuestro momento actual comenzando desde cero, sigue siendo ideológico al ignorar/negar las determinaciones anteriores que intervienen siempre en toda creación. (cf. DE CERTEAU, 1976, p. 43).

generalizaciones que suponen una impaciencia filosófica o a la de las continuidades que postula una devoción genealógica, existe una separación inabordable hacia el origen (cf. DE CERTEAU, 1993, p. 18).

2.2.2 PERMANECER EN LA AUSENCIA: IGNICIÓN Y MOVIMIENTO

Si el escenario de la historia supone respetar la distancia para dialogar con ella, la ausencia también reclama su espacio de respeto. Antes de rellenarla, la ausencia nos invita a permanecer en ella. Mientras la nostalgia nos movía a recuperar el fundamento perdido, a fijar las fronteras de ese objeto que nos permitiría caminar hacia un sentido, la ausencia nos muestra lo contrario: pareciera que el color se expande más allá de su lugar, que hay una hemorragia de los flujos más allá de los cuerpos, lo que torna ridículo nuestro esfuerzo por delimitar (cf. DE CERTEAU, 1993, p. 13). La ausencia se resiste a cualquier aprehensión. Ella es, por definición, la *falta de* algo. Sin embargo, enunciar la ausencia, dándole una cierta entidad (en negativo), nos coloca bajo otra perspectiva para buscar el sentido. Reconocer esa carencia es la pequeña ignición de un movimiento.

Precisamente ése es el dinamismo narrado en los relatos evangélicos de resurrección. Por ejemplo, en Jn 20,11-18, María Magdalena va al sepulcro para hallar una certeza: el cuerpo de Jesús. Ella experimenta una carencia (la de su amado) que es justificada precisamente en la existencia de ese objeto inerte (cadáver). La existencia del cuerpo sin vida de Jesús es la causa de la situación existencial de María Magdalena. Sin embargo, al llegar al sepulcro, lo encuentra vacío. El pasmo es total. Si algo ya se había quebrado, aquí se quiebra por segunda vez. La ausencia del cuerpo le revela a Magdalena que su tristeza se ha quedado sin objeto. La pena no se ha ido, pero su luto ya no tiene un lugar sobre el cual pueda reposar. Ya no es posible asumir la pérdida, pues se ha esfumado toda posibilidad de reliquia, toda clase de amuleto que la contenga.

Para salir de esa inquietud reforzada, la primera reacción de María Magdalena es seguir buscando el objeto perdido. Ella quiere rellenar la ausencia. ¿Dime dónde lo han puesto? le pregunta primero al ángel y luego al mismo Jesús resucitado, a quien, paradójicamente, no reconoce ¿Dime dónde lo han puesto? ¿Sabe realmente lo que está buscando? La repetición de la pregunta no hace sino prolongar la duda. ¿Busca simplemente la certeza del cuerpo? ¿Busca recuperar a la persona que perdió? ¿Busca volver a lo que había antes? ¿Busca paz? El cuerpo de Jesús aquietaba esas preguntas. Ahora sólo hay ausencia. Aquejada por el sinsentido y el desasosiego, María Magdalena no sabe lo que busca. Pero sí sabe algo: ella está buscando. La ausencia del cuerpo de Jesús ha despertado en ella un nuevo deseo. La imposibilidad de ampararse en un cuerpo le hace preguntarse por la fuente de ese deseo. Ella *quiere* encontrar a Jesús. El objeto de ese deseo, como vimos, es difuso, pero eso no impide que ella se sienta impelida a buscarlo. La pregunta de María, entonces, no es una simple circunstancia del relato, sino que expone el criterio organizador de su propia búsqueda (cf. DE CERTEAU, 1993, p. 100). En otras palabras, el *dime dónde lo han puesto* revela, por un lado, una ausencia

necesaria para el surgimiento de un deseo y, por otro lado, una hermenéutica o lenguaje que nos guíe en la búsqueda de sentido.

Ahora bien, el deseo antedicho está revestido de características peculiares. En relación a eso, lo primero que hay que hacer es distinguirlo del deseo de rellenar la ausencia que surge como primera reacción ante la inquietud, según la perspectiva del buscador monista. El deseo del que hablamos aquí tiene como presupuesto la ausencia: no hay un objeto al cual asirse. Luego, la idea de recuperar algo, al menos en los términos con que antes se manifestaba, se desvanece. En otras palabras, ese deseo se justifica a sí mismo como deseo (puro movimiento), independiente de si encuentra un asidero o no. Es lo que Lévinas llama de deseo de lo otro. Eso “otro” al que alude no es otro como el pan que comemos, o el país en el que habitamos, donde la alteridad se reabsorbe en nuestra identidad (cf. LÉVINAS, 1977, p. 57). Este deseo no puede satisfacerse dado que la distancia entre lo deseado y quien desea nunca se reduce. De hecho, la distancia que expresa ese deseo entra en su manera de existir (cf. LÉVINAS, 1977, p. 59).

En consecuencia, reconocemos en este deseo algo que se manifiesta en nosotros, pero que no es enteramente nuestro. ¿De dónde viene este movimiento? “En el hombre, algo inesperado se pone a hablar, que nace de lo incognoscible, remueve la superficie de lo conocido y la agita. Será el origen de un nuevo ‘ordenamiento de la vida’” (DE CERTEAU, 2007, p. 261). Comenzamos la búsqueda de un fundamento inasible, indefinidamente originario. Como a María Magdalena, la confesión de ese deseo cuyo origen desconocemos marcará la forma de buscar ese fundamento. Esa nueva modalidad supone reconocer algunos pasos previos. Primeramente, que ese deseo es ajeno y más original que el ideal o los proyectos que uno se forjaba antes de esta ruptura (cf. DE CERTEAU, 2007, p. 260). En segundo lugar, que el objeto de ese deseo no es un lugar. Nadie puede trazar un mapa hacia él, dada su inefabilidad. Si asumimos que ese no-lugar que busca el deseo coexiste con la ausencia (que lo posibilita), no buscando resolverla, comprenderemos que la relación con ese objeto sólo se aprende a conocer en el extrañamiento, en la distancia frente a su localización. Tercero, esa distancia con el origen del deseo nos constituye como viajeros itinerantes. Eso podría parecernos contradictorio toda vez que no existe mapa ni destino claramente definido. Sin embargo, tenemos otras coordenadas, dirigidas por el deseo y manifestadas en nuestra historia. De ese modo, como una alternativa a la obsesión de fijar que motivaba al buscador monista, lo que buscamos aquí no son puntos, sino líneas. En su singularidad, ningún momento tiene valor; ningún lugar es verdadero o falso; ninguna objetividad es sagrada; ningún lenguaje es invulnerable. Lo que buscamos no adquiere sentido sino inscritos en una relación dinámica, en función de trayectorias de quien se hace la pregunta. El sentido, antes que una doctrina, está compuesto de una serie de desvíos cada vez relativos a la posición anterior (cf. DE CERTEAU, 2007, p. 265). Lo importante no es la verdad (como algo aislado), sino la relación que, respecto del lugar en que uno está, crea la composición de un nuevo lugar. Esas huellas, como pequeños vestigios del fundamento en la superficie de nuestra historia, son las que revelan “una Presencia que las ausencias y las superaciones jamás dejaron de deletrear” (DE CERTEAU, 2006a, p. 64).

Recapitulando, podríamos decir que el indicio de un no-lugar iniciador remite a un querer que es el deseo despertado por la ausencia (cf. DE CERTEAU, 2006e, p. 292). En otras palabras, la única manera de conocer ese fundamento inasible, es por medio de la profundización en ese deseo. Para eso, antes de querer resolver esta incertidumbre, precisamos entrar en su dinámica, es decir, estar dispuesto a emprender un viaje que, al tocar los fundamentos, reorganizará nuestras certezas. ¿De dónde viene ese deseo? ¿Hacia dónde nos lleva? ¿En qué momentos de nuestra historia se ha manifestado? ¿De qué maneras se ha revelado? Todas esas preguntas nos hacen buscar no una definición universal, sino una respuesta cuyos límites están difuminados. Somos convocados a buscar el esquema de un movimiento, de un desapego; el desvanecimiento de lo determinado (cf. DE CERTEAU, 2007, p. 263).

2.2.3 AUSENCIA COMO POTENCIADORA DE UNA LIBERTAD CO-CREADORA

“Al sentir que se desvanece el suelo cristiano sobre el que creíamos progresar (...) una necesidad poética nace de la pérdida” (DE CERTEAU, 2006e, p. 291). Creemos importante comenzar este acápite con esta referencia certeuriana. Asumir la ausencia hace nacer una *necesidad poética*. *Necesidad*, en términos de que la inquietud que surge ante la ausencia no nos deja indiferentes, sino que nos moviliza por medio del deseo. Se hace necesario el movimiento, so riesgo de quedar paralizados. Esa necesidad es *poética*, porque ese movimiento supone de nuestra parte la producción de una respuesta creativa (*poiesis*) a partir de los elementos que se tienen. Nos detendremos en esos dos puntos, completando, de paso, una nueva forma de buscar el sentido como alternativa a la búsqueda monista.

Hasta ahora sabemos que nuestra búsqueda se realiza como un diálogo con nuestra historia (no una subsunción) y nuestras coordenadas para esa búsqueda son pauteadas por un deseo cuyo objeto es inefable. De eso no se deduce un sentido. Con todo, ese esquema nos permite descartar de entrada la opción del sentido como la “interpretación correcta”, subyacente en la búsqueda monista²⁰. ¿Por qué? porque aquí no tenemos un objeto definido ni una premisa base desde la cual deducir lo que viene. El fundamento, como vimos, es inefable. Nos sabemos ligados a él por medio del deseo, pero no bajo un conocimiento claro y distinto. “Sólo tenemos variantes de la relación entre el llamado [deseo] y la decisión, y jamás un enunciado que, al fijarle al llamado su lugar propio, daría a la respuesta una formulación ejemplar y auténtica” (DE CERTEAU, 2006e, p. 286). Luego, no existe “la” respuesta correcta (ni en un sentido universal, ni en un sentido particular), sino una pluralidad de caminos posibles. Es más, incluso podríamos afirmar que es a partir del deseo que nos habita que construimos el objeto que buscamos (cf. DE CERTEAU, 2007, p. 264). Primero el deseo, luego su objeto. Esa aparente antinomia sólo puede ser comprendida si confirmamos que el deseo no es nuestro, sino que sólo pasa por nosotros, moviéndonos. Con esto queremos decir que, lejos del afán monista que pretende *encontrar o recuperar el sentido*, nuestra propuesta supone *dar o crear un sentido*.

20 Nos referimos a la tercera crítica hecha al camino monista. Cf. Supra 3.1.

Lo anterior supone un protagonismo importante de nuestra libertad. Esto hay que entenderlo bien. Afirmar la importancia de la libertad no significa negar nuestra condición creatural. Como hemos visto, el deseo no hace sino revelar que el fundamento sobre el cual se sostiene el sentido no comienza con nosotros. En consecuencia, cuando decimos libertad no negamos con ella los condicionamientos previos. La libertad, con su inherente creatividad, debe entenderse ligada de forma inescindible a un fundamento ajeno que le da lugar²¹.

Dicho esto, la libertad se torna de capital importancia para la construcción de un sentido precisamente porque no poseemos una respuesta histórica prefabricada. Considerando eso, el sentido “sólo puede interpretarse y comprenderse siguiendo el hilo de lo que el protagonista ha elegido como ‘importante’ o significativo” (SEGUNDO, 1990, p. 116). Eso se podrá verificar viajando por los caminos de nuestra historia, guiados por el deseo que ha despertado la ausencia. En fin, no es el sentido de la humanidad lo que estamos buscando, sino *nuestro* sentido, como singularidades concretas²².

Si permanecer en la ausencia despierta al deseo que nos despierta, a su vez, del letargo en el que nos encontrábamos, la libertad viene a completar el movimiento al trazar un camino concreto para ese deseo. El deseo apenas sugiere. Le cabe a nuestra libertad darle un sentido a ese deseo. Es parecido a lo que ocurre entre el texto bíblico y su lector: antes de explicitar un sentido objetivo, el texto ofrece posibilidades a la realidad (subjética) del lector de tal modo que configura una relación entre ambos, un *modo* de leerlo (cf. DE CERTEAU, 1976, p. 18). Ese *modo* lo convierte en lector activo, implicándolo. El mensaje del texto se completa con su interpretación/acción. La dinámica es similar con el sentido. El deseo nos ofrece posibilidades, nos mueve a buscar las huellas de un fundamento en nuestra historia. Pero esa ignición debe ser encauzada por nuestra libertad. Obviamente, la elección que hagamos no agota ese deseo. Lo que hace es involucrarse con él, perfilarlo, darle un lugar fértil en el cual pueda seguirse moviendo. Luego, como dice de Certeau,

Lejos de ser una inquieta preservación de una identidad (...) la interpretación creyente será el camino de un trabajo de sí sobre sí que responde de lejos a textos encontrados en el camino, dispersos, sin unidad asible ni buscable, pero sin embargo productivos, a causa de la “perturbación” o de la “crisis” que, como sueños, provocan en primer lugar en nosotros (DE CERTEAU, 2006e, p. 297).

Nuestra libertad, de esa manera, es una co-creadora de sentido. No porque ella tenga el poder para definir las reglas del juego, sino porque colabora activamente con el deseo (que no

21 “La naturaleza del hombre existe, sin duda alguna. Pero su valor cognoscitivo ha bajado en la misma proporción en que ha aumentado el de los conocimientos que, a través de la ‘historia’ de las opciones de cada hombre, llegan a lo que el hombre positivamente es (...) La naturaleza condiciona lo que la libertad puede elegir, pero, al no determinarlo, queda reducida, en cierto modo, a un papel negativo. Positivamente hablando, cada hombre es lo que quiere ser. Eso sí, contando con una naturaleza que enmarca y acota su libertad” (Cf. SEGUNDO, 1990, p. 374).

22 El relato que J. L. Segundo narra sobre las tres personas con tres diferentes perspectivas sobre el mismo suceso, es elocuente en este sentido (Cf. SEGUNDO, 1990, p. 111-117).

es nuestro) en la producción de un sentido. La libertad ordena algo que le es dado, de forma creativa. Ese sentido enriado por nuestra libertad será parcial, efímero y, sobre todo, frágil. Sin embargo, será un sentido que respeta la ausencia, nuestra historia y el deseo que nos habita. En otras palabras, será un sentido acorde con nuestra condición de creaturas.

CONCLUSIÓN

Tras hacer todo este recorrido, volvemos a la pregunta inicial: ¿debe un cristiano preguntarse por el sentido? Si bien podemos afirmar que Jesús es la referencia y el fundamento de todo cristiano, no podemos igualmente afirmar que existe *un* sentido cristiano (en sentido normativo), toda vez que el sentido depende de la historia y libertad de cada persona. La pluralidad, entonces, es constitutiva de nuestra propuesta.

¿Nos hace, lo anterior, caer necesariamente en un subjetivismo? Creemos que no, toda vez que el esquema presentado supone nuestra creaturalidad. El fundamento no es dado por nosotros (como pretende el camino monista). En esa línea, la pluralidad de sentidos cristianos tiene una base común (la acción/revelación divina) que, sin embargo, debido a su inefabilidad, se manifiesta en una multiplicidad de respuestas. Pese a que el contenido de esos sentidos varía, un esquema se mantiene: una inquietud que surge, un fundamento que se quiebra simultáneamente con esa inquietud, generando una ausencia; un deseo que busca estar con el objeto amado sin poder aprehenderlo; una libertad que traza un sentido con los indicios que encuentra.

Lo anterior se ve reflejado claramente en la personificación sinóptica de Pedro²³. Cuando conoce a Jesús, se quiebra su forma de comprender el mundo y de relacionarse con Dios, con los otros y con él mismo. “Aléjate de mí, porque soy un pecador” (Lc 5,8), reacciona, reflejando la distancia inquietante que experimenta ante tamaña interpelación. Sin embargo, a pesar de la angustia, Pedro responde: deja todo para seguir a Jesús (es decir, se vuelve cristiano, diríamos hoy). ¿Fin de la historia? Todo lo contrario. La cristalización de ese sentido no hace sino anticipar su inevitable ruptura. Así, vemos cómo la angustiante inquietud reaparece en el episodio de las aguas (cf. Mt 14,30), cuando es llamado de Satanás (Mt 16,23), en la Transfiguración (cf. Mc 9,6), en la Pasión (cf. Mt 26,69-75) y, sobre todo, en la resurrección (cf. Lc 24,12). La pregunta por el sentido surge sin aviso, forzando a Pedro a responder, una vez más. Es una sensación reconocible, pero no igual. Un movimiento; un esquema familiar, no una mera respuesta prefabricada.

La repetición de ese esquema nos hace sospechar que toda búsqueda de sentido, lejos de ser un problema a resolver, es la forma que Dios tiene de seducirnos. De decirnos que no podemos subsumirlo ni domesticarlo. La inquietud, bajo ese prisma, no es solo la pregunta que genera una respuesta cristiana, sino que se constituye como la base dinámica sobre la que se sustenta la fe.

23 Pedro es uno de los múltiples ejemplos de personajes bíblicos que encarnan la dinámica propuesta en estas páginas: Noé, Abraham, José, Moisés, Rut, Jeremías, María, Pablo, entre otros.

En conclusión, si el sentido cristiano presupone la fe, y la fe es un salto al vacío, que supone abandonar las seguridades en la confianza de un Dios que nos ama, la inquietud será la plataforma desde la cual hacemos ese salto. Tendremos que aprender a lidiar con ella, a convivir con sus apariciones intempestivas. No porque sea agradable ni tampoco porque sea el precio que debemos pagar, sino porque esa inquietud nos recuerda nuestro lugar: ser criaturas, pero criaturas forjadas a imagen y semejanza de Dios.

REFERENCIAS

- BEAUCHAMP, Paul. En torno al primer capítulo del Génesis, In: *Exégesis y hermenéutica*. Madrid: Cristiandad, 1976.
- BEAUCHAMP, Paul. *Ley, Profetas, Sabios: lectura sincrónica del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1977.
- BEAUCHAMP, Paul. *Testamento bíblico*. São Paulo: Loyola, 2005.
- DE CERTEAU, Michel. DOMENACH, Jean Marie. *El estallido del cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1976.
- DE CERTEAU, Michel. *El lugar del otro: Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007, cap. 10: *El espacio del deseo o el "fundamento" de los Ejercicios espirituales*.
- DE CERTEAU, Michel. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- DE CERTEAU, Michel. *La Fábula Mística: Siglos XVI y XVII*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1993.
- DOSTOIEVSKY, Fiodor. *Los hermanos Karamazov*. Madrid, Edaf, 1991, p. 291-310 (*pasaje del Gran Inquisidor*).
- LACOCQUE, André; RICOEUR, Paul. *Pensar la Biblia: estudios exegéticos y hermenéuticos*. Barcelona: Herder, 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA (PBC), ¿Qué es el hombre? (Sal 8,5): Un itinerario de antropología bíblica. Madrid: BAC, 2020.
- RICOEUR, Paul. Sobre la exégesis de Génesis 1,1-2,4^a, In: *Exégesis y hermenéutica*. Madrid: Cristiandad, 1976.
- SÁNCHEZ N., Luis. Creación y separación (Gén 1): separar para unir. In: *Los siete días en Cristo: fórmula de la creación*. Didaskalos. 2019.
- SEGUNDO, Juan Luis. ¿Qué mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?. Santander: Sal Terrae, 1993.
- SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1990.
- SEGUNDO, Juan Luis. *Fé e ideologia: as dimensões do homem*. São Paulo: Loyola, 1983.

Artigo submetido em 04/12/2024 e aprovado em 10/04/2025.

Tomás Browne Urzúa: Actualmente cursando la graduación de teología en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE, Belo Horizonte, Brasil). Abogado, Licenciado en Derecho por la Pontificia Universidad Católica

de Chile. Bachiller en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba (Argentina). Investigación realizada como becario CNPq Brasil, bajo el Programa de Iniciação Científica da FAJE (PIBIC) durante el período octubre 2023 - septiembre 2024. Este trabajo fue orientado por el prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori, en el marco del proyecto de investigación “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”. tbrownesj@gmail.com

Endereço: Rua Dom Carloto Távora 81, Planalto, BH, MG, CEP 31730-750

Orcid: 0009-0005-6879-8359

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Geraldo Luiz De Mori, Dra. Marília Murta de Almeida, Dr. Sinivaldo Silva Tavares



Capitalismo em questão: A visão da Fratelli Tutti como resposta e caminho de esperança

Douglas Turri Toledo¹

RESUMO: O capitalismo, mais do que um sistema econômico, consolidou-se como uma lógica que molda consciências, desejos e relações, aprofundando desigualdades e fortalecendo a cultura do descarte. Este artigo propõe uma reflexão crítica sobre as feridas abertas por esse modelo e, à luz da Encíclica *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco, aponta a fraternidade e o bem comum como caminhos de superação. A partir de uma abordagem teórica e bibliográfica, examinam-se suas raízes históricas, seus mecanismos de poder e os impactos na subjetividade humana. Busca-se, assim, discernir alternativas capazes de inspirar uma economia que promova a vida, a inclusão, o cuidado e os vínculos solidários, como resposta ética, social e espiritual aos desafios do nosso tempo.

PALAVRAS-CHAVE: Capitalismo; Influência social; Cristianismo; Fratelli Tutti.

ABSTRACT: Capitalism has transcended its role as an economic system to become a global normative logic that shapes desires, relationships, and societal structures. This article presents a critical theological reflection on the impacts of capitalism, particularly its neoliberal form, and its consequences for human dignity, freedom, and happiness. Drawing on Pope Francis' encyclical *Fratelli Tutti*, the article identifies fraternity, solidarity, and the common good as ethical, social, and spiritual alternatives to the prevailing system. Through historical, philosophical, and theological analysis, it highlights how the Christian vision can inspire structural transformation and a more humane economy. Rather than a utopian ideal, fraternity is proposed as a necessary path toward survival and authentic human development.

KEYWORDS: Capitalism; Fraternity; Common Good; Christianity; Pope Francis; Fratelli Tutti.

INTRODUÇÃO

O capitalismo, em sua busca contínua pelo lucro e acumulação de riquezas, ultrapassou os limites da economia. Tornou-se um verdadeiro guia de nossas vidas, moldando a maneira como interagimos uns com os outros e conosco mesmos. Sua presença se estende por inúmeros aspectos da existência humana, alcançando cada recanto do planeta. Não se trata apenas de como garantimos nosso sustento diário, mas também de como nos enxergamos e

¹ Graduado em Administração e bacharelado em Teologia.

interpretamos o mundo ao nosso redor. A influência do capitalismo permeia nossos valores, sonhos e até mesmo nossas aspirações mais profundas, insinuando, de forma sutil ou mais explícita, o que significa alcançar o sucesso e a felicidade.

Esta influência manifesta-se por meio de um conjunto de princípios e uma hierarquia de valores, que são considerados essenciais para nortear o comportamento humano, particularmente no contexto econômico. Neste panorama, o sistema capitalista fundamenta-se em princípios que são, em grande parte, amplamente reconhecidos e aceitos, como a liberdade. No entanto, é vital ressaltar que essas prioridades frequentemente ocultam interesses de grupos específicos. Elas funcionam como uma ideologia, promovendo o capitalismo como a alternativa mais lógica e eficaz para a prosperidade e a justiça.

Essa visão, embora amplamente disseminada, indica um crescimento da desigualdade social global nas últimas décadas. Isso é especialmente notável ao se analisar a discrepância entre os mais ricos e os mais pobres. Ademais, uma parcela considerável da população enfrenta, de forma contínua, a barreira de acesso à educação, saúde, cultura e oportunidades de trabalho. Esse cenário provoca o agravamento da desigualdade e alimenta a profunda crise social em que nos encontramos, uma vez que na lógica capitalista, para que uma pessoa seja reconhecida como “alguém”, é imprescindível que ela tenha a possibilidade de obter bens e serviços, ligando seu valor à sua condição econômica.

Essas constatações, que surgem como se fossem simples e naturalmente dadas e, portanto, necessárias, colocam à luz uma questão fundamental: a serviço de quem realmente estão a humanidade e a sociedade? O aumento das desigualdades e a intensificação da concentração de renda e patrimônio que observamos hoje demonstram que não estão a serviço de si mesmos. Mas como podemos justificar a persistência em um sistema em que as relações são totalmente moldadas por fatores econômicos, que contrariam a essência do ser humano e sua dignidade?

Esta é uma questão crucial que não deve ser ignorada, mesmo que cause desconforto e, possivelmente, represente um embaraço, especialmente para aqueles que se consideram cristãos, ao confrontarem-se com a contradição entre as finalidades das relações no sistema capitalista e a mensagem da Boa Nova de Deus, que contrapõe individualismo e comunitarismo, acumulação e partilha, competição e fraternidade.

Assim, no âmbito do conhecimento da fé, a teologia é chamada a iluminar os que creem em Jesus como Cristo, Senhor e Filho de Deus, incentivando todos a “colocar-se juntos para compreender que coisa é o humano”, o que dignifica a humanidade ou “o que no humano é irreduzível, porque divino”, visto que o ser humano é “imagem e semelhança de Deus em Cristo” (FRANCISCO, 2024). Ademais, a teologia deve atuar na promoção de uma transformação estrutural que ultrapasse as limitações da racionalidade capitalista neoliberal, a qual se opõe à liberdade e à felicidade que Deus deseja para toda a humanidade. A forma como o sistema capitalista opera atualmente, enredado em ilusões, não é uma fatalidade inescapável.

O fundamental é compreender que nada pode nos eximir da tarefa de promover outra racionalidade e nos redirecionar na esperança. É por isso que a encíclica *Fratelli Tutti*, escrita pelo Papa Francisco e lançada em outubro de 2020, serve como a base para uma nova interpretação e vivência do Evangelho em nosso tempo, visando à construção de uma convivência pautada na paz, solidariedade e fraternidade universais.

Por essa razão, buscaremos, neste trabalho, realizar uma investigação que consideramos essencial para revelar os fundamentos que sustentam e legitimam o sistema atual, ao mesmo tempo em que destaca aspectos cruciais da condição humana. Assim, esta pesquisa representa uma tentativa ousada de compreender essa aparente inevitabilidade do capitalismo e de investigar caminhos para sua superação.

O artigo tem seis seções. A seção inicial descreve o capitalismo como um sistema que molda a estrutura social e tem como objetivo a maximização dos lucros, levando a estratégias de exploração que se tornam cada vez mais agudas. A segunda discute, partindo de uma afirmação de Margaret Thatcher, a influência do capitalismo na transformação da alma e do coração das pessoas. A terceira enfatiza a urgência de uma análise crítica sobre a liberdade e a felicidade dentro do cenário capitalista. A quarta aborda a crise de valores gerada pelo sistema capitalista, ressaltando a prevalência dos interesses individuais. Na quinta, abordamos o desafio cristão frente a esse cenário, iluminado pelo reconhecimento inegociável do valor intrínseco de cada ser humano. Por último, a sexta seção convoca a busca por uma “economia diferente”, atendendo ao chamado do Papa Francisco.

Mais do que um exercício acadêmico, este percurso deseja ser também um convite à esperança e à conversão — pessoal, comunitária e estrutural — na direção de um mundo onde a dignidade de cada ser humano e o bem comum sejam, novamente, o centro da vida social.

1 CAPITALISMO COMO SISTEMA NORMATIVO GLOBAL

Um fato marcante do nosso século é que, ao lado das notáveis conquistas e das incriveis oportunidades proporcionadas pelas inovações tecnológicas, também observamos um crescimento contínuo da desigualdade social, a deterioração das relações sociais, além da agressão e exploração da natureza. Essa situação está profundamente ligada a uma busca incessante por lucros, que está disposta a provocar níveis alarmantes de destruição na perseguição desse e de outros objetivos.

A interiorização dessa mentalidade, junto aos valores e ao sistema que a sustentam, é o que caracteriza o capitalismo. Ao longo dos séculos, esse sistema se promoveu como a “melhor” lógica normativa “viável”, com uma abrangência mundial que rege as estruturas sociais, culturais e políticas. Dessa forma, o capitalismo modela a organização da sociedade, desde a esfera estatal até os aspectos mais íntimos da subjetividade. Portanto, ele não é apenas o meio pelo qual obtemos o que precisamos, mas também constitui o próprio mundo social em que vivemos.

Para que a sociedade inteira se estruturasse em torno do capitalismo, transformando-se em uma imensa máquina voltada ao lucro, os seus componentes se agruparam gradualmente, interagindo e se apoiando mutuamente.

Ao examinarmos o capitalismo ao longo da história, é evidente que ocorreram variações desse sistema entre diferentes fases e épocas. No entanto, certas características fundamentais, como a busca incessante pelo lucro e a estruturação do trabalho, permanecem constantes. Para podermos entender, mesmo que de forma básica, essa dinâmica, o economista brasileiro Paulo Sandroni, em sua obra *Novíssimo Dicionário de Economia*, apresenta três perspectivas que podem auxiliar na compreensão da formação da sociedade contemporânea (SANDRONI, 1999, p. 81).

Uma das perspectivas apresentadas é a do economista e sociólogo alemão Werner Sombart, que defende a ideia de que a essência da formação e evolução deste sistema não está na economia em si, mas no “espírito” que emergiu da burguesia europeia ao final da Idade Média. Esse espírito é marcado por um incessante desejo de acumular riqueza, que ele descreve como “a paixão por ouro e dinheiro”. Sombart argumentava que, embora o desejo de enriquecer sempre tenha sido uma característica da humanidade, a diferença na fase capitalista em relação aos períodos anteriores estava na forma como essa ambição é realizada.

De fato, nas eras anteriores ao capitalismo, a acumulação de riqueza acontecia através da força, da violência intensa ou até mesmo de práticas mágicas. Já no contexto capitalista, Sombart esclarece que essa riqueza é alcançada através do “engenho”, da técnica e da habilidade que o empresário aplica em suas atividades produtivas. Não é por acaso que, no cerne da análise sombartiana do espírito capitalista, figura o empresário, que simboliza a principal força motriz do capitalismo:

A “força motriz” na economia capitalista moderna é, portanto, o empresário capitalista, e somente ele. Sem ele, nada acontece. Ele é, por conseguinte, a única força “produtora” ou, em outras palavras, a força realizadora, criadora, como se deduz imediatamente de suas funções. Todos os demais fatores de produção, trabalho e capital, estão em uma relação de dependência em relação a ele, ganham vida por sua ação criadora. Também todas as invenções técnicas se concretizam graças a ele (SOMBART, 1984, p. 29, tradução nossa).

Em outras palavras, o empresário atua como um agente dinâmico, responsável por tomar decisões e traçar direções, ao contrário de um indivíduo histórico que permanece inerte, agindo de forma automática sob a influência das forças de mercado. Na verdade, sua atuação é tão fundamental que, na ausência dela, a discussão sobre o “espírito” capitalista perde seu sentido.

A segunda perspectiva fundamenta-se na obra de Max Weber, sociólogo, jurista e economista alemão, que apresentava uma interpretação específica do capitalismo associada a

processos racionais e burocráticos. Segundo Weber, as empresas evoluíram de entidades domésticas para organizações autônomas, necessitando, em função de seu crescimento, de sistemas contábeis e administrativos extremamente racionais. Esses sistemas se fundamentam na organização da vida do trabalho, com o intuito de aumentar a eficiência e alcançar o máximo rendimento operacional, assegurando, desse modo, a obtenção de lucros.

Precisão, rapidez, univocidade, conhecimento da documentação, continuidade, discricção, uniformidade, subordinação rigorosa, diminuição de atritos e custos materiais e pessoais que alcançam o ótimo numa administração rigorosamente burocrática (especialmente monocrática) exercida por funcionários individuais treinados, em comparação a todas as formas colegiadas ou exercidas como atividade honorária ou acessória (WEBER, 1999, p. 212).

Segundo Weber, a estrutura técnico-administrativa de uma instituição, composta por profissionais qualificados escolhidos com base em critérios racionais, responsáveis pelo planejamento e pela realização de variadas atividades burocráticas fundamentais para o funcionamento do sistema é o que define e representa o capitalismo.

Dessa forma, emergia um modelo administrativo que demandava do indivíduo uma contínua transformação e especialização profissional, além de uma adaptação constante e qualificação para que pudesse ser integrado ao funcionamento do sistema, garantindo assim uma base estrutural, organização e suporte especializado que eram imprescindíveis na busca pela máxima eficiência.

Outra perspectiva sobre o que caracteriza o capitalismo é a análise de Karl Marx, filósofo, economista, sociólogo e revolucionário alemão. De maneira concisa, o *Novíssimo Dicionário de Economia* sintetiza a compreensão de Marx ao afirmar que o capitalismo se dá pela exploração dos trabalhadores pelos capitalistas (SANDRONI, 1999, p. 81). O salário recebido pelos trabalhadores representaria apenas uma fração insignificante do valor do seu trabalho. A diferença, conhecida como mais-valia, seria apropriada pelos detentores dos meios de produção transformando-se em lucro.

Essa afirmação se baseia na visão de Marx que considera o capital como um processo em que o valor transita incessantemente entre a forma de mercadoria e a de dinheiro: “capital é dinheiro, capital é mercadoria”. Contudo, é evidente que ele não se restringe apenas a essa troca; ao contrário, trata-se de um mecanismo que visa aumentar sua própria magnitude a cada vez que o valor retorna da mercadoria ao dinheiro.

Fixadas as formas particulares de aparição, que o valor que se valoriza assume alternativamente no ciclo de sua vida, então se obtêm as explicações: capital é dinheiro, capital é mercadoria. De fato, porém, o valor se torna aqui o sujeito de um processo em que ele, por meio de uma mudança constante das formas de dinheiro e mercadoria,

modifica a sua própria grandeza, enquanto mais-valia se repele de si mesmo, enquanto valor original, se autovaloriza. Pois o movimento, pelo qual ele adiciona mais-valia, é seu próprio movimento, sua valorização, portanto autovalorização (MARX, 1996, p. 273-4).

De acordo com os fundamentos dessa perspectiva, o capital é visto como uma interação social em que as trocas de mercadoria já se expandiram, e o valor se materializou na forma de dinheiro. Por sua vez, o capitalismo é caracterizado como um modelo particular de produção. Nesse cenário, os meios de produção – que incluem o espaço e as ferramentas de trabalho, além da matéria-prima a ser transformada e da mão de obra contratada para essa tarefa –, sob a posse do capital, tornam-se propriedade de um indivíduo. Este, então, empregará tais recursos para produzir mercadorias e, ao longo desse processo, aumentará o valor do capital (neste caso, do dinheiro) que foi investido.

Como consequência, surge uma nova estrutura social, na qual a busca incessante por maximizar o valor leva o capitalista a aprimorar constantemente suas estratégias de exploração do trabalho, a extração dos recursos naturais e a formação da própria sociedade, tudo isso com métodos cada vez mais inusitados e focado somente nos lucros.

Ligadas a um conjunto de ideias, discursos, práticas e ferramentas, essas reflexões sugeridas contribuem para a compreensão do capitalismo, visto como uma construção histórica e um padrão de vida geral, que estabelecem uma nova forma de governar os indivíduos, fundamentada na busca incessante pelo lucro e na acumulação de capital. Os pilares desse modelo são a propriedade privada dos meios de produção por uma classe específica e a exploração da força de trabalho das classes que não possuem essa propriedade ou, nas palavras de Paulo Sandroni:

Neles, a economia baseia-se na separação entre trabalhadores juridicamente livres, que dispõem apenas da força de trabalho e a vendem em troca de salário, e capitalistas, os quais são proprietários dos meios de produção e contratam os trabalhadores para produzir mercadorias (bens dirigidos para o mercado) visando à obtenção de lucro (SANDRONI, 1999, p. 81).

2 CAPITALISMO E A TRANSFORMAÇÃO DA ALMA.

“A economia é o método; o objetivo é mudar o coração e a alma”. Assim terminou uma célebre entrevista dada ao The Guardian em 1981 por Margareth Thatcher, reconhecida como

uma das principais protagonistas do neoliberalismo², que se tornou a fase contemporânea do capitalismo. Essa ideia é inquietante, mas faz pleno sentido. A frase destaca um aspecto fundamental: o capitalismo transcende a mera definição de um sistema econômico. Mais do que isso, é, acima de tudo, um sistema normativo que expandiu sua influência por todo o mundo, infiltrando a sua lógica em todas as relações sociais e esferas da vida, moldando pensamentos e sentimentos em benefício do lucro e a acumulação de riquezas.

Não há método de “mudança da alma” que seja mais eficaz do que aquele que gravita em torno dos desejos. Assim, na atualidade, a atenção do capitalismo não se limita apenas à produção, industrialização ou inovação tecnológica; ele também se concentra na criação em massa de consumidores que nunca se satisfazem, a tal ponto que o sujeito, em sua essência, fica completamente subjugado a esse raciocínio, que cria necessidades com o intuito de facilitar a venda de seus produtos cada vez mais instantâneos e descartáveis. Em última análise, o modelo de desenvolvimento capitalista, na sua busca incessante pelo lucro, está alicerçado no consumo, propagando a noção de que o indivíduo deve permanecer continuamente insatisfeito e enganado por um prazer passageiro em relação aos seus desejos por bens e serviços.

A meta é moldar o ser humano, tanto como um trabalhador comprometido com a produção contínua, que se empenha em apresentar inovações ao mercado todos os dias, quanto como um consumidor ávido que, com dinheiro em mãos, busca a “satisfação” garantida pelas opções oferecidas, ou seja, aquelas que geram lucro para o capital. Assim, um conjunto de discursos, práticas e mecanismos foram desenvolvidos com a intenção de direcionar o comportamento dos indivíduos e fornecer ao capitalismo os “recursos humanos” de que ele precisa, tornando-os aptos a operar como peças de uma grande engrenagem, de acordo com as diretrizes ditadas pelos proprietários do capital.

Nesse cenário, o sociólogo e filósofo Bauman destaca: “Somos todos pressionados a consumir mais, e, nesse percurso, nós mesmos nos tornamos produtos nos mercados de consumo de trabalho” (BAUMAN, 2011, p. 64). Em outras palavras, sob o capitalismo, o que está em pauta é a própria maneira de existir, ou seja, como somos influenciados em nosso comportamento, nas nossas relações com os outros e com nós mesmos, o que pode ser visto como uma ameaça à verdadeira liberdade humana. Nesse aspecto, Bauman continuou a alertar: “Vivemos hoje numa sociedade global de consumidores e os padrões de comportamento de consumo só podem afetar todos os outros aspectos de nossa vida, inclusive a vida de trabalhador e de família” (BAUMAN, 2011, p. 64).

Para uma compreensão mais profunda do capitalismo como sistema capaz, como destacou Margaret Thatcher, de “mudar a alma e o coração”, é fundamental introduzir o conceito

2 Repleto de significados políticos e ideológicos, e muitas vezes utilizado como uma simples tentativa de adaptar os princípios do liberalismo econômico às dinâmicas do capitalismo atual (SANDRONI, 1999, p. 421), o termo se tornou autônomo, conquistando uma identidade própria. Portanto, ao falarmos de neoliberalismo, estamos nos referindo ao conjunto de ideias políticas e econômicas que defendem o capitalismo, promovendo a liberdade de atuação das forças de mercado, a eliminação da intervenção do Estado, a privatização de empresas estatais e até de serviços públicos essenciais, bem como a liberalização da economia para uma maior integração com o mercado global (SANDRONI, 1999, p. 421).

de “governamentalidade”. Nesse cenário, a perspectiva de Michel Foucault, filósofo francês contemporâneo que explorou a relação entre poder e conhecimento, será a base da nossa reflexão. Para Foucault, a ideia de governo é ampla e não se restringe apenas à administração do Estado; ela abrange, fundamentalmente, “técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens” (FOUCAULT, 1997, p. 101).

Na sua terceira fase, conhecida como “Estética da Existência”, Foucault ressaltou aspectos que evidenciam como os indivíduos são moldados pelo poder, o que ajuda a perpetuar a estrutura social dominante. Este fenômeno acontece de forma sutil, por meio de práticas que atuam com o objetivo de impor ao indivíduo identidades pré-fixadas sem que ele esteja plenamente ciente disso.

Sob essa ótica, podemos afirmar que era essencial para o capitalismo conceber a administração dos indivíduos e do planeta através da criação de normas que proporcionassem um controle sobre as pessoas. Entretanto, a prática da governamentalidade demandava uma compreensão das aspirações e os desejos dos indivíduos. Nas palavras de Foucault:

Governar pessoas, no sentido amplo da palavra, não é uma forma de forçar as pessoas a fazer o que o governante quer; é sempre um equilíbrio versátil, com complementaridade e conflitos entre técnicas que asseguram a coerção e processos pelos quais o eu é construído ou modificado por ele mesmo (FOUCAULT, 2015, p. 25-26).

Assim, de acordo com os fundamentos dessa perspectiva, a governamentalidade do capitalismo criou uma possibilidade para a liberdade e a felicidade, apenas para, em seguida, encerrá-la. No entanto, essa abertura representa, de qualquer forma, um marco crucial da era moderna.

3 A ILUSÃO DA LIBERDADE E FELICIDADE

A princípio, essa questão pode parecer paradoxal, pois somos confrontados com a necessidade de entender as ameaças à liberdade que surgem de um sistema que constantemente promove a noção de que o ser humano é livre e construtor de seu próprio destino. Portanto, é pertinente indagar: qual é o verdadeiro significado de liberdade que o capital divulga?

Uma afirmação crucial da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, proveniente da Revolução Francesa, esboçou uma nova perspectiva sobre a organização da sociedade: “os Homens nascem e são livres e iguais em direitos” (art. 1º). Ao fundamentar esses princípios, a declaração criticava de forma clara o regime da monarquia absoluta e a estrutura social sustentada por privilégios de nascimento. Desse modo, liberdade, igualdade e fraternidade emergiam como luzes que guiavam a humanidade na sua emancipação de seus opressores ao longo dos séculos, visando à criação de um mundo melhor.

A Declaração, composta de um preâmbulo e 17 artigos, estabelecia que os direitos eram naturais e intrínsecos ao ser humano, independentemente das esferas do governo e da política. Para tanto, os representantes do povo têm como única função reconhecer e assegurar esses direitos através da legislação, promovendo, dessa forma, a felicidade coletiva. O preâmbulo é claro ao dizer que “a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção dos Governos”. A mensagem era clara: a sociedade deveria não apenas preservar sua natureza, mas também refiná-la continuamente.

Ainda que os ideais de liberdade e igualdade pareçam produtos do século XVIII, eles são, na verdade, demandas antiquíssimas. A história está repleta de vozes que demonstram que os oprimidos, explorados e humilhados sempre estiveram desejosos de buscar liberdade, igualdade e respeito, que raramente deixaram de almejar ou lutar por tais direitos. Basta lembrar a marcante introdução de Jesus de Nazaré à sua vida pública (Lc 4,18) ou o cântico de Maria, conhecido como *Magnificat* (Lc 1,46). O que, então, realmente mudou? E por quais razões, sejam elas explícitas ou ocultas, diferentes forças sociais romperam de forma drástica com um sistema que se perpetuava há pelo menos cinco séculos?

De certa forma, investigações e pesquisas históricas indicam que garantir a efetivação dos direitos naturais, como igualdade, liberdade, fraternidade, propriedade, segurança e resistência à opressão, convergiam parcialmente, esclarecendo e organizando a luta que a burguesia já vinha conduzindo em defesa de seus interesses, necessidades e aspirações. Na verdade, o que os burgueses buscavam, acima de tudo, era o reconhecimento da liberdade para realizar comércio, em qualquer lugar que estivessem, como um direito individual que poderia ser reivindicado diante de todas as autoridades.

A liberdade proclamada na Revolução Francesa, longe de ser um projeto de emancipação universal, atendeu prioritariamente aos interesses da burguesia emergente. A Declaração de 1789 representou menos um compromisso com a justiça social e mais uma estratégia de consolidação do poder econômico dessa classe, que buscava proteger seus privilégios sob a retórica da liberdade. O que se reivindicava era, sobretudo, a autonomia frente ao Estado, e não a transformação das estruturas de exclusão. Como observa José Afonso da Silva:

Isso se explica no fato de que a burguesia que desencadeara a revolução liberal estava oprimida apenas politicamente, não economicamente. Daí porque as liberdades da burguesia liberal se caracterizavam como ‘liberdades-resistência’ ou como meio de limitar o poder que, então, era absoluto” (SILVA, 1985, p. 265, apud TRINDADE, [s.d.]).

Essa situação se tornaria mais evidente quando os mesmos parlamentares, em sua maioria de origem burguesa, que redigiram o primeiro artigo da Declaração, ao “traduzirem” essas ideias nos artigos subsequentes, realizaram uma escolha meticulosa de temas, interpretações e ênfases — escolha que, claramente, foi orientada pelos seus próprios interesses e conveniências. É fácil notar que a defesa da propriedade individual único direito qualificado

como “inviolável e sagrado” (art. 17º) era exatamente o que a classe burguesa almejava, a fim de justificar, tanto do ponto de vista jurídico quanto moral, o exercício do poder econômico nos mercados, embora sem admitir isso abertamente.

A burguesia se apropriou e espalhou, baseando-se na filosofia iluminista, os princípios de luta que exaltavam a liberdade individual e a igualdade perante a lei. Esses pontos eram altamente valorizados. No entanto, diferentes aspectos da igualdade ficaram à margem, como o direito de todos os cidadãos a votar e a serem eleitos. A igualdade de gênero não foi mencionada, o colonialismo europeu passou sem críticas e a escravidão, uma dura realidade da época, não foi condenada. Adicionalmente, o direito ao trabalho foi desconsiderado, entre outros fatores.

Por mais que tivessem bebido nas fontes filosóficas iluministas dos direitos naturais e universais, seria excessivo esperar que esses burgueses legisladores se mostrassem dispostos, de “*motu próprio*”, a pavimentar uma estrada jurídica que apontasse para alguma espécie mais real de igualdade social (TRINDADE, 2024).

A Declaração era, portanto, um manifesto contra a sociedade de privilégios, mas não necessariamente um passaporte para uma sociedade democrática e igualitária.

Assumindo uma atitude que se oculta sob a ilusão de uma liberdade que, à primeira vista, parece ampla, mas que, na verdade, é essencialmente unilateral, a história nos mostra que o capitalismo se autoproclamou o único guardião da liberdade. Essa proposta não apenas explica as razões que favorecem seu convencimento, mas também se configura como uma condição essencial para sua própria existência. Afinal, a busca pela liberdade é, sem dúvida, uma característica fundamental da natureza humana.

Nesse cenário, os que satisfazem essa necessidade acabam por orientar os indivíduos. Mas, atenção! Essa liberdade vem com um preço – e não é barato! Isso porque o sistema capitalista estabelece parâmetros rígidos que devem ser cumpridos para que o indivíduo seja reconhecido como “alguém” nesta sociedade e impede que se possa escolher entre outras alternativas possíveis, na medida em que tende a padronizar e direcionar o comportamento e a percepção das pessoas.

Nesse contexto do capitalismo, a liberdade que não oferece oportunidades de lucro se torna irrelevante; apenas adquire importância para o sistema quando se alinha a objetivos tangíveis, ou seja, à possibilidade de acumular grandes quantias de dinheiro. E, assim, com a garantia dessa liberdade monetizada, o argumento de que a felicidade está atrelada à posse de dinheiro começou a se espalhar, tal como enfatizado no artigo I da Declaração de Direitos da Virgínia de 1776:

Que todos os homens são, por natureza, igualmente livres e independentes, e têm certos direitos inatos, dos quais, quando entram em estado de sociedade, não podem por qualquer acordo privar ou

despojar seus pósteros e que são: o gozo da vida e da liberdade com os meios de adquirir e de possuir a propriedade e de buscar e obter felicidade e segurança (art. 1º).

Com o passar do tempo, a consolidação desses pensamentos deu origem ao surgimento da convicção de que os mais felizes e bem-sucedidos serão aqueles capazes de acumular uma maior fortuna. Segundo Fábio Konder Comparato, as pessoas mais abastadas, especialmente aquelas que enriqueceram rapidamente ao longo da vida, passaram a ser admiradas e vistas como exemplos de sucesso, enquanto os menos favorecidos passaram a ser alvo de desconfiança ou desprezo (COMPARATO, 2014).

Assim, o conceito de felicidade passou por uma transformação significativa. Anteriormente, era ligado a sentimentos e emoções relacionados à virtude, à amizade, à honra e à prática do bem. No cenário da expansão capitalista, ser feliz passou a ser sinônimo de alcançar bem-estar por meio da posse de bens, viabilizado por uma situação econômica favorável, transformando-se em um objetivo comercializável, que deixou de ser uma questão subjetiva para se tornar algo palpável e visível a todos:

A felicidade como fruição total e interior, felicidade independente de signos que poderiam manifestá-la aos olhos dos outros e de nós mesmos, sem necessidade de provas, encontra-se desde já excluída do ideal, de consumo, em que a felicidade surge primeiramente como exigência de igualdade (ou, claro está, de distinção) e deve, em tal demanda, significar-se sempre a propósito de critérios visíveis (BAU-DRILLARD, 1995, p. 47-48).

Atualmente, como nossas próprias observações revelam, essa noção foi intensificada pelo neoliberalismo, e a “felicidade” agora pode ser adquirida nas prateleiras de qualquer loja. Nesse cenário, existe uma vasta produção midiático-publicitária voltada para a criação de desejos. Anúncios que garantem uma vida feliz ao se comprar um certo carro ou ao trocar de celular por um modelo mais avançado, já que o dispositivo atual logo se tornará ultrapassado. O filósofo francês Gilles Lipovetsky denomina essa mudança de “hiperconsumo”:

[...] a contar das duas últimas décadas, surgiu um novo “ismo” que pôs fim à boa velha sociedade de consumo, transformando tanto a organização da oferta quanto as práticas cotidianas e o universo mental do consumismo moderno: a própria revolução do consumo foi revolucionada. Estabeleceu-se uma nova fase do capitalismo de consumo: ela não é mais que a sociedade de hiperconsumo (LIPOVETSKY, 2007, p. 11).

Contudo, é essencial fazer uma reflexão crítica sobre essa perspectiva, uma vez que, apesar de a sociedade neoliberal incentivar a aquisição de bens como um caminho para se atingir a “felicidade”, é evidente que esse sistema funciona de forma a nos manter afastados

desse objetivo. Isso acontece porque, para sustentar uma economia em movimento contínuo, é necessário um amplo leque de opções de consumo, onde a rapidez na produção, aliada à intensa exploração do trabalho, estabelece a base para que a sociedade esteja sempre insatisfeita com suas necessidades de produtos e serviços.

Essa insatisfação, impulsionada pela incessante busca pela felicidade, que se limita a um bem a ser consumido e adquirido, acaba por gerar um aumento na receita e nos lucros. Contudo, isso também favorece o surgimento de pessoas cada vez mais competitivas, indiferentes e até propensas à depressão. Esses impasses foram destacados pelo sociólogo inglês Michael Rustin:

Sociedades como a nossa estão ficando mais ricas, mas estão se tornando mais felizes? Isso está se tornando um tema importante de debate, com uma literatura crescente sobre o assunto. Argumenta-se que a conexão há muito presumida entre aumento da riqueza e felicidade ou “bem-estar subjetivo” é, na verdade, fraca para países que estão acima de um nível básico de prosperidade — definido por um produto nacional bruto médio anual de cerca de 15.000 ou 20.000 dólares por pessoa (RUSTIN, 2007, tradução nossa).

Ao examinarmos o capitalismo, percebemos que a crença de que a abundância é tanto a condição essencial quanto suficiente para a felicidade humana, juntamente com a liberdade de escolher dentro desse “supermercado de desejos” o que mais nos agrada, revela-se uma grande ilusão. Trata-se de uma farsa elaborada para a formação, a consolidação e a perpetuação do sistema capitalista, centrando-se em dois elementos essenciais: a liberdade e a felicidade.

De maneira concisa, o capitalismo se aproveita dos anseios por liberdade e felicidade que refletem a busca dos indivíduos e caracteriza aquilo que é humano para dirigir comportamentos, decisões e ações das pessoas, que são então manipuladas e transformadas em meros instrumentos voltados ao lucro. O que nos leva a questionar: realmente nos libertamos das correntes da opressão ou simplesmente as trocamos por novas, mais sutis e talvez até mais eficazes?

A jornada da humanidade continua, e a luta por uma liberdade genuína e uma felicidade autêntica permanece mais relevante do que nunca, pois, como nos adverte Zygmunt Bauman:

nenhum molde foi quebrado sem que fosse substituído por outro; as pessoas foram libertadas de suas velhas gaiolas apenas para ser admoestadas e censuradas caso não conseguissem se realocar, através de seus próprios esforços dedicados, contínuos e verdadeiramente infundáveis, nos nichos pré-fabricados da nova ordem (BAUMAN, 2001, p. 13).

A liberdade e a felicidade exigem mais do que a mera saída de uma gaiola para entrar em outra, por mais dourada que possa parecer. Nossa jornada não é apenas sobre escapar, mas também sobre transformar. Transformar os moldes, as expectativas e, o mais importante, transformar-nos continuamente.

4 A CRISE DE VALORES

Com a ascensão do sistema capitalista, um princípio essencial se destaca como o eixo central da atividade econômica, que transformou não apenas nossas formas de produzir e consumir, mas também a própria essência dos valores humanos: a priorização dos interesses e ganhos individuais. O filósofo e economista escocês Adam Smith, frequentemente reconhecido como o pai do capitalismo, foi um dos primeiros a esclarecer esse conceito de maneira precisa.

No caso de quase todas as outras raças de animais, cada indivíduo, ao atingir a maturidade, é totalmente independente e, em seu estado natural, não tem necessidade da ajuda de nenhuma outra criatura vivente. O homem, entretanto, tem necessidade quase constante da ajuda dos semelhantes, e é inútil esperar esta ajuda simplesmente da benevolência alheia. Ele terá maior probabilidade de obter o que quer, se conseguir interessar a seu favor a autoestima dos outros, mostrando-lhes que é vantajoso para eles fazer-lhe ou dar-lhe aquilo de que ele precisa. É isto o que faz toda pessoa que propõe um negócio a outra. Dê-me aquilo que eu quero, e você terá isto aqui, que você quer — esse é o significado de qualquer oferta desse tipo; e é dessa forma que obtemos uns dos outros a grande maioria dos serviços de que necessitamos. Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua autoestima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles. Ninguém, a não ser o mendigo, sujeita-se a depender sobretudo da benevolência dos semelhantes (SMITH, 1996, p. 74).

Esse princípio, que pode parecer surpreendente à primeira análise, revela uma compreensão profunda das motivações humanas que se entrelaçam com as dinâmicas do capitalismo. A ideia de que o interesse pessoal é um impulsionador mais forte do que ações altruístas desafia perspectivas mais idealistas sobre o comportamento humano, incluindo um dos ensinamentos centrais de Jesus, que prega o amor ao próximo. No entanto, não há dúvida sobre quais práticas sustentam o funcionamento do sistema capitalista.

Neste panorama, surge o *Homo economicus*, a representação do ser humano moldado pelas forças do mercado. Esse ser vai além de apenas produzir e consumir de acordo com as

normas do mercado; suas emoções e anseios também são esculpidos pelas forças invisíveis do capital. Dentro dessa dinâmica, não se trata apenas de reagir sob a influência do capitalismo, mas de assimilar, quase de forma simbiótica, a sua lógica.

Um exemplo disso é a forma como o conceito de sucesso frequentemente é visto de maneira puramente materialista, associado diretamente à obtenção de bens e ao reconhecimento social. Afinal, a propriedade de bens materiais não apenas aumenta o prestígio de um indivíduo, mas também oferece acesso a benefícios menos evidentes, como status social, uma identidade diferenciada e inclusão em grupos restritos.

Essa visão está fundada em uma crença quase religiosa de que a verdadeira felicidade se traduz na satisfação obtida por meio da aquisição de bens, que está diretamente relacionada à quantidade de recursos disponíveis para isso: quanto mais rica a pessoa, maior será sua felicidade.

Tal ideia pode exercer uma poderosa influência sobre a sociedade, resultando na formação de indivíduos altamente competitivos, que se entregam a uma busca incessante por dinheiro, forçado a agir conforme as regras do jogo — ou seja, a continuar consumindo para alcançar sua “felicidade” e, assim, manter a economia em constante movimento.

Como resultado desse pensamento, começa a se espalhar a noção de que existem pessoas cujas vidas “valem mais”. Além disso, essa visão coloca sobre os indivíduos a responsabilidade pelos resultados que alcançam, sejam eles positivos ou negativos, incentivando-os a uma constante busca por novas conquistas,

a trabalhar a si mesmo com o intuito de transformar-se continuamente, aprimorar-se, tornar-se sempre mais eficaz. O que distingue esse sujeito é o próprio processo de aprimoramento que ele realiza sobre si mesmo, levando-o a melhorar incessantemente seus resultados e seus, desempenhos. [...] Dessa forma, ele aprenderá por si mesmo a desenvolver estratégias de vida para aumentar seu capital humano e valorizá-lo da melhor maneira (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 333).

Certamente, essa retórica que impõe que as pessoas se comportem como se fossem robôs (considerando que essa seria a chave para o sucesso) culmina na criação de indivíduos que, na realidade, se comportam como máquinas.

Outro aspecto que tem causado uma profunda transformação nas estruturas sociais e nas relações pessoais é o individualismo. Esse conceito, amplamente promovido pelo capitalismo, contrasta fortemente com o comunitarismo. No individualismo, a pessoa tende a desconsiderar a relevância das interações sociais, sendo levada a pensar que consegue enfrentar tudo por conta própria, incluindo sua própria solidão.

Esta postura é refletida nas palavras de Adam Smith, que já argumentava que o ser humano, ao buscar a melhor oportunidade de emprego para seu capital, coloca em primeiro lugar seu próprio benefício e não, o da sociedade. Entretanto, essa situação acabou por desintegrar os vínculos de solidariedade, além de negar tudo o que compõe a “amizade social” e a cidadania.

Na sociedade atual, que é influenciada por essa visão, a cultura do Eu prevalece sobre a do Nós, e a interação entre eu e o outro assume um aspecto comercial, em que os vínculos delicados podem ser rompidos a qualquer sinal de insatisfação por parte de qualquer um dos envolvidos.

A ‘comunidade’, como uma forma de se referir à totalidade da população que habita um território soberano do Estado, parece cada vez mais destituída de substância. (...) A exposição dos indivíduos aos caprichos dos mercados de mão-de-obra e de mercadorias inspira e promove a divisão e não a unidade. Incentiva as atitudes competitivas, ao mesmo tempo em que rebaixa a colaboração e o trabalho em equipe à condição de estratégias temporárias que precisam ser suspensos ou concluídos no momento em que se esgotarem seus benefícios (BAUMAN, 2007, pp.08-09).

Essa abordagem tem fomentado uma prática que valoriza a iniciativa individual, em que a competição com os outros se transforma em um impulso vital. Contudo, quando essa competição é levada ao limite, costuma resultar em uma série interminável de decisões tomadas de forma isolada, o que prejudica a qualidade e a profundidade das relações interpessoais e sociais, além de reduzir as responsabilidades em relação ao próximo e à comunidade.

Influenciada pelas dinâmicas do capitalismo contemporâneo, surge um outro valor: a quantidade, que parece ter substituído a qualidade. Nesse contexto amplo, observamos a produção em massa de bens, visando principalmente fomentar um consumo quase que compulsivo. Esse, por sua vez, atua como o oxigênio que alimenta a chama constante da produção capitalista que favorece os ganhos imediatos em detrimento dos benefícios que perduram a longo prazo.

No entanto, essa prática, que exemplifica uma das maiores contradições do nosso tempo ao vincular o consumo à busca da felicidade, acarreta um custo elevado: a permanência de uma mentalidade de satisfação imediata, planos breves e uma constante sensação de insegurança, resultantes de uma sociedade em que nada é concebido para perdurar e tudo é transitório (BAUMAN, 2011). Soma-se a isso um consumo excessivo de energia, um lamentável desperdício de recursos naturais e a promoção de grandes quantidades de resíduos.

Essa postura, por sua vez, não apenas coloca em risco a construção de uma realidade em que a felicidade seja considerada mais do que uma simples mercadoria, mas também agrava de maneira significativa a degradação do meio ambiente. Nesse cenário, desponta

uma preocupação alarmante: a ausência de conscientização sobre as consequências significativas dessas ações em nosso dia a dia.

Diante dessas reflexões, enquanto atravessamos as desafiadoras correntes do capitalismo, especialmente sob a bandeira do neoliberalismo, é crucial que nos dediquemos a uma reflexão profunda dos valores que este sistema insiste em manter e reforçar. Esses princípios, apresentados como fundamentais para a continuidade e a prosperidade do capitalismo, contêm uma verdade que muitos parecem ignorar: a manutenção e o aprofundamento das desigualdades sociais.

O neoliberalismo, com sua noção de sucesso e sua valorização da cultura do individualismo em detrimento do bem-estar coletivo, promove uma ênfase desmedida na quantificação, que serve como motor do consumo. Esses aspectos configuram uma dinâmica na qual, sob o prisma desses valores cuidadosamente implantados em nosso tecido social, indivíduos que não se enquadram no perfil de consumidores ou produtores de “algo que tenha valor” são marginalizados.

Quando as pessoas são definidas exclusivamente por suas capacidades de gerar renda, a ausência dessas funções produz um medo escravizador. Essa apreensão perpetua a noção de que qualquer falha em alcançar sucesso econômico é um reflexo direto de falhas pessoais, um julgamento que não apenas é injusto, mas também desumanizante.

Segundo Dardot e Laval, tal situação faz com que as várias crises sociais sejam interpretadas como problemas particulares, resultando na atribuição da responsabilidade pelas desigualdades a cada indivíduo. “A maquinaria instaurada ‘transforma as causas externas em responsabilidades individuais e os problemas ligados ao sistema em fracassos pessoais’” (BECK, 2001, apud DARDOT; LAVAL, 2016, p. 348). O que talvez explique o fato de a sociedade do triunfo da fase neoliberal do capitalismo ser também uma sociedade adoecida.

Zygmunt Bauman, em sua análise sobre a busca por segurança no mundo atual, vai além e revela como a constante mudança das “regras do jogo” em nossa sociedade não apenas assombram, mas também dividem. A incerteza e os medos vagos sobre o futuro não unem aqueles que sofrem; pelo contrário, fragmentam e isolam:

O tipo de incerteza, de obscuros medos e premonições em relação ao futuro que assombram os homens e mulheres no ambiente fluido e em perpétua transformação em que as regras do jogo mudam no meio da partida sem qualquer aviso ou padrão legível, não une os sofredores: antes os divide e os separa. As dores que causam aos indivíduos não se somam, não se acumulam nem condensam numa espécie de “causa comum” que possa ser adotada de maneira mais eficaz unindo as forças e agindo em uníssono. A decadência da comunidade nesse sentido se perpetua; uma vez instalada, há cada vez menos estímulos para deter a desintegração dos laços humanos e

para procurar meios de unir de novo o que foi rompido. A sina de indivíduos que lutam em solidão pode ser dolorosa e pouco atraente, mas firmes compromissos a atuar em conjunto parecem prometer mais perdas do que ganhos (BAUMAN, 2003, p.48).

Neste cenário, em que o valor do ser é medido apenas por sua capacidade de atingir determinados fins, aqueles considerados incapazes de alcançar tais objetivos são frequentemente relegados às margens, estigmatizados por críticas carregadas de preconceito. Essas pessoas, vistas como um fardo social, enfrentam uma luta diária contra a invisibilidade e o esquecimento, numa sociedade que perdeu de vista a verdadeira essência que nos faz humanos.

Essa realidade é particularmente evidente no Brasil, onde 21,1 milhões de pessoas enfrentam a ameaça da fome, representando alarmantes 10% da população. Em contraste, 1% da parte mais rica da sociedade possui quase a metade da riqueza do país. É fundamental reconhecer que a fome não é uma condição inevitável; como ressalta José de Castro, “a fome é a expressão biológica de males sociológicos” em uma sociedade que a tornou comum. Além disso, um alarmante número de 3,4 milhões de denúncias de violações de direitos humanos foram registradas em 2024, segundo dados da ANISTIA. Estes números não são meramente estatísticos; são gritos de socorro de vozes que foram marginalizadas e esquecidas (ANISTIA, 2024).

5 O DESAFIO CRISTÃO

O desafio que se apresenta é, sem dúvida, complexo. Contudo, com seu apelo por uma “economia diferente”, o Papa Francisco propõe uma alternativa concreta. Segundo ele, é necessário fomentar um sistema econômico que “faz viver e não mata, inclui e não exclui, humaniza e não desumaniza, cuida da criação e não a devasta” (FRANCISCO, 2019). Essas palavras não apenas ecoam os ensinamentos de Cristo, mas também se configuram como um manifesto por uma transformação significativa na forma como a economia impacta a vida humana.

O ponto de partida reside no reconhecimento inegociável do valor intrínseco de cada ser humano, independentemente de qualquer circunstância. Trata-se de afirmar que toda pessoa possui uma dignidade ontológica inalienável, que a torna merecedora de cuidado, respeito e consideração. Sob a ótica da fé cristã, essa dignidade encontra seu fundamento mais profundo na doutrina da *imago Dei*.

Desde a narrativa da criação, presente no livro do Gênesis (Gn 1,26-27), a tradição judaico-cristã afirma que o ser humano foi criado à imagem de Deus, dotado de uma dignidade ontológica que lhe é inalienável e irrevogável. Esse princípio teológico não apenas confere um valor intrínseco a toda pessoa, mas também estabelece uma base sólida para as relações humanas, para a ética e para a construção de uma sociedade justa e fraterna.

À luz da reflexão teológica contemporânea, especialmente do magistério da Igreja, essa verdade ganha contornos ainda mais precisos. O Concílio Vaticano II afirma que “dotados de alma racional e criados à imagem de Deus, todos têm a mesma natureza e origem; e, redimidos por Cristo, todos têm a mesma vocação e destino” (Gaudium et Spes, n. 29). Esse ensinamento reforça que a origem comum, o chamado à comunhão com Deus e o destino último dos seres humanos estabelecem uma igualdade fundamental, que transcende qualquer diferença de raça, cultura, condição social ou gênero.

A Comissão Teológica Internacional, em seu documento *Comunhão e Serviço: A Pessoa Humana Criada à Imagem de Deus* (2004), aprofunda essa compreensão ao destacar que a condição de imagem de Deus se expressa, de forma inseparável, em duas dimensões: comunhão e serviço. Ser imagem de Deus significa, em primeiro lugar, estar ontologicamente orientado para a comunhão com o próprio Deus, com os outros seres humanos e com toda a criação. Ao mesmo tempo, essa condição convoca o ser humano a exercer um papel de administração responsável da criação — não como domínio predatório, mas como cuidado, zelo e promoção do bem comum. Tudo foi confiado ao homem, inclusive a vida dos outros homens (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2004).

Portanto, a *imago Dei* não é apenas uma afirmação sobre o que o ser humano é, mas também uma convocação ética sobre o que ele deve ser e construir. A partir dessa compreensão, todo cristão é desafiado a revisar criticamente suas práticas, instituições e sistemas, de modo que estejam efetivamente a serviço da vida, da dignidade e da promoção do bem comum:

Como o mundo seria feliz, se a justiça, o respeito, a benevolência mútua, a abertura de espírito e a esperança fossem a normalidade compartilhada, e não uma rara anomalia! Por isso, o capítulo do agir virtuoso, nestes nossos tempos dramáticos em que muitas vezes nos confrontamos com o pior do humano, deveria ser redescoberto e praticado por todos. Num mundo deformado, devemos recordar o modo como fomos moldados, a imagem de Deus que está impressa para sempre em nós (FRANCISCO, 2024).

A defesa da dignidade humana, fundamentada na condição de criatura feita à imagem de Deus, não pode se restringir ao campo das formulações teológicas abstratas. Ao contrário, deve ser uma força crítica, profética e transformadora diante das realidades sociais marcadas por desigualdades, violências e práticas sistemáticas de desumanização.

Reconhecer cada pessoa como imagem de Deus implica, necessariamente, assumir uma postura ética que se opõe frontalmente às estruturas de morte que atentam contra a vida, a dignidade e a liberdade dos indivíduos e dos povos. Isso significa que qualquer sistema — social, político ou econômico — que reduza o ser humano a uma mercadoria, a um objeto descartável ou a uma simples estatística está em contradição direta com essa verdade teológica fundamental.

À luz dessas constatações, a doutrina da *imago Dei* emerge como uma fonte constante de resistência à desvalorização da vida e como uma chave hermenêutica que revela e confronta as estruturas de opressão. Ela oferece um referencial que transcende os limites do empiricamente mensurável, convocando a humanidade a reconhecer que há uma sacralidade inscrita na existência de cada pessoa, independentemente de sua condição social, origem, gênero ou etnia.

Essa perspectiva é resgatada com vigor pelo magistério recente da Igreja, particularmente na encíclica *Fratelli Tutti* (2020), na qual o Papa Francisco denuncia a “globalização da indiferença” e propõe, como alternativa, uma cultura do cuidado, da solidariedade e da fraternidade universal.

6 A FRATELLI TUTTI COMO RESPOSTA E CAMINHO DE ESPERANÇA

Diante de uma humanidade profundamente marcada por desigualdades crescentes, exclusões sistemáticas e pela consolidação de uma cultura global da indiferença, a *Fratelli Tutti* surge como uma resposta concreta e um caminho real de esperança. Sua proposta vai muito além de uma reflexão teórica sobre a fraternidade; trata-se de um chamado urgente à conversão pessoal, comunitária e estrutural. A Encíclica, iluminada pela luz do Evangelho, propõe um autêntico projeto de transformação da sociedade, das relações humanas e das instituições, colocando no centro a dignidade inalienável de cada pessoa.

Sua mensagem oferece à humanidade uma nova visão ou, como o próprio Papa Francisco define, “um sonho” (FT 6): agir em favor dos outros — sejam próximos, sejam distantes —, escolhendo-os, livre e conscientemente, como irmãos e irmãs, amigos e amigas. Por isso, Francisco opta deliberadamente por não restringir os destinatários da Encíclica apenas aos fiéis católicos, mas amplia seu alcance a todas as pessoas de boa vontade. Seu desejo é oferecer um ensinamento social capaz de orientar não apenas os católicos, mas toda a humanidade, alimentando “um anseio mundial de fraternidade” (FT 8).

O Papa convoca os crentes — sejam católicos ou pertencentes a outras tradições religiosas — a ampliar o conceito de fraternidade, reconhecendo como irmãos e irmãs não apenas aqueles que partilham da mesma fé, mas toda pessoa, sem exceções. Aos não crentes e àqueles que não se vinculam a qualquer credo, dirige o mesmo apelo: que cultivem no coração da vida social um espírito fraterno, alicerçado nos valores universais do cuidado, da justiça, da solidariedade e do bem comum — valores que, embora nutridos pela fé, são patrimônio ético da humanidade.

Ao iluminar esse caminho, a *Fratelli Tutti* articula, de forma clara e incisiva, os grandes temas da Doutrina Social da Igreja. Reafirma o princípio da dignidade da pessoa humana e o direito ao desenvolvimento integral (FT 106), pilares de qualquer sociedade justa. Ressalta, como fundamentos éticos indispensáveis, a solidariedade (FT 114-115) e a subsidiariedade (FT 142; 175; 187), necessárias para estruturar relações sociais equilibradas, onde cada pessoa e cada comunidade tenham voz, participação e responsabilidade.

De igual modo, atualiza o princípio da destinação universal dos bens, lembrando que toda propriedade privada deve estar orientada à sua função social (FT 118-121; 143). Valoriza o trabalho humano e reconhece no trabalhador e no empreendedor agentes fundamentais do desenvolvimento, desde que suas atividades estejam a serviço do bem comum e não da exploração (FT 122; 162). Defende, ainda, a cooperação internacional (FT 132), a laicidade sadia e o diálogo responsável entre a Igreja e a comunidade política (FT 276), além de reafirmar o direito à liberdade religiosa como pilar de qualquer sociedade democrática (FT 274-276).

Com a mesma firmeza, a Encíclica denuncia toda e qualquer forma de guerra, rejeitando inclusive a noção enganosa de “guerra justa” (FT 258). Repudia categoricamente a pena de morte (FT 269) e o tráfico de seres humanos, crime que reduz pessoas a mercadorias (FT 24).

No entanto, a *Fratelli Tutti* não se limita à denúncia: oferece alternativas concretas e compromissos práticos que devem ser assumidos nas esferas social, política, econômica e cultural. Entre essas ações destacam-se:

- O acolhimento e a proteção efetiva dos migrantes, com políticas públicas que garantam sua dignidade e seus direitos fundamentais (FT 38; 128-132);
- A construção de uma política comprometida com o bem comum, guiada pela ética do cuidado, da solidariedade e da responsabilidade social (FT 180-182);
- O combate estrutural à fome, compreendida como uma violação grave e intolerável da dignidade humana (FT 189);
- A promoção da cultura do diálogo e da paz social, como antídotos contra a polarização, o ódio e todas as formas de violência (FT 217);
- O avanço urgente do desarmamento nuclear e o fortalecimento de acordos internacionais que priorizem a segurança coletiva e os investimentos globais em saúde e bem-estar (FT 262; 173-174);
- O fortalecimento dos caminhos ecumênicos e inter-religiosos, como expressão concreta da fraternidade universal (FT 280);
- O chamado às religiões para que se coloquem decididamente a serviço da fraternidade, da paz, da justiça e do bem comum (FT 271; 281-285).

A Encíclica reafirma, de maneira incisiva, que “as grandes transformações não são construídas à escurinha ou no escritório” (FT 231), mas acontecem na vida real, nos gestos cotidianos, na escuta atenta dos clamores do presente, na capacidade de preservar a memória, dialogar no hoje e planejar, juntos, um futuro justo, solidário e sustentável. Trata-se, acima de tudo, de iniciar processos de reconciliação, de promover uma cultura do encontro e de valorizar a diversidade como riqueza e não como ameaça.

Ao apresentar esse horizonte, a *Fratelli Tutti* oferece uma alternativa concreta e realista frente ao modelo econômico, social e cultural vigente, profundamente marcado pela lógica do lucro, pela competitividade desenfreada e pela indiferença. O Papa Francisco denuncia, sem subterfúgios, que as leis da competição e da meritocracia colocam as pessoas umas contra as outras, normalizando a ideia de que eliminar o outro pode ser um caminho legítimo para o próprio sucesso. Nesse modelo, a exploração predatória da natureza, dos recursos e dos próprios seres humanos torna-se aceitável, movida por uma crença cega de que a vida depende exclusivamente do dinheiro e do poder — e não da Terra, nossa Casa Comum.

Essa crítica, já apresentada com força na *Laudato Si'*, denuncia as causas estruturais da crise ecológica e social, vinculadas ao uso irresponsável da tecnologia (LS 106) e às escolhas políticas condicionadas pelos interesses econômicos e financeiros (LS 109). Tanto a *Laudato Si'* quanto a *Fratelli Tutti* afirmam que não se trata apenas de moralizar o capitalismo, nem de torná-lo mais humano ou compassivo, mas de redefinir radicalmente nossa ideia de progresso (LS 194), propondo uma transformação profunda da lógica que organiza a sociedade e a economia. Para não “enfrentar apenas os sintomas” (LS 9), é necessário reconstruir desde as bases, recolocando a pessoa humana e sua dignidade como critério inegociável e limite ético para qualquer desenvolvimento (FT 22).

No nível mais profundo, o Papa alerta que a economia fundada no lucro absoluto repousa sobre visões distorcidas e reducionistas da pessoa humana:

Uma das causas desta situação está na relação estabelecida com o dinheiro, porque aceitamos pacificamente o seu domínio sobre nós e as nossas sociedades. A crise financeira que atravessamos faz-nos esquecer que, na sua origem, há uma crise antropológica profunda: a negação da primazia do ser humano. Criamos novos ídolos. A adoração do antigo bezerro de ouro (cf. Ex 32, 1-35) encontrou uma nova e cruel versão no fetichismo do dinheiro e na ditadura duma economia sem rosto e sem um objetivo verdadeiramente humano. A crise mundial, que investe as finanças e a economia, põe a descoberto os seus próprios desequilíbrios e sobretudo a grave carência duma orientação antropológica que reduz o ser humano apenas a uma das suas necessidades: o consumo (EG, n. 55).

Isso gera não apenas desigualdades materiais, mas também um colapso ético, fragilizando a própria noção de justiça, de equidade e de bem comum, além de impedir o acesso universal aos direitos fundamentais:

Enquanto os lucros de poucos crescem exponencialmente, os da maioria situam-se cada vez mais longe do bem-estar daquela minoria feliz. Tal desequilíbrio provém de ideologias que defendem a autonomia absoluta dos mercados e a especulação financeira. Por isso, negam o direito de controle dos Estados, encarregados de velar pela

tutela do bem comum. Instaure-se uma nova tirania invisível, às vezes virtual, que impõe, de forma unilateral e implacável, as suas leis e as suas regras. Além disso, a dívida e os respectivos juros afastam os países das possibilidades viáveis da sua economia, e os cidadãos do seu real poder de compra. A tudo isto vem juntar-se uma corrupção ramificada e uma evasão fiscal egoísta, que assumiram dimensões mundiais. A ambição do poder e do ter não conhece limites. Neste sistema que tende a fagocitar tudo para aumentar os benefícios, qualquer realidade que seja frágil, como o meio ambiente, fica indefesa face aos interesses do mercado divinizado, transformados em regra absoluta (EG, n. 56).

Nesse contexto, a proposta da *Fratelli Tutti* aponta para um caminho que exige, inevitavelmente, uma profunda mudança cultural e uma ruptura com a mentalidade dominante. Será necessário que as sociedades contemporâneas abandonem o paradigma da acumulação e da competição incessante e cultivem estilos de vida mais simples, mais comunitários e mais solidários. Isso exige imaginar outras formas de felicidade, que não estejam definidas pelo acúmulo de bens materiais, nem pela exploração desmedida dos recursos naturais:

Se é assim – insisto – digamo-lo sem medo: Queremos uma mudança, uma mudança real, uma mudança de estruturas. Este sistema é insuportável: não o suportam os camponeses, não o suportam os trabalhadores, não o suportam as comunidades, não o suportam os povos.... E nem sequer o suporta a Terra, a irmã Mãe Terra, como dizia São Francisco (FRANCISCO, 2015b).

Diante da crença hegemônica de que não há alternativa (FT 168), a *Fratelli Tutti* é um manifesto de esperança, que reafirma: há, sim, alternativas. E essas alternativas passam pela construção de uma nova consciência mundial, fundada na fraternidade, na amizade social, na justiça, no cuidado com a criação e no respeito absoluto à dignidade de cada ser humano.

CONCLUSÃO

Diante de um sistema econômico que se consolidou como uma engrenagem global de exploração, exclusão e esvaziamento dos vínculos humanos, torna-se urgente e inadiável a construção de novos paradigmas que recolocam a pessoa no centro, não como um mero agente econômico, mas como ser portador de uma dignidade inalienável. O capitalismo, ao transformar liberdade e felicidade em mercadorias, produziu não apenas desigualdades materiais, mas também uma crise profunda da alma, corroendo os fundamentos éticos, relacionais e espirituais da convivência humana.

A análise proposta neste artigo buscou demonstrar como o modelo capitalista, sobretudo em sua vertente neoliberal, não apenas organiza a economia, mas molda consciências, fabrica subjetividades e redefine o sentido do viver, sempre em favor da lógica do lucro, da

competitividade e do descarte. Essa racionalidade, que se apresenta como inevitável, compromete tanto a vida humana quanto a sustentabilidade do planeta.

Entretanto, a *Fratelli Tutti* surge como uma resposta vigorosa e um caminho real de esperança. Seu chamado à fraternidade universal e à amizade social não é uma proposta ingênua ou utópica, mas uma alternativa profundamente ética, política e espiritual diante da falência dos modelos individualistas. A fraternidade, como princípio estruturante das relações humanas, emerge como antídoto à cultura do descarte, ao consumismo desenfreado e à indiferença globalizada.

A alternativa cristã, fundamentada na convicção de que todo ser humano é imagem e semelhança de Deus, convoca não apenas os fiéis, mas toda a humanidade, a superar as estruturas que desumanizam, promovendo uma economia que cuida, que inclui, que partilha e que protege a criação. Trata-se, portanto, de uma conversão profunda — pessoal, comunitária e estrutural — que exige a coragem de imaginar outro mundo possível e, sobretudo, de colocá-lo em prática.

Neste horizonte, a *Fratelli Tutti* não se limita a ser um documento do magistério, mas se apresenta como um mapa para a travessia de nosso tempo: um convite urgente a abandonar as ilusões do neoliberalismo e a abraçar, com esperança e compromisso, uma cultura da fraternidade, da solidariedade e do cuidado. Porque, como recorda o Papa Francisco, “ou nos salvamos todos, ou não se salva ninguém” (FT 137). Assim, a fraternidade não é apenas uma proposta ética: é uma condição de sobrevivência e uma alternativa viável para um futuro verdadeiramente humano.

REFERÊNCIAS

A DECLARAÇÃO dos Direitos do Homem e do Cidadão. Disponível em: <<https://br.ambafrance.org/A-Declaracao-dos-Direitos-do-Homem-e-do-Cidadao>>. Acesso em: 28 ago. 2024.

ANISTIA, Internacional. *Relatório o Estado dos Direitos Humanos no Mundo 2024*. <<https://anistia.org.br/informe-anual/relatorio-o-estado-dos-direitos-humanos-no-mundo-2024/>>. Acesso em: 22 Ago. 2024.

BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. *A ética é possível num mundo de consumidores?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2011.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2007.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e Serviço: A Pessoa Humana Criada à Imagem de Deus*. Vaticano, 2004. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html>. Acesso em: 19 jun. 2025.

COMPARATO, Fábio K. *A civilização capitalista: para compreender o mundo em que vivemos*, 2ª edição. Rio de Janeiro: Grupo GEN, 2014. E-book. ISBN 9788502229945. Disponível em: <<https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9788502229945/>>. Acesso em: 28 Ago. 2024.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo atual*. Vaticano, 7 dez. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 19 jun. 2024.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Cristian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique?* Suivi de La culture de soi. Paris: Vrin, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium: Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. Vaticano, 2013. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso em: 19 jun. 2024.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si': sobre o cuidado da casa comum*. Vaticano, 2015a. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em: 19 jun. 2024.

FRANCISCO. *Discurso na Expo Feria de Santa Cruz de la Sierra (Bolívia) durante o II Encontro Mundial dos Movimentos Populares*. Santa Cruz de la Sierra, 9 jul. 2015b. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html>. Acesso em: 20 jun. 2024.

FRANCISCO. *Carta do Papa Francisco para o evento 'Economy of Francesco'*. Vaticano, 2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.html>. Acesso em: 3 set. 2024.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social*. Vaticano, 2020. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acesso em: 19 jun. 2024.

FRANCISCO. *Audiência Geral de 13 de março de 2024*. Vaticano, 2024. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2024/documents/20240313-udienza-generale.html>>. Acesso em: 19 jun. 2024.

FRANCISCO. *Discurso à Delegação da International Network of Societies for Catholic Theology (INSeCT)*. Vaticano, 2024. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2024/may/documents/20240510-insect.html>>. Acesso em: 22 ago. 2024.

LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MARX, Karl. *O Capital, livro I, 2 volumes*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

NEPP-DH. *Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia*. Disponível em: <http://mail.nepp-dh.ufrj.br/anterior_sociedade_nacoes6.html>. Acesso em: 27 ago. 2024.

RUSTIN, Michael. *What's wrong with happiness?* Soundings, n. 36, p. 67-84, jul. 2007. Disponível em: <<https://www.ingentaconnect.com/content/lwish/sou/2007/00000036/00000001/art000>>. Acesso em: 29 ago. 2024.

SANDRONI, Paulo. *Novíssimo dicionário de economia*. 1. ed. São Paulo: Best Seller, 1999.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 2 v. (Os economistas).

SOMBART, Werner. *El Apogeo del Capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

TRINDADE, José Damião de Lima. *Anotações Sobre a História Social dos Direitos Humanos*. Disponível em <<https://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/direitos/tratado1.htm>>. Acesso em: 28 Ago. 2024.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* (Volume 2). Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1999.

Artigo submetido em 26/06/2025 e aprovado em 07/07/2025.

Douglas Turri Toledo: Graduado em Administração de Empresas pela Faculdade Anhanguera Pitágoras Votorantim, graduando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Trabalho realizado como bolsista CNPq, no ciclo 2023-2024 do PIBIC FAJE, sob orientação do professor Dr. Élio Estanislau Gasda, inserido no projeto Doutrina Social da Igreja, Capitalismo e Trabalho.

Endereço: Rua Joaquim Távora, 686 – Vila Mariana, São Paulo – SP – CEP 04015-011

Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-0055-6823>

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Élio Estanislau Gasda, Marília Murta de Almeida, Sinivaldo Silva Tavares



Entre o vetusto e o atual: A compaixão como elo semântico de unidade

Emanuel Messias Almeida¹

RESUMO: A construção da efígie divina é perpassada, não raras vezes, por elementos dissonantes e incongruentes. A leitura do Deus do Antigo Testamento como punitivo e do Deus do Novo Testamento como misericordioso é uma delas. Entretanto, uma análise contextual do livro de Amós e da parábola do rico e Lázaro mostrará, através do elo temático da compaixão, que a presença divina é a mesma nos dois testamentos. Compreender essa nuance possibilitará uma melhor vivência do discipulado cristão.

PALAVRAS-CHAVE: Amós. Lucas. Insensibilidade. Compaixão. Discipulado.

ABSTRACT: The construction of the divine figure is often marked by dissonant and incongruent elements. One example is the interpretation of the God of the Old Testament as punitive and the God of the New Testament as merciful. However, a contextual analysis of the book of Amos and the parable of the rich man and Lazarus will show, through the thematic link of compassion, that the divine presence is the same in both Testaments. Understanding this nuance enables a deeper and more authentic experience of Christian discipleship.

KEYWORDS: Amos, Luke, Insensitivity, Compassion, Discipleship.

INTRODUÇÃO

A leitura de Deus como um ser distante, punitivo e controlador influenciará uma vivência não muito encarnada da fé, mas preocupada com tudo aquilo que diz respeito ao pecado e à 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.

Dentro dessa perspectiva, a questão central que se coloca, e que é objetivo desta pesquisa responder, diz sobre a imagem de Deus. Em outros termos: qual é a face divina concebida por nossas comunidades eclesiais? A de um Deus próximo e compassivo ou a de um Deus

¹ Graduado em Filosofia, graduando em Teologia.

distante e impessoal? Como essa compreensão acerca da efígie divina influenciará ou não na vivência prática da fé?

Uma visão fragmentada e errônea acerca da efígie divina coloca os indivíduos em uma vivência distorcida do discipulado. Quando não se compreende verdadeiramente quem Deus é, corre-se o risco de colocar em prática uma vivência da fé ou muito rigorista, baseada na lei, ou muito laxista, que se esquece de que a misericórdia divina é perpassada também pela dimensão da justiça. Compreender a verdadeira face divina possibilitará que todos se vejam como irmãos e consigam colocar em prática uma verdadeira eclesiologia baseada na unidade.

Assim, via resolução dessa questão central, o presente trabalho tem o objetivo principal de apresentar, através de uma análise semântica da profecia de Amós e da passagem do rico e Lázaro, presente em Lucas 16,19-31, a compaixão como movimento de proximidade divina e explicitar a atualidade de tal temática para a vivência do verdadeiro discipulado cristão.

Destarte, ao final, poder-se-á concluir, como afirma Jaldemir Vitório, em seu artigo “Israel era menino, eu o amei’: o coração de Deus em busca do pecador, no profeta Oseias”, que se trata de “um equívoco comum entre pessoas de fé, 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 figura como mais compassivo e próximo da humanidade.

Porém, essa compreensão negligencia a nuance fundamental de que as raízes da teologia neotestamentária já 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).

1 A PROFECIA AMOSIANA

O termo “profeta” é advindo do grego *prophétes* (*pro* – em favor de, em lugar de; *phemi* – falar, proclamar) e refere-se aos indivíduos que têm a missão de comunicar e tornar pública uma mensagem. Asurmendi recorda que o termo também pode ter o significado de “aquele que fala na frente” (1988, p. 13), sendo, destarte, sua função principal a proclamação de uma mensagem e não sua predição.

Ser profeta significa exercer o papel de intermediário entre dois sujeitos. Através de um contato direto com o sujeito x [no caso específico da Teologia do Antigo Testamento – YHWH], o profeta comunica ao sujeito y [no caso específico da Teologia do Antigo Testamento – Israel] a mensagem que x deseja dar a saber. Além de comunicar e tornar

pública uma mensagem, o profeta também pode ser aquele que, lendo a realidade, recorda ao sujeito x quando este se encontra desviado da essencialidade e das características do caminho a ser trilhado. Nesse sentido, envolvendo também o significado do que é ser profeta, Epicoco afirma que “la profezia non è predire il futuro, ma guardare il futuro che è dentro il presente. Cioè la profezia non ci racconta gli avvenimenti, ma quel significato degli avvenimenti che è più grande degli avvenimenti stessi” (2016, p. 48-49).

O profetismo bíblico constitui-se também, dentro da perspectiva salvífica de YHWH, como leituras diversas da História de Israel. Sua intervenção acontecida sempre em momentos críticos e circunstanciais da história do povo israelita, objetivava a denúncia contra toda infidelidade a YHWH e contra todo tipo de injustiça, principalmente a econômica, que pudesse ter se estabelecido nas relações interpessoais. Com o profetismo de Amós não deixa de ser diferente – “sua condição de pastor e de cultivador de sicômoros possibilitou-o contatar as mais diferentes realidades” (VITÓRIO, 2004, p. 125)². Seu contato com diferentes realidades sociais e culturais permitiu que seu senso crítico fosse forjado e aguçado, o que possibilitou que o profeta, durante o exercício de sua caminhada, tivesse uma profunda percepção e compreensão da realidade que o envolvia e que, é claro, ao mesmo tempo, tangenciava também o povo.

Nessa mesma perspectiva, Fuglister afirma que Amós tendo duas profissões, suficientes para seu sustento, acaba por se distanciar “dos que se dizem “profetas” ou “filhos de profetas” e que exercem a profecia como profissão para ganhar o pão” (2004, p. 179). Ou seja, sua ação profética não estando respaldada por nenhuma instituição possibilitava que a raiz de seu ministério estivesse, como afirma Vitório, “em uma sólida e inequívoca consciência vocacional” (2004, p.126). Assim, a passagem de Amós 7,14 acaba por ressaltar as características do seu profetismo, a saber: bastante crítico, entendedor da realidade que o envolve, advindo de uma verdadeira vocação e não um profeta por profissão.

Sua denúncia profética alcança, a saber: a injustiça dos proprietários de escravos que transformavam os seres humanos em mercadorias e os comercializavam como se nada de mais acontecesse (Am 1,6); a injustiça dos cobradores de impostos que desejosos de um enriquecimento fácil exploravam o próximo (Am 2,8); a injustiça dos corruptos nos tribunais que aceitando suborno dos mais ricos prejudicavam as causas dos mais humildes (Am 5,10); a injustiça cometida pelos militares que agiam com crueldade no trato com os vencidos de guerra e os mais simples (Am 1,3); a injustiça dos comerciantes que desejavam ardentemente que o sábado terminasse logo para que pudessem voltar a comercializar suas mercadorias a preços desonestos (Am 8, 4-6); e a injustiça dos ricos que desfrutavam de uma vida confortável frente às dificuldades de muitos (Am 3,15).

Dessa maneira, o contexto da aliança, a valorização da tradição de Israel, a pureza da fé, apresentando a necessidade de um culto único e absoluto somente a YHWH, e a dimensão

2 É o próprio profeta Amós que, na passagem de 7,14, ao afirmar que “não sou um profeta nem filho de profeta; eu sou vaqueiro e cultivador de sicômoros”, se identifica como sendo um pastor e cultivador de sicômoros.

ética da fé, ressaltando que toda e qualquer experiência de fé não deve estar discrepante ou dissonante da vida, ou seja, que teologia e ética são coisas indissociáveis e que a fé pressupõe também uma vida pautada na ética, são elementos essenciais e fundamentos teológicos da ação profética de Amós e se encontram presentes em todo o desdobramento de sua tela narrativa.

1.1 A INSENSIBILIDADE COMO AUSÊNCIA DE COMPAIXÃO

Todavia, para além de todos esses elementos apresentados, a temática da compaixão também se faz presente e firma-se, pode se dizer, como elemento central da teologia de Amós. É através de seu prisma que se torna possível a compreensão, dentro da perspectiva da aliança, da relação entre YHWH e Israel. Ao mesmo tempo que proclama a misericórdia de Deus, Amós também denuncia sua ausência nas relações inter-humanas. A dureza de coração da humanidade pode levar a um rompimento da aliança. Contudo, sempre que o ser humano se converte, encontra um Deus cheio de compaixão e disposto a acolhê-lo. Assim, a insensibilidade dos ímpios e a compaixão de Deus tangenciam toda a lógica da profecia amoseana. Essa dinâmica é perceptível através de três movimentos narrativos: o anúncio do castigo, sua justificação, perpassando pela nomeação de seus responsáveis, e o prelúdio de salvação.

1.1.1 ANÚNCIO DO CASTIGO

Dentro dessa perspectiva, o teólogo jesuíta José Luis Sicre Díaz, em seu livro *Introdução ao profetismo bíblico*, ao desenvolver um comentário acerca do livro de Amós, pontua que:

A referência inicial a um terremoto (Am 1,1) preludia as desgraças que irão aparecer ao longo do livro: “eu vos esmagarei contra o solo, como um carro cheio de feixes” (Am 2,3); “haverá pranto em todas as vinhas quando eu passar pelo meio de ti” (Am 5,17), “quantos cadáveres jogados por toda a parte” (Am 8,3) (DÍAZ, 2016, p.168).

Esse anúncio de um castigo, em forma de oráculo, acontece por meio das visões. Elas não consistem num simples escalonamento de fatos um depois do outro, mas num itinerário biográfico-espiritual, um processo. O profeta aparece aí na sua função de intercessor. Amós sentia-se suficientemente próximo e relacionado com YHWH, para cumprir esta missão – Am 3,7: “O Senhor não faz coisa alguma sem revelar seus segredos a seus servos, os profetas”. Afirmação semelhante encontramos em Gn 18,17: “O Senhor disse consigo: Devo ocultar a Abraão o que vou fazer?”.

Elas constituem-se em uma série de cinco visões, presentes em Am 7–9, que, segundo Sicre, “refletem a experiência profunda que Deus obrigou o profeta a viver e que este adotou em sua pregação” (2016, p. 169). Nota-se, no conjunto dessas cinco visões, uma progressão crescente. Na primeira e na segunda visões, o profeta intercede junto a YHWH por seu povo

e YHWH se compadece e perdoa – “Então YHWH compadeceu-se: também isso não acontecerá” (Am 7,3). Nas demais visões, o profeta não mais intercede. Na terceira e na quarta visões, fica claro que o YHWH não está mais disposto a perdoar a Israel – “Israel, meu povo, está maduro para seu fim, não tornarei a perdoá-lo” (Am 8,2). E a quinta visão desenvolve a ideia do terremoto “que provoca uma catástrofe militar e uma perseguição realizada pelo próprio Deus” (SICRE, 2016, p. 170) – “Bate no capitel para que tremam os umbrais! Quebra-os na cabeça deles todos: o que sobrar deles, eu os matarei à espada; nenhum deles poderá fugir, nenhum deles poderá escapar” (Am 9,1).

É possível dizer que, em um primeiro estágio, o profeta parece ter ainda acreditado na conversão de Israel. Posteriormente, entretanto, torna-se cético em face de que a possibilidade venha, de fato, se efetivar. Então, deixa de interceder e passa a anunciar castigos e desgraças. Contudo, o importante aqui não é só a postura do profeta que anuncia um oráculo e, ao mesmo tempo, roga a compaixão de YHWH para Israel, mas sim a denúncia que ele faz.

1.1.2 JUSTIFICAÇÃO DO CASTIGO

Amós não se limita a anunciar o castigo, mas clareia, para quem o ouve, quais são as causas geradoras desse castigo. Ou seja, o oráculo de condenação não é dito pelo simples fato de dizer ou porque Deus quis livremente condenar Israel, mas, muito pelo contrário, porque existiram ações anteriores que justificaram a intervenção divina. O luxo, a injustiça, a idolatria, o falso culto a YHWH e falsa segurança religiosa são os principais elementos denunciados pelo profeta como gerados da quebra na relação com Deus.

Entretanto, a insensibilidade dos ricos, em outros termos, sua falta de compaixão para com os mais necessitados, é a nuance mais tangível e que perpassa todas as falhas levantadas pelo profeta como causadoras do castigo. Essa temática é significada quando Amós, ao denunciar a falsa sensação de segurança tida pelos ricos e grandes daquele tempo, afirma que:

Eles estão deitados em leitos de marfim, estendidos em seus divãs, comem cordeiros do rebanho e novilhos do curral, improvisam ao som da harpa, como Davi, inventam para si instrumentos de música, bebem crateras de vinho e se ungem com o melhor dos óleos, mas não se preocupam com a ruína de José (Am 6, 4-6).

A questão, aqui levantada pelo profeta, não diz respeito a transgressão da lei, haja vista que não existia nenhum mandamento ou norma que afirmasse a proibição de deitar-se em leito luxuoso ou ungir-se com perfumes caros. Mas sua denúncia apresenta uma raiz mais profunda e significa que a transgressão, aqui, se encontra naquilo que é ausente no seio daquelas relações inter-humanas. Aquilo que é ausente nessas classes abastadas é, justamente, a insensibilidade para com “José”, para com os menos favorecidos daquela sociedade, para com as pessoas humildes e que passavam alguma necessidade material.

E o pior de tudo, como bem ressalta Sicre, é que “os ricos só podem permitir-se esta situação à custa dos pobres, esquecendo-se deles e oprimindo-os” (2016, p. 171). É o que está presente quando se tem a afirmativa de que “porque vendem [Israel] o justo por dinheiro e o indigente por um par de sandálias. Eles esmagam sobre o pó da terra a cabeça dos fracos e tornam torto o caminho dos pobres” (Am 2, 6-7).

Entretanto, vale ressaltar aqui que, apesar do oráculo ser dirigido a todo o Israel e os pecados aparecerem como de todo o povo, não é essa a compreensão de Amós. Ele tem clareza de que “mais do que pecados de todo o Israel, são pecados que são cometidos em Israel” (SICRE, 2016, p.172). Haja vista que, enquanto uns oprimem, outros são oprimidos; enquanto uns ficam mais ricos, outros ficam mais pobres; enquanto uns ficam isentos de pagar os impostos, outros labutam por terem que oferecer o tributo. Ou seja, a maior parte de Israel não é culpada pelos oráculos anunciados e pelas sanções colocadas por YHWH, mas sim vítima de um sistema injusto e de uma realidade marcada pela infidelidade das classes mais abastadas.

1.1.3 PRELÚDIO DA SALVAÇÃO

Ao tomar consciência de toda essa conjuntura, o leitor da profecia amosiana questionava, como consequência lógica da teia narrativa, se existiria, segundo o ponto de vista do profeta, uma via escapatória para toda essa catástrofe anunciada, se Deus agiria com compaixão ou se Israel iria, de fato, pagar o preço por toda sua infidelidade. A resposta para essa pergunta, aparecendo no centro da narrativa, é a afirmativa para a possibilidade de salvação de Israel, mas circunscreve tal possibilidade positiva de salvação dentro da lógica da conversão: é necessário que o povo se arrependa dos pecados cometidos e se converta, para que a ação misericordiosa de Deus possa acontecer.

A afirmativa do profeta é diretiva e sem meios termos: “porque assim falou Iahweh à casa de Israel: procurai-me e vivereis” (Am 5, 4). O oferecimento da vida está circunscrito na vivência correta do caminho, ou seja, da aliança.

É necessário que Israel volte a procurar e fazer o bem para que possa possuir a vida e afastar a maldição: “Procurai o bem e não o mal para que possais viver e, deste modo, Iahweh, Deus dos Exércitos, estará convosco, como vós o dizeis. [...] Talvez [assim] Iahweh, Deus dos Exércitos, tenha compaixão do resto de José” (Am 5, 15).

Destarte, como afirma Sicre, “lutar por uma sociedade mais justa é a única maneira de escapar do castigo” (2016, p. 174). A teologia amosiana é assim aberta para uma compreensão da efígie divina como dotada de compaixão. Não é um Deus carrasco, que procura a todo custo punir seu povo ou que não tolera nenhum desvio da aliança. Mas, ao contrário, trata-se de um Deus compassivo, que é capaz de perdoar, que não se compraz em executar punições e sempre deixa aberta a possibilidade de retorno e conversão.

Essa é também, dentro dessa perspectiva da compaixão, a mesma efígie divina apresentada pelos escritos neotestamentários e, de forma muito particular e significativa, pela narrativa do rico e Lázaro, presente no Evangelho segundo Lucas.

2 LUCAS: O EVANGELHO DA COMPAIXÃO

O Evangelho segundo Lucas, haja vista suas particularidades e a presença de várias narrativas, dentre elas a do filho pródigo e a do rico e Lázaro, que retratam o caráter próximo e compassivo da ação divina para com os considerados impuros e excluídos da sociedade, é denominado por muitos estudiosos como sendo “o evangelho da misericórdia”. Alberto Casalegno, ao escrever sobre o terceiro evangelho, acaba por apresentar uma proposta de estruturação narrativa. Segundo ele:

[...] pode-se propor, como modelo interpretativo inicial, a seguinte organização do evangelho de Lucas: O prólogo (1,1-4) [...], o evangelho da infância (1,5-2,52) [...], o tríptico inaugural (3,1-4,13) [...], o ministério na Galiléia (4,14 - 9,50) [...], a viagem de Jesus para Jerusalém (9,51-19,44) [...], o ministério de Jesus em Jerusalém (19,45-21,38) [...], o relato da paixão (22,1-23,56) [...] e o relato da ressurreição (24,1-53) (CASALEGNO, 2003, p. 37).

É claro que existem inúmeras outras propostas de estruturação e, como o próprio Casalegno afirma, “cada uma delas é já uma tentativa de interpretação do texto” (2003, p. 37). Ou seja, à medida que foi entrando em contato com o texto e levando em consideração os elementos textuais que achou mais pertinentes, cada exegeta compreendeu o todo da teia narrativa estruturado de uma forma. Interpretação esta que pode ou não ser a mesma adotada por outro exegeta, haja vista que esse outro estudioso levou em consideração elementos textuais distintos. Assim sendo, nesse artigo, iremos adotar a proposta de organização textual defendida por Casalegno e não, outra.

2.1 O RICO E LÁZARO

Vale notar, a partir da divisão proposta por Casalegno (2003), que a perícope do rico e Lázaro, presente no capítulo 16, versículos 19 ao 31, está situada dentro do bloco temático que o autor sinaliza como sendo o “da viagem de Jesus para Jerusalém” e que, no interior desse grande bloco temático, ela tem suas particularidades e delimitações muito bem assentadas.

Michael Gourgès, em seu livro *As parábolas de Lucas: dos contextos às ressonâncias*, ao fazer uma análise dessa parábola, acaba considerando-a como estruturada em três cenas: cena I (16,19-21), cena II (16,22-26) e cena III (16,27-31). Este artigo, baseando-se na análise exegética feita pelo teólogo dominicano, também irá adotar a compreensão da narrativa, presente em Lc 16,19-31, como dotada de uma estrutura tripartida.

2.1.1 CENA I: PERSONAGENS E CONTEXTOS

É justamente nesse sentido, de delimitação da unicidade e da singularidade da perícopes, que os três primeiros versículos, que compõem a primeira cena, ao apresentarem as personagens principais daquela teia narrativa, delineiam o início de uma nova narrativa e situam o leitor dentro de uma ambiência cênica distinta.

Não é dito somente que uma personagem é rica e outra é pobre, mas são apresentadas informações precisas sobre cada uma delas: “um homem rico que se vestia de púrpura e linho fino e cada dia se banqueteava com requinte” (Lc 16,19) e “um pobre, chamado Lázaro, jazia à sua porta, coberto de úlceras” (Lc 16,20). A discrepância acerca do lugar social, da saúde corporal e dos bens que cada um possuía é evidenciada pelo autor e mostra que existia entre eles uma disparidade. É interessante perceber também que somente o pobre é identificado pelo nome. Talvez, como comenta Gourgues, seria:

Para preparar a cena seguinte, em que o rico designará Lázaro por seu nome (16,24), manifestando assim que o conhecia muitíssimo bem, e, portanto, que sua omissão era consciente e deliberada? Ou talvez simplesmente o nome queria resumir por si só toda a narrativa: Lázaro, em hebraico El'azar, “Deus socorreu”, desprezado pelos mais favorecidos dos homens, o pobre está socorrido por Deus (GOURGUES, 2005, p. 157).

Não se sabe ao certo o motivo de apenas o pobre ser nomeado, mas é significativo, dentro do contexto semântico da narrativa, porque demonstra uma proximidade de Deus para com os que são excluídos da sociedade.

Entretanto, a ação propriamente dita só começa no versículo 21 – “[Lázaro] deseja saciar-se com o que caía da mesa do rico”. No capítulo anterior, o desejo do filho mais novo, da narrativa do filho pródigo também foi expresso nos mesmos termos: “ele queria matar a fome com as bolotas que os porcos comiam, mas ninguém lhes dava” (Lc 15,16); na passagem do filho pródigo, tem-se a diferença de que se diz que “ninguém lhes dava”, mas, aqui, acerca de Lázaro, não se tem esse detalhe, mas apenas que “até os cães vinham lembre-lhe as úlceras” (Lc 16,21). Ressaltando, ainda mais, sua condição de miséria.

2.1.2 CENA II: DESDOBRAMENTOS

Já a segunda cena, que envolve os versículos 22 ao 26, traz a situação respectiva de cada um, rico e Lázaro, após a morte. Percebe-se, nesse momento, que existe uma inversão das situações. Aquele que “fora rebaixado durante sua vida, jogado perto do portão, comendo o que caía da mesa do rico, encontra-se agora elevado, levado para o seio de Abraão” (GOURGUES, 2005, p. 158). Ao contrário do outro que agora encontra-se rebaixado: “depois de ter sido enterrado, encontra-se no Hades, a mansão dos mortos, e de levantar seus olhos para perceber, bem acima dele, Abraão com Lázaro em seu seio” (GOURGUES, 2005, p.158).

A distância entre os dois segue sendo mantida: agora o rico “viu ao longe Abraão e Lázaro” (Lc 16,23) e a miséria é agora simbolizada pela condição difícil da mansão dos tormentos.

A dinâmica da contraposição e do paralelismo, acerca da realidade anterior e posterior, continua com o versículo seguinte: “então [o rico] exclamou: Pai Abraão, tem piedade de mim e manda que Lázaro molhe a ponta do dedo para me refrescar a língua, pois estou atormentado nesta chama” (Lc 24). Tanto de uma parte como da outra aspira-se uma pequena parcela daquilo que o outro se beneficia. “Enquanto Lázaro ficaria satisfeito com o que caía da mesa do rico, este, por sua vez, só pede uma gota d’água para aplacar a sede” (GOURGUES, 2005, p. 159). A resposta de Abraão, ao pedido do rico, é negativa e não contém julgamentos. Ele limita-se a descrever os fatos: eis o que sucedia a Lázaro e eis o que agora sucede a ele. Ao invés de um tom de julgamento moral, o vocativo “filho” (Lc 16,25) evoca um tom paternal e próximo. Era preciso que o rico tivesse procurado estabelecer um contato com Lázaro antes e não agora, haja vista que agora, após a morte, já não é mais possível. Tem-se a compreensão de que o rico colhe aquilo que ele mesmo, durante sua vida terrena, plantou.

2.1.3 CENA III: DESFECHO

A narrativa, entretanto, não termina no versículo 26, ela continua com mais uma cena, a terceira e última, composta pelos versículos 27 ao 31. Nela, haja vista a recusa ao primeiro pedido feito pelo rico, tem-se uma nova solicitação, também parte do rico, a Abraão: “Pai eu te suplico, envia então Lázaro até a casa de meu pai, pois tenho muitos irmãos; que leve a eles seu testemunho, para que não venham eles também para este lugar de tormento” (Lc 16, 27-28). Abraão, porém, novamente em resposta negativa, afirma que “eles [os irmãos do rico] já têm Moisés e os Profetas” (Lc 16,29), significando que, para os que estão na terra, existe um arauto da mensagem divina que aponta e recorda para necessidade de trilhar o bom caminho.

Todavia, o rico insiste mais uma vez e afirma: “mas se alguém dentre os mortos for procurá-los, eles se arrependerão” (Lc 16,30). Ao que Abraão responde “se não escutam nem a Moisés nem aos Profetas, mesmo se alguém ressuscite dos mortos, não se convencerão” (Lc 16,31).

Aqui se encontra o cerne de toda a narrativa: a conversão. Como bem afirma Gourges: “A cena permite compreender as deficiências da conduta do rico e o que o levou a se encontrar nesses tormentos – dos quais agora quer poupar seus irmãos [...]. Ele negligenciou arrepender-se” (2005, p. 165).

O arrependimento aqui tem um caráter social e salvífico: ele demonstra que a atitude de indiferença do rico frente a Lázaro, figurativo da imagem do indigente, estava equivocada e que, para poder, após a morte, ficar ao lado de Abraão, seria necessário ter revido seu posicionamento e ter se aproximado de Lázaro. Isso significa que a ação divina permanece como dotada de compaixão e que YHWH proporciona o perdão, assim como em contexto veterotestamentário da aliança, para todo aquele, Israel em um caso e o rico em outro, que o procura desejoso de reestabelecer a relação rompida.

3 RELAÇÕES

Semelhante a esse agir compassivo de YHWH, a imagem de Deus, apresentada por Jesus na parábola do rico e Lázaro, em Lc 16,19-3, 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. Isto é, 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 e a vida fora e dentro de casa não são um peso para o Deus de Amós 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 ágate-buscante.

A lógica, já perceptível em Amós, é a de um Deus que é capaz de perdoar aquele que se torna distante 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.

3.1 ECLESIOLOGIA DE COMUNHÃO

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. O que acontece é que, na maioria das vezes, as pessoas têm uma tendência a ficarem presas a uma interpretação limitada da ação divina. Existe, na atualidade, uma volta a certa leitura da justiça divina, como uma justíssima conta por parte de Deus. É o que alguns autores, como Libânio (1983), entendem como *retorno à grande disciplina*.

O conceito de *retorno à grande disciplina* refere-se à abordagem adotada pelo Papa João Paulo II durante seu pontificado, caracterizada por uma ênfase e retorno às concepções teológicas pré-conciliares e na disciplina institucional dentro da Igreja Católica. Em outros termos: “A grande disciplina identifica-se praticamente com a grande Tradição da Igreja e exprime-se na sua forma mais visível de solidez e estabilidade no Direito Canônico em tensão com a linfa interior da santa liberdade dos filhos de Deus” (LIBÂNIO, 1983, p. 10).

João Paulo II assumiu uma postura de reforço da autoridade e da ordem dentro da instituição, buscando restabelecer o controle e a coesão interna. Essa abordagem envolveu medidas como a centralização do poder, a imposição de silêncio a vozes dissonantes, a transferência de bispos e a repressão a correntes consideradas contrárias à doutrina oficial da Igreja, como a Teologia da Libertação. O papa polonês buscava reafirmar a autoridade da hierarquia eclesiástica e combater influências consideradas externas ou prejudiciais à ortodoxia católica. Assim o *retorno à grande disciplina* representou uma tentativa de reforçar a coesão interna da Igreja, promover a fidelidade à doutrina tradicional e conter correntes consideradas heterodoxas ou que ameaçassem a unidade e a autoridade da instituição.

Contudo, nossa pesquisa fará um uso diferente do conceito e o empregará no sentido de referir-se a toda uma visão deturpada da efígie divina, que a percebe muito mais como a de um grande juiz e legislador, do que como a de um pai amoroso e compassivo. A toda uma relação com o sagrado baseada não na liberdade e na amizade, mas no cerceamento. Refere-se aqui a uma tendência, cada vez mais presente nas comunidades eclesiais, de continuar distinguindo o Deus do Antigo e do Novo Testamentos e dar, de certa forma, preferência a uma visão marcada por uma justiça retributiva. O Deus em que eu creio me responde à medida dos meus atos – é assim que essas pessoas pensam e estabelecem uma relação com o divino.

É nesse sentido que falamos de um *retorno à grande disciplina*. A relação com o sagrado está cada vez mais fragmentada e vivida em contornos totalmente distantes de uma verdadeira comunhão e compreensão de quem seja a figura divina, ou seja, “quer-se um Deus justo, isto é, neutro e indiferente, que permite que as pessoas façam suas escolhas e arranjem como puderem, deixando pesar tudo ao final do percurso. Concebe-se Deus como um impessoal fiel de balança que só faz registrar os pesos e valores” (GOURGUES, 2005, p. 130).

Uma parcela cada vez maior dos fiéis, baseada em uma antiga compreensão eclesiológica, concebe o rosto divino como o de um grande e justíssimo juiz que considera todas as ações de cada indivíduo e é incapaz de executar um movimento maior de compaixão e aproximação. Nesse sentido, desconsidera-se que:

o Deus do Evangelho não é deste modo. Deus não é neutro; quer apaixonadamente a vida de todos e em particular a vida dos pecadores. E porque tem essa prioridade Deus está pronto a chegar a condutas injustas e irracionais que inspiram na maioria das vezes a lógica muito particular da bondade atenciosa e do perdão (GOURGES, 2005, p. 130).

A redução da transcendência de Deus a lógica retributiva volta a ser possibilidade e circular no meio religioso. Essa lógica é a mesma que estava inerente à ação, na cena de Lucas 15, tanto do filho mais novo, como do filho mais velho. Ao pensar “vou-me embora, procurar o meu pai e dizer-lhe: 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), o caçula desconsiderou toda a possibilidade de que seu pai, apesar de tudo, ainda o considerasse como seu filho e fosse capaz de perdoá-lo. Ele não se considera, dentro de uma lógica da retribuição e da justa medida, merecedor de perdão e de compaixão por parte de seu pai.

E o filho mais velho ao dizer, “Há tantos anos que te sirvo, e jamais transgredi um só dos teus mandamentos, e nunca me destes um cabrito para festejar com meus amigos. Contudo, veio esse teu filho, que devorou teus bens com prostitutas, e para ele matas um novilho cevado” (Lc 15,29), externaliza aquilo que ele considera, também dentro de uma lógica da retribuição e da justa medida, como sendo o justo: já que ele estivera o tempo todo ao lado do pai e fizera tudo o que lhe fora pedido, era justo que ele recebesse um cabrito para celebrar com seus amigos e não seu irmão que não fizera por merecer.

Trata-se de uma compreensão da relação com o pai baseada na meritocracia e não, na doação gratuita, ao ser incapaz de perceber a compaixão como um gesto da proximidade divina. Um gesto que revela a verdadeira imagem de Deus. E, infelizmente, cresce cada vez mais, no interior das várias realidades eclesiais, essa leitura de um diálogo com o divino que tem como base não a compaixão, mas a meritocracia.

Essa realidade, que desconsidera esse ágape-buscante da parte divina, impossibilita o estabelecimento de uma verdadeira relação de fraternidade no seio da comunidade. Tem-se, dentro dessa ótica, uma eclesiologia não de comunhão, mas, ao contrário, de individuação.

Somente 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 e adentrar em uma verdadeira comunhão eclesiológica. 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.

O amor que a comunidade é chamada a exercer é o mesmo amor que é manifestado por Deus: um *amor trinitário*. “Este Pai, que espera o filho que se perdeu e o acolhe com tanta ternura e carinho, representa o Pai amoroso, misericordioso e cheio de compaixão, que Jesus foi revelando em todo o evangelho de Lucas” (PERONDI, 2019, p. 141). É o filho, que através do Espírito, revela quem é o Pai, que mostra quem de fato é a figura paterna:

[...] é nosso Deus [...], um Pai que ama e espera pelo filho que foi embora, que se preocupa com ele, imaginando suas dores e sofrimentos. Por isso, ao ver o filho retornando, suas entranhas se enchem de compaixão e sai correndo ao seu encontro; sem fazer nenhuma repreensão, o acolhe com grande alegria (PERONDI, 2019, p. 141).

É desse modo o convite para que os filhos dele também se portem: com compaixão. Essa é a dinâmica trinitária: a revelação de uma unidade que comunga de um mesmo movimento e disposição, deixando para aqueles que creditam o exemplo a ser seguido. O exemplo de um pai que tem a compaixão como seu movimento de aproximação, de um filho que, compreendendo verdadeiramente a efigie paterna, revela aos demais essa face divina e de um espírito que age mostrando que o verdadeiro movimento é o de comunhão, e não de relações cada vez mais isoladas e baseadas em uma lógica retributiva.

A verdadeira dimensão da filiação é a apresentada por Jesus. Henri Nouwen caminha nesse sentido e apresenta uma interpretação que coloca a figura de Jesus como a que conjuga verdadeiramente o que é ser filho e se apresenta como modelo a ser seguido, pois Ele

[...] nos mostra o que é a verdadeira filiação. Ele é o filho mais jovem sem ser rebelde. Ele é o filho mais velho sem ser ressentido. Em tudo é obediente ao Pai, mas nunca seu escravo. Ele ouve tudo o que o Pai lhe manda fazer, mas permanece completamente livre. Ele dá tudo e recebe tudo (NOUWEN, 1997, p. 138).

A filiação consiste justamente nessa nuance de fazer o que o pai pede, mas, ao mesmo tempo, permanecer sendo quem se é: sem perder sua singularidade e sem incorrer em desobediência. E o que o pai pede nada mais é que se portar com compaixão frente aos demais como ele mesmo se porta. Em outros termos: Deus, como amor infinito e sempre ativo, entrega-se e trata de manifestar-se a todos, desde o começo e na máxima medida possível; as restrições provêm unicamente da limitação humana, que ou não pode ou resiste à sua revelação (TORRES QUEIRUGA, 2001, p. 36).

O Deus do Antigo Testamento é, nesse sentido, o mesmo Deus apresentado por Jesus e presente nos demais escritos veterotestamentários. Desde o início, na imbricada teia de relações, colocando-se com compaixão. Não existindo dissonâncias, mas, muito pelo contrário, uma comunhão. Jesus não deixa de lado YHWH e não 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 nuance do movimento trinitário é ter a oportunidade de experimentar uma vivência eclesiológica mais próxima de uma verdadeira ótica cristã e abandonar aquilo que o passado já mostrou como inócuo e irreal. Quem sabe, assim, poder-se-á assistir a uma verdadeira conjunção entre o discurso e a prática e uma plena realização dos valores cristãos.

CONCLUSÃO

Assim sendo, nos é possível concluir, como objetivo proposto para esta pesquisa, que a face divina apresentada pelos escritos veterotestamentários não é antagonista à que é posta pela redação neotestamentária. Nesse 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 “constitui-se ao longo dos tempos, na literatura veterotestamentária” (VITÓRIO, 2016, p.51).

A passagem do rico e Lázaro, presente no evangelho segundo Lucas, e a profecia de Amós são textos que, se bem lidos e interpretados, oferecem indicações claras de que esta relação acontece e que, de fato, o rosto compassivo de Deus, tão representativo dos escritos neotestamentários, já estava presente no Antigo Testamento.

Para além dessas nuances exegetico-teológicas, este trabalho pôde demonstrar que uma percepção errônea acerca da face divina situa as pessoas dentro da dinâmica da vivência de relações não baseadas na união e comunhão, mas, muito pelo contrário, estruturadas no individualismo. Quando os filhos não compreendem quem seja seu pai, não conseguem se perceber como irmãos e herdeiros dos mesmos direitos. A irmandade é totalmente inexistente dentro de relações que são marcadas por visões distorcidas de quem seja o outro.

Por isso, fora tão importante para este artigo clarear qual seria essa imagem divina: uma presença caracterizada pela compaixão. Assim, será possível o estabelecimento de uma eclesiologia baseada na proximidade e no sentimento que de que o outro, filho do mesmo pai e herdeiro dos mesmos direitos, é meu irmão.

Fora disso, correr-se-á o risco de viver uma presença caracterizada pela ausência desse sentimento de irmandade e de uma fé totalmente dissociada do compromisso com o outro. Compreender a compaixão como presença divina é tomar consciência de que essa verdadeira face divina convida cada um a ter uma existência baseada na vivência de um verdadeiro sentimento de irmandade e de corresponsabilidade com o outro.

REFERÊNCIAS

- ASURMENDI, Jesus. *O profetismo: das origens à época moderna*. Tradução Estella Fraga de Almeida. São Paulo: Paulinas, 1988.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.
- CASALEGNO, Alberto. *Lucas: a caminho com Jesus Missionário*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- EPICOCO, Luigi Maria. *Solo i malati guariscono: l'umano del (non) credente*. Milano: San Paolo, 2018.
- FUGLISTER, Notker. Arrebatados por Iahweh: anunciadores da palavra. História e estrutura do profetismo em Israel. In: SCHREINER, J. *Palavra e mensagem*. 2. ed. São Paulo: Teológica; Paulus, 2004. p. 169-195.
- GOURGES, Michel. *As parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias*. São Paulo: Loyola, 2005.
- LIBÂNIO, João Batista. *A volta à grande disciplina*. São Paulo: Loyola, 1983.
- NOUWEN, H. J. *A volta do filho pródigo: a história de um retorno para casa*. Tradução de Sonia S. R. São Paulo: Paulinas, 1997.
- PERONNI, I. As parábolas no Evangelho de Lucas. In: ROSSI, L. A. S. DA SILVA, W. (org.). *Parábolas da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2019.
- SICRE DÍAZ, José Luis. *Introdução ao profetismo bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. Tradução de José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2001.
- VITÓRIO, Jaldemir. História de Israel na pregação profética de Amós. In: FARIA, Jacir de Freitas (org.). *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 125-143.
- 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.

Artigo submetido em 03/12/2024 e aprovado em 20/05/2025.

Emanuel Messias Almeida: 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 Jaldemir Vitório, inserida no projeto Tradições Teológicas do Novo Testamento.

Endereço: Rua Guajará, Bairro Dom Cabral, n.25, CEP 30.535.370

Orcid: 0000-0003-0727-6897

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Jaldemir Vitório, Dra. Marília Murta de Almeida, Dr. Sinivaldo Silva Tavares



O caminho da *exousia* no Evangelho segundo Marcos. Perspectivas para uma Igreja sinodal

Andrea Marelli¹

RESUMO: O conceito *exousia*, no Evangelho segundo Marcos, é estudado sob diferentes abordagens – histórica, semântica, narrativa, exegética – para explicitar a mensagem transmitida à comunidade do evangelista, em torno da autoridade e do poder. O modo de Jesus lidar com a *exousia*, ao longo da narrativa evangélica, revela uma atitude de serviço, promoção do bem e participação: o poder de Jesus empodera as pessoas. Esse modelo torna-se paradigma para todos os discípulos, quer no tempo do evangelista, quer na atualidade, quando a Igreja reflete sobre a sinodalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Autoridade. Evangelho segundo Marcos. *Exousia*. Igreja. Sinodalidade.

ABSTRACT: The concept of *exousia* in the Gospel of Mark is studied from different perspectives - historical, semantic, narrative and exegetical - in order to explain the message conveyed to the evangelist's community about authority and power. Jesus' way of dealing with the *exousia*, throughout the Gospel narrative, reveals an attitude of service, promotion of the good and participation: Jesus' power empowers people. This model becomes a paradigm for all disciples, both in the time of the evangelist and today, when the Church reflects on synodality.

KEY WORDS: Authority. Gospel of Mark. *Exousia*. Church. Sinodality.

INTRODUÇÃO

Quem lê o *Evangelho segundo Marcos*, mesmo que apressadamente, não pode não notar o fato que a ἐξουσία² de Jesus constitui um dos temas fundamentais, que atravessam por inteiro a narração evangélica. A ἐξουσία é uma característica principal dos atos e das palavras de Jesus, cria assombro e surpresa nos ouvintes (Mc 1,22.27), atrai os discípulos (Mc 2,12) e gera controvérsias (Mc 2,7). Ela também é confiada aos discípulos (Mc 3,14; 6,7), os quais demonstram a aprender seu autêntico significado. Um exemplo claro disso é a narração dos pedidos

1 Graduação em História e Filosofia, graduando em Teologia.

2 O termo ἐξουσία é traduzido costumeiramente com a palavra “autoridade”. Uma vez que a reflexão sobre o sentido das palavras será um ponto importante do nosso artigo (cf. p. 5), manteremos o uso do termo grego para evitar confusões e para não privilegiar um sentido em relação aos outros.

dos filhos de Zebedeu (Mc 10,35-45), que se tornou ocasião para um ensino de Jesus sobre o modo de gerenciar o poder na comunidade cristã.

Tamanha insistência poderia encontrar uma justificação no fato de que os destinatários deste Evangelho estivessem passando por uma crise ligada à autoridade e precisassem de indicações a respeito. A premissa com a qual começamos nosso trabalho é que um dos objetivos do Evangelho seria propriamente responder a esta necessidade.

O leitor atual do Evangelho não pode ignorar que a nossa época também está passando por uma crise em relação à autoridade, que é ainda mais evidente em instituições como a Igreja Católica. Por um lado, assistimos à queda de sua influência sobre a opinião pública e a sua insignificância crescente na sociedade, por outro lado, o clericalismo e os abusos tornam-se problemas sempre mais gritantes na estrutura hierárquica da Igreja. O que mostra que um exercício sadio do poder não é mais um dado, mas se tornou um objetivo a ser alcançado.

A partir do Concílio Vaticano II, a Igreja tentou pôr em prática medidas para um exercício sempre mais colegial e ampliado do poder, especialmente com o fortalecimento da prática sinodal. O que queremos explorar em nosso artigo são os fundamentos evangélicos desta prática, assim como emergem no *Evangelho segundo Marcos*, e quais luzes este texto oferece para a caminhada atual da Igreja.

A nossa pesquisa, portanto, começará analisando o contexto no qual o *Evangelho segundo Marcos* foi escrito e determinando as possíveis tensões ligadas à autoridade e ao poder vividas pelos destinatários (item 1). Em seguida, por meio da análise semântica, entraremos no significado específico dos termos ligados à área do poder e da autoridade, destacando o sentido particular da palavra ἐξουσία e sua compreensão no mapa semântico de Marcos (item 2). Depois disso, analisaremos as perícopes do *Evangelho segundo Marcos* nas quais ocorre a palavra ἐξουσία. Por meio da análise narrativa, mostraremos o itinerário catequético que o redator construiu (item 3) e, com a exegese de Mc 10,35-45, evidenciaremos que este relato constitui a chave hermenêutica para entender a visão marcana de ἐξουσία (item 4). Esses pontos de vista diferentes podem ser considerados como diferentes portas de acesso ao problema, que oferecerão distintas perspectivas. No final de cada parte, destacaremos algumas conclusões que recuperaremos no último item, no qual discutiremos os contributos que o Evangelho oferece para uma vivência sempre mais sinodal na Igreja (item 5)³.

1 O CONTEXTO DE MARCOS E SEUS DESAFIOS DE LIDERANÇA

Uma vez que o nosso projeto parte do pressuposto de que existiam problemas de autoridade na comunidade marcana, o primeiro passo do nosso trabalho terá de tentar, na medida do possível, reconstruir o contexto em que o *Evangelho segundo Marcos* foi escrito e detalhar possíveis tensões dentro desse contexto. Detenhamo-nos, então, a perceber quem foi o autor desse evangelho, onde foi escrito, quando e para quem.

3 Os textos bíblicos em grego serão referidos de NESTLE; ALAND, 1995.

A primeira dificuldade que podemos atestar diz respeito ao fato de o próprio texto evangélico não mencionar explicitamente nenhum destes elementos. Por isso, a única forma de avançar é investigar a partir de testemunhos extratextuais e de alguns indícios intratextuais, que podem sugerir algumas pistas.

Em primeiro lugar, partamos do fato de o *Evangelho segundo Marcos* ser um texto anônimo. Não existe nele qualquer referência explícita ao autor. De fato, sendo o primeiro evangelho por ordem de composição, quando foi composto nem sequer teria havido necessidade de identificação adicional ao título dado em Mc 1,1: “Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ χριστοῦ”. Esse era o evangelho, sem possibilidade de confusão. A atribuição a Marcos é uma tradição que remonta ao testemunho de Papias, bispo de Hierápolis, no início do século II, que, por sua vez, relata o testemunho do “Presbítero João”, que chega até nós transcrito na *Historia Ecclesiastica* de Eusébio de Cesareia (século IV)⁴. Segundo esse, Marcos era o “intérprete de Pedro” e escreveu “de forma não ordenada” o que se lembrava da pregação de Pedro. Todos os outros testemunhos posteriores se baseiam nesse e não devem ser considerados originais (GNILKA, 2007, p. 37; PESCH, 1982a, p. 38). Eusébio sugere ainda que este Marcos também seria mencionado em 1Pd 5,13 (EUSÉBIO DE CESARÉIA, liv. II,15.1) como um dos discípulos favoritos de Pedro, tanto que receberia o apelido de “meu filho”. Em se acreditando no testemunho do Presbítero João, a informação poderia remontar aos anos em que foi escrito o *Evangelho segundo Marcos*. Muitos livros foram escritos para tentar determinar com qual dos Marcos mencionados no Novo Testamento o autor do Evangelho deveria ser identificado. Mas provavelmente foi um dos muitos homens que carregavam este nome que se tornaram discípulos do Senhor no primeiro século (PESCH, 1982a, p. 47)⁵.

Olhando para o próprio texto evangélico, mesmo nesse caso não é fácil determinar se Marcos era palestinese, jerusalemitano ou grego. A favor de uma origem palestinese, tanto do autor como do Evangelho, para além da identificação de Marcos com João Marcos⁶, cita-se a grande centralidade da Galileia na narrativa marcana (MARXEN, 1994), bem como

4 “O Presbítero [João] dizia o seguinte: Marcos, intérprete de Pedro, escreveu cuidadosa, não porém ordenadamente, as gravações das palavras ou ações do Senhor. Efetivamente, ele jamais ouvira, ou seguira o Senhor. Mas, conforme disse, mais tarde ele conviveu com Pedro, que pregava segundo a necessidade dos ouvintes, mas não elaborou uma síntese das palavras do Senhor. Assim, ao escrever, Marcos de acordo com suas lembranças, não cometeu erros. Tivera o único propósito de nada omitir do que ouvira, nem impingir algo de falso” (EUSÉBIO DE CESARÉIA, liv. III,39.15).

5 No Novo Testamento aparecem vários personagens chamados Marcos. O primeiro é João Marcos, em cuja casa hospedava Tiago e a primeira comunidade de Jerusalém (At 12,12-17), que acompanhou Barnabé e Paulo na missão (At 12,25) e se tornou causa de briga entre eles (At 15,36-41). Um outro Marcos é citado em Fm 24 como colaborador (συνεργός) de Paulo. O nome de Marcos aparece também entre aqueles que estão junto de Paulo, em Cl 4,10 (onde é identificado como primo de Barnabé), e, em 2Tm 4,11, mas, sendo esses escritos deuterio e trito-paulinos, a importância deles é relativa. Um último Marcos aparece em 1Pd 5,13, que o autor chama de ὁ υἱός μου, como já afirmamos. É possível, como sugere Pesch, imaginar que o João Marcos dos *Atos* fosse o mesmo Marcos citado em Fm 24 e também o primo de Barnabé (Cl 4,10), que fora a Roma com Timóteo (2Tm 4,11) e, depois da execução de Paulo, passou a ser discípulo de Pedro. Mas o fato de esses Marcos serem um único personagem ou a identificação de um deles com o autor do Evangelho é, conforme as fontes que possuímos, impossível do ponto de vista histórico (PESCH, 1982a, p. 43-44).

6 Cf. nota anterior.

o fato de, nestes primeiros séculos, as autoridades das comunidades serem instaladas por missionários originários da Palestina⁷ e, sobretudo, o fato de “ser inconcebível que, nesses primeiros tempos, a autoridade garantidora da tradição de Jesus fosse representada por um gentio-cristão” (PESCH, 1982a, p. 49). Contra uma origem palestinese, argumenta-se que o *Evangelho* contém vários erros geográficos relativos à região da Galileia, que denotam um desconhecimento do território, e outros erros, como em relação à morte do Batista, bem como um tom polêmico contra os judeus incrédulos (KÜMMEL, 1982, p. 115).

As opiniões também divergem consideravelmente no que respeita ao local de composição do *Evangelho*. Enquanto a tradição, baseada em Papias, aponta claramente para Roma, muitos tentaram provar outras hipóteses. Marxsen, apoiando-se em elementos narrativos, tem defendido com veemência que o *Evangelho* foi escrito na Galileia (MARXEN, 1994). Schulz e Schreiber situam a composição na Decápole, em Tiro ou Sidônia; Kümmel, na Síria (KÜMMEL, 1982), Köster, na Ásia Menor ou na Grécia. Como observa Pesch, não há, de fato, elementos no *Evangelho* que favoreçam mais ou menos uma composição romana ou palestinese do *Evangelho* (PESCH, 1982a, p. 52).

Felizmente, no que diz respeito à época e ao tipo de destinatário, há um maior consenso. O capítulo 13 é quase unanimemente interpretado como referindo-se à destruição do Templo de Jerusalém, que aconteceu em 70 d.C. O *Evangelho segundo Marcos* poderia ser datado, portanto, nos anos próximos desta data, tomando 65 d.C. como *terminus post quem* (WINN, 2008, p. 44). A data mais provável para a escrita do *Evangelho* seria o período entre 70 e 75 d.C. (BURKETT, 2002, p. 157; GNILKA, 2007, p. 31; PESCH, 1982, p. 53; WINN, 2008, p. 44-76)⁸.

Os destinatários do *Evangelho*, pelos elementos do texto, devem ser identificados com um público não judeu, provavelmente ocidental⁹. Como apoio para essa tese, está a abertura que o *Evangelho* revela em relação aos gentios (veja-se, por exemplo, Mc 7,24-30). Kümmel apresenta uma interessante análise linguística, mostrando ser o vocabulário utilizado por Marcos em várias ocasiões constituído por palavras latinas grecizadas (KÜMMEL, 1982). De forma ainda mais incisiva, Burkett destaca o fato de Marcos, em duas ocasiões, traduzir palavras gregas para o latim¹⁰ (BURKETT, 2002, p. 157). Esses seriam sinais de que o público do segundo *Evangelho* entendia grego, mas estava familiarizado com termos latinos. Como argumenta Pesch, Marcos escreve numa comunidade que permanece ligada às origens do cristianismo na Galileia e em Jerusalém, mas está vinculada à missão etnocristã (PESCH, 1982a, p. 52).

7 Contra esta afirmação de Pesch, poder-se-ia apresentar o exemplo das comunidades paulinas: partindo do testemunho das cartas de Paulo, vê-se como a origem dos nomes dos primeiros missionários e líderes cristãos é mista, latina, grega e palestinese. Veja, por exemplo, a breve *Carta a Filêmon*.

8 Contra: Marxsen data o *Evangelho* entre 67-69 d.C. (MARXEN, 1994, p. 101).

9 Gnilka, embora admita uma possível origem romana do *Evangelho*, argumenta que ele não foi dirigido à comunidade romana, mas mais provavelmente às comunidades ocidentais (GNILKA, 2007, p. 29).

10 Os exemplos que Burkett cita são: λεπτὰ δύο, ὃ ἐστὶν κοδράντης (Mc 12,42) e τῆς αὐλῆς, ὃ ἐστὶν πραιτώριον (Mc 15,16).

É difícil ir além das suposições e determinar com mais precisão os pormenores relativos ao *Evangelho segundo Marcos*. A tese que vamos seguir tenta, em parte, fugir a este problema, pois defende que os evangelhos eram obras de grande circulação. Os escritos do Novo Testamento mostram que os líderes das primeiras comunidades eram, em grande parte, missionários que viajavam muito pelas cidades do Mediterrâneo. Imaginando um autor para o *Evangelho segundo Marcos*, seria natural pensar em uma destas personagens. Assumindo ainda que os evangelhos não foram escritos em um breve prazo de tempo, poder-se-ia deduzir ser inútil procurar um local preciso de produção, uma vez que se deve falar antes de uma rede de comunidades, que não estavam necessariamente próximas em termos geográficos (BAUCKHAM, 1999).

A partir desses elementos, vejamos, pois, quais teriam sido os elementos de tensão presentes nas comunidades cristãs, por volta dos anos 70 d.C.

Um primeiro ponto foi sugerido pelo próprio Papias. Como já mostramos, ele justifica o *Evangelho segundo Marcos* como a compilação da pregação de Pedro. Mesmo que esse relato não seja autêntico, é real o fato de que, nos anos 60 do século I, a primeira geração de apóstolos desapareceu, devido à velhice ou às perseguições. Em poucos anos, nomeadamente, Paulo e dois dos “pilares da Igreja”, Pedro e Tiago, foram martirizados¹¹. Para além disso, a eclosão da guerra judaica, em 66 d.C., obrigou a comunidade cristã de Jerusalém a fugir da cidade, perdendo o seu papel de referência para outras comunidades.

É fácil perceber como essa situação criou a necessidade de procurar outras pessoas para assumir o papel deixado vazio por aquelas mortes, ou seja, pessoas que liderassem a comunidade e fossem garantidoras da tradição dos apóstolos. Podemos assumir com alguma certeza que essa transição nem sempre aconteceu de forma pacífica, sem conflitos e polémicas. Provavelmente um reflexo dessas discussões são os textos de Mc 9,33-37 e Mc 9,35-45, que discutiremos mais adiante.

Um segundo ponto, ligado a este primeiro, diz respeito à necessidade de determinar quem é o melhor guardião da tradição. Historicamente, a partir das fontes bíblicas e extra-bíblicas, podemos ver duas tendências: um primeiro candidato são os Doze, aqueles que seguiram Jesus na sua pregação na Galileia, depois abandonaram-no, no momento da paixão, mas afinal testemunharam a sua ressurreição. De fato, este será o partido vencedor na Grande Igreja, de tal modo que ainda hoje a autoridade da Tradição Apostólica é incontestada. Entretanto, na época que nos ocupa, havia outro candidato bem mais adiantado: os “parentes do Senhor”, que são recordados no *Evangelho segundo Marcos* em tons pouco

11 Tiago, o “irmão do Senhor”, que era o chefe da comunidade de Jerusalém, a Igreja-Mãe, e que, como mostram os *Atos dos Apóstolos*, desempenhou também um papel proeminente em relação a Pedro, morreu em Jerusalém, por volta de 62-64 d.C., como está registado na *Historia Ecclesiastica* (EUSÉBIO DE CESARÉIA, liv. II,23). Pedro e Paulo morreram poucos anos depois, durante o reinado de Nero, que terminou em 68 d.C. (EUSÉBIO DE CESARÉIA, liv. II,25.5).

lisonjeiros¹², mas que, imediatamente após a morte de Jesus, assumiram o controle da situação em Jerusalém. O primeiro líder incontestado da comunidade originária foi Tiago, o “irmão do Senhor”. Após a sua morte, conta Eusébio, a comunidade de Jerusalém, composta pelos apóstolos e pelos discípulos, se reuniu com os familiares do Senhor e elegeu Simão, o “primo do Senhor”, como seu novo líder, acreditando mais uma vez que o sangue era um laço com a Tradição mais forte do que o seguimento (EUSÉBIO DE CESARÉIA, 2000, liv. III,11).

Um último elemento que pode ter gerado tensões na comunidade, especialmente na comunidade romana, foi a ascensão do imperador Vespasiano (69 d.C.). Oriundo de um meio social desfavorecido, sua chegada ao poder fez-se através da sua carreira militar. Dadas as suas origens, para legitimar a própria autoridade, recorreu amplamente à criação e manipulação de profecias e presságios que confirmariam o seu direito divino de governar como imperador (WINN, 2008, p. 153-157). Isso aconteceu tanto no âmbito romano quanto no judaico. Após sua vitória na guerra judaica, Vespasiano também utilizou as expectativas messiânicas do povo de Israel para seus propósitos legitimadores, apresentando-se como o cumprimento dessas promessas. Para isso, contou com o apoio de Flávio Josefo que, no *Bellum Iudaicum*, faz uma clara referência a uma profecia das Escrituras judaicas segundo a qual da Judeia sairia alguém que governaria o mundo (e Vespasiano foi eleito imperador na Judeia). Flávio Josefo explica que essa profecia foi mal interpretada durante muito tempo, até que Vespasiano se revelou o seu objetivo¹³ (WINN, 2008, p. 61).

A mensagem, destinada principalmente aos judeus da diáspora espalhados pelas cidades do Império, deve ter sido recebida com agitação nas comunidades cristãs, especialmente na de Roma, mais próxima ao centro do poder, que professavam a fé messiânica em Jesus de Nazaré. As pretensões messiânicas de Vespasiano estavam em concorrência direta com Jesus Cristo (WINN, 2008, p. 167-169). A hipótese de Winn, portanto, é que o *Evangelho segundo Marcos* seria uma resposta à propaganda dos flavianos, em que o βασιλεία τοῦ Θεοῦ foi mostrado pelo *Evangelho* como um reino diferente do Império Romano e que a ἐξουσία de Jesus aponta para uma autoridade diferente da do imperador.

2 O CONCEITO DE ἐξουσία EM AMBIENTE HELENÍSTICO, JUDAICO E CRISTÃO

Antes de observar o conceito de ἐξουσία especificamente no *Evangelho segundo Marcos*, é preciso olhar resumidamente o modo como era concebido no contexto do evangelista e,

12 Mc 3,21.31-35, depois de mostrar que a reação dos parentes de Jesus à sua pregação messiânica é considerá-lo um louco, estabelece no discipulado um vínculo mais autêntico do que o parentesco de sangue. Na minha opinião, essa tradição seguida por tal ensinamento tem precisamente o objetivo de elevar o papel dos discípulos contra as pretensões dos “parentes do Senhor”.

13 Escreve Flávio Josefo no *Bellum Iudaicum*: “Mas o que mais os incitou [os judeus] à guerra foi um oráculo ambíguo, igualmente encontrado nas suas escrituras sagradas, segundo as quais, nessa altura, um do seu país se tornaria o governante do mundo. Entenderam que se tratava de alguém da sua própria raça, e muitos dos seus sábios desviaram-se na sua interpretação. O oráculo significava na realidade a soberania de Vespasiano, que foi proclamado imperador em solo judeu” (FLAVIO JOSEFO, 1961, p. 407).

também, as outras palavras que compõem a área semântica do poder e da autoridade na língua grega.

2.1 O TERMO ἐξουσία

No grego clássico, a palavra ἐξουσία deriva do verbo ἔξεστιν¹⁴ e é atestada pela primeira vez em Eurípides para indicar a possibilidade de fazer uma ação sem impedimentos exteriores (FOERSTER, 1967, p. 631). A esse significado mais antigo, acrescentou-se o uso no sentido de “direito de fazer alguma coisa” ou “direito sobre alguma coisa”, isto é, como “potestade”, “permissão”, “liberdade”, “direito de agir” (BETZ; BLENDINGER, 2000, p. 1696; FOERSTER, 1967, p. 631–632). Em geral, a ἐξουσία “está conectada à ideia de um poder maior que garante esse direito de agir” (KÖNIG, 2023, p. 2). É interessante o sentido que o termo adquire em âmbito estoico, por exemplo, em Zenão de Cítio, o qual lhe atribui o valor de “energia moral” (FOERSTER, 1967, p. 634).

No meio judaico, Flávio Josefo e Filon de Alexandria utilizam muitas vezes o termo ἐξουσία nas próprias obras para indicar a autoridade do rei ou de Deus, mas também de um magistrado ou do povo. Filon, em particular, liga a ἐξουσία ao poder criador ou punidor de Deus (BETZ; BLENDINGER, 2000, p. 1697; FOERSTER, 1967, p. 636). Não há, ao invés, atestações deste termo nos escritos de Qumran (BETZ; BLENDINGER, 2000, p. 1697).

A palavra ἐξουσία encontra-se também na *Septuaginta* (LXX), em particular nos textos deuterocanônicos, com cerca de 70 ocorrências (KÖNIG, 2023, p. 2). Em alguns lugares, indica a permissão ou o direito concedido por Deus e pela Lei (Tb 2,13; 7,10). Nos textos mais tardios, especialmente nos quatro *Livros dos Macabeus*, em *Daniel* e em *Sirácida*, passou a indicar o poder de Deus e dos reis sobre as relações humanas (FOERSTER, 1967, p. 637–638). A respeito dos livros canônicos da Bíblia hebraica, a LXX traduz com ἐξουσία o termo “*memšāla* e os derivados da raiz *šlt*”, que indica “domínio” ou “poder” de Deus (BETZ; BLENDINGER, 2000, p. 1697; FOERSTER, 1967, p. 637–638)¹⁵.

No âmbito neotestamentário, a palavra ἐξουσία ocorre 102 vezes (KOHLENBERGER; GOODRICK; SWANSON, 1995)¹⁶ e possui vários significados. É impossível não pensar no fato de que a compreensão deste conceito tenha sido influenciada pelo modo como a autoridade e o poder eram gerenciados no Império romano (KÖNIG, 2023, p. 2). Ela reveste aqui

14 O próprio verbo ἔξεστιν é utilizado com o sentido de “ter a possibilidade de”, “ser lícito”, “ter direito de”, e semelhantes. No Novo Testamento, o verbo é utilizado sobretudo em relação à vontade divina (FOERSTER, 1967, p. 625–630).

15 O fato de a palavra ἐξουσία não aparecer nos escritos mais antigos justifica-se pelo uso, em seu lugar, de uma perífrase que era traduzida literalmente como “estar nas mãos de” (FOERSTER, 1967, p. 638).

16 O termo está presente 9 vezes no *Evangelho segundo Mateus* (Mt 7,29; 8,9; 9,6; 9,8; 10,1; 21,23; 21,24; 21,27; 28,18), 15 vezes em *Lucas* (Lc 4,6; 4,32; 4,36; 5,24; 7,8; 9,1; 10,19; 12,5; 12,11; 19,17; 20,2; 20,8; 20,20; 22,53; 23,7), 7 vezes nos *Atos dos Apóstolos* (At 1,7; 5,4; 8,19; 9,14; 26,10; 26,12; 26,18) e 6 vezes no *Evangelho segundo João* (Jo 1,12; 5,27; 10,18; 17,2; 19,10; 19,11). No *Evangelho segundo Marcos*, está presente 10 vezes, como veremos. As outras 55 atestações estão espalhadas nos outros textos do Novo Testamento, sobretudo no *Apocalipse* (KOHLENBERGER; GOODRICK; SWANSON, 1995, p. 329–330).

uma importância especial, pois, diferentemente de outras palavras relacionadas ao poder, as quais indicam um poder imanente ou objetivo – como veremos mais adiante –, ἐξουσία aponta a um poder que rege e governa as coisas, tornando-se a palavra mais apropriada para referir-se ao poder criador de Deus. Em segundo lugar, a ἐξουσία está relacionada ao direito e à lei, agindo em um contexto ordenado por um poder e, por isso, remete diretamente ao reino que Deus inaugura na terra com a vinda do seu Cristo. A ἐξουσία que Deus transmite ao Cristo no Batismo (cf. p. 20) também é transmitida aos discípulos e às comunidades cristãs, passando a significar a estreita vinculação entre Cristo e seus discípulos e a liberdade dos outros poderes da qual os cristãos gozam em virtude dessa pertença (FOERSTER, 1967, p. 643–644).

Este último significado é interessante para nosso estudo, por ser atestado também em um escrito paulino, portanto anterior ao *Evangelho segundo Marcos*. Paulo usa o verbo ἔξεστιν em 1Cor 6,12 para indicar que as carnes dos ídolos são lícitas aos cristãos, os quais não são mais submetidos às prescrições da Lei mosaica.

2.2 OUTROS TERMOS RELACIONADOS AO PODER

Marcos¹⁷ escolhe a palavra ἐξουσία, que está enquadrada nesta constelação de sentidos, assumidos ao longo da história, para indicar a autoridade de Jesus. Contudo, deve-se considerar que essa não era a única palavra à sua disposição e que na narração utilizou outras palavras ligadas ao âmbito do poder, mas para indicar outros elementos.

Outro termo largamente presente em *Marcos* e na Escritura é δύναμις¹⁸. A δύναμις indicava, no mundo grego, a potência como capacidade e disponibilidade e tornou-se, aos poucos, sinônimo de um princípio cósmico. Na LXX e nos escritos do Novo Testamento indica a potência de Deus em ação (GRUNDMANN, 1966). De alguma maneira, a δύναμις seria a expressão da ἐξουσία, ou a ἐξουσία seria a faculdade de utilizar a δύναμις. Por isso, no Novo Testamento a δύναμις é atribuída a Jesus do mesmo modo que a Deus, para destacar a filiação. No *Evangelho segundo Marcos*, de fato, é utilizada (especialmente no plural) para indicar os milagres que Jesus realiza e seu poder curador¹⁹.

Marcos utiliza também ἰσχύς²⁰. Esse termo indica “a força efetiva, que deriva da faculdade e da capacidade de uma pessoa” e é utilizado na LXX para indicar a força e o vigor de

17 Aqui em diante, utilizaremos o nome “Marcos” para nos referirmos genericamente ao redator do homônimo *Evangelho*, sem entrar na questão da sua identidade, já enfrentada no primeiro item, nem naquela de ele ser um redator individual ou coletivo. Leia-se simplesmente “Marcos” como “o(s) redator(es) do *Evangelho segundo Marcos*”.

18 A palavra δύναμις ocorre 119 vezes no Novo Testamento, das quais 10 vezes no *Evangelho segundo Marcos*, 7 no singular (Mc 5,30; 6,5; 9,1; 9,39; 12,24; 13,26; 14,62) e 3 no plural, com o significado de “milagres” (Mc 6,2; 6,14; 13,25) (KOHLENBERGER; GOODRICK; SWANSON, 1995, p. 231–233).

19 Veja, por exemplo, Mc 5,30 (uma δύναμις que sai de Jesus); Mc 6,2 (δύναμεις).

20 O termo ἰσχύς ocorre 10 vezes no Novo Testamento e 2 vezes no *Evangelho segundo Marcos*, na perícope que citamos (Mc 12,30.33) (KOHLENBERGER; GOODRICK; SWANSON, 1995, p. 480).

Deus (GRUNDMANN, 1968, p. 1212-1213). Como adjetivo, indica uma pessoa forte e robusta. Marcos utiliza este termo no diálogo entre Jesus e o escriba (Mc 12,28-34) para indicar que todas as faculdades humanas devem ser dirigidas para Deus. É interessante notar que Marcos adapta a citação de Dt 6,5, provavelmente para que coubesse no seu mapa linguístico. Na LXX, lê-se “καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου” (Dt 6,5; *itálico nosso*). Mas em Mc 12,31, a palavra δυνάμεως é substituída pelo termo ἰσχύς. Δύναμις é reservada só a Deus e a Jesus, nunca se refere a atos humanos²¹.

É importante notar que há também duas ausências gritantes a serem destacadas. A primeira é a palavra κράτος²², que está totalmente ausente no *Evangelho segundo Marcos*. Paulo tampouco utiliza este termo em suas cartas. Κράτος, em grego, indica a força e o vigor, assim como a potência que é adquirida, a capacidade de dispor as coisas. Em Fílon, é utilizado com o significado de “poder sobre alguma coisa” ou para indicar uma vitória. Às vezes, utiliza-o para indicar o poder de Deus, de modo semelhante a δύναμις. No Novo Testamento, nunca se refere a um ser humano (MICHAELIS, p. 975–986). A decisão de não utilizar este termo, ligado à força bruta e ao poder político, mostra mais uma vez a busca de Marcos para um novo modo de exercer a autoridade.

Outra palavra ausente no segundo *Evangelho* é ἀρχή no significado de “poder”, “autoridade”, “magistrado”, enquanto ocorre no seu significado comum de “início” ou “princípio”²³. O termo ἀρχή remete a um poder fontal, que na perspectiva judaica poderia ser unicamente de Deus e, na perspectiva cristã, do Pai.

Essa breve galeria de termos e referência pode parecer um fútil exercício de erudição, mas é preciso considerarmos que Marcos vivia neste contexto linguístico e havia à sua disposição, na rica língua grega, muitos e diferentes termos para expressar o que ele queria dizer. A escolha da palavra ἐξουσία, em detrimento de todas as outras, indica um objetivo preciso que o autor queria alcançar e que analisaremos no próximo item.

3 O ITINERÁRIO DA ἐξουσία NA NARRATIVA MARCANA

Depois de termos analisado as palavras relacionadas ao âmbito do poder-autoridade utilizadas e não utilizadas por Marcos e tendo assim construído o mapa semiótico com que trabalhou, cabe-nos agora uma análise mais profunda do termo ἐξουσία e de como ele é utilizado no *Evangelho segundo Marcos*.

21 É importante especificar que nós nos referimos ao substantivo δύναμις, enquanto o verbo δύναμαι – que tem significado genérico de “poder”, “ser capaz de” – é usado no seu significado ordinário.

22 A palavra κράτος tem somente 12 ocorrências no Novo Testamento, das quais 2 nos textos lucanos e 4 nas cartas deuteropaulinas (KOHLENBERGER; GOODRICK; SWANSON, 1995, p. 543).

23 No *Evangelho segundo Marcos*, a palavra ἀρχή é utilizada 4 vezes: em Mc 1,1, no título do próprio *Evangelho*; em Mc 10,6 e Mc 13,19, na expressão ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως (no princípio da criação); em Mc 13,8, na expressão ἀρχὴ ὠδίνων, que significa o “princípio das dores”, o tempo de tribulação que antecede a vinda do Messias (KOHLENBERGER; GOODRICK; SWANSON, 1995, p. 119).

Para fazer isso, utilizaremos o método da análise narrativa e de leitura sincrônica, ou seja, consideraremos o texto do segundo *Evangelho* assim como se apresenta na versão final, como um texto completo, mostrando que há um desenvolvimento do uso deste termo ao longo da narração marcana.

A palavra ἐξουσία está presente nove vezes, como foi dito anteriormente, em seis diferentes perícopes. Além disso, há a ocorrência do verbo κατεξουσιάζω, em Mc 10,35-45, derivado da mesma raiz, que, em seguida, analisaremos mais especificamente, como chave hermenêutica para entender o exercício da ἐξουσία na vida cristã.

Procedamos na análise das perícopes que contêm a palavra ἐξουσία.

3.1 MC 1,21-28: “UM ENSINAMENTO NOVO COM ἐξουσία”

O primeiro momento em que Marcos apresenta a ἐξουσία de Jesus é em Mc 1,21-28, em ocasião do seu ensino e do primeiro exorcismo. A cena acontece na sinagoga de Cafarnaum, em dia de sábado. Marcos descreve este fato pondo o foco na reação dos ouvintes, mais que no conteúdo do seu ensino. O objetivo, aqui, não é explicar o que Jesus ensinava, mas suas consequências, que atestam que Jesus é o Messias (STADELMANN, 1973, p. 177). Os presentes na sinagoga ficam maravilhados (ἐξεπλήσσοντο), ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων (“pois estava ensinando-lhes como tendo autoridade”; Mc 1,22b). Marcos acrescenta logo em seguida: καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς (“e não como os escribas”, Mc 1,22b). Desde o princípio, então, a ἐξουσία de Jesus contrapõe-se a outros tipos de autoridade e poder e, por isso, é fonte de conflito (KÖNIG, 2023, p. 4)²⁴.

Depois da maravilha geral, Jesus é enfrentado por um homem possuído por um espírito impuro (Mc 1,23-24). O ingresso do novo personagem permite o desenvolvimento da narração e oferece novos elementos para entender a ἐξουσία de Jesus: sua palavra é capaz de mandar no espírito impuro, o qual sai do homem (Mc 1,25-26). O exorcismo transforma a maravilha em assombro e temor (ἐθαμβήθησαν) e leva aqueles que assistiram ao acontecimento a perguntarem: Τί ἐστὶν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ’ ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ (“O que é isto? Um ensino novo com ἐξουσία, e ordena aos espíritos impuros e lhe obedecem”; Mc 1,27b).

Este breve texto, já delineia alguns elementos essenciais a respeito da ἐξουσία de Jesus. Primeiro, é uma dimensão característica do seu ensino, que se contrapõe ao dos escribas. As palavras de Jesus expressam uma novidade que não é simplesmente cronológica, mas qualitativa: isso é evidenciado pelo fato de o evangelista usar, em Mc 1,27, a palavra καινός, indicando uma ordem qualitativa, ao invés de νέος, que marca uma ordem temporal (KÖNIG, 2023, p. 4). Segundo, a ἐξουσία não está limitada às palavras, mas se manifesta também nos atos de

24 Neste item, citaremos bastante o artigo de Judith König (2023), que defende a interessante tese que o conceito de ἐξουσία no *Evangelho segundo Marcos* está relacionado a situações de conflito, para mostrar o modo como Jesus lida com sua autoridade e oferecer uma chave hermenêutica para interpretar a paixão e a morte de Jesus na cruz.

Jesus. O exorcismo acontece porque a palavra de Jesus é impregnada de ἐξουσία. Esta ἐξουσία mostra o poder de Deus sobre as forças do mal, representadas pelo espírito impuro. Com isso, Marcos quer afirmar que a autoridade de Jesus não é simplesmente superior àquela dos escribas, mas que vem de Deus e está em um plano totalmente diferente. Terceiro, a ἐξουσία é um poder capaz de libertar e habilitar as pessoas. O homem possuído volta a ser dono de si, é libertado do mal que o afligia. E também as pessoas que escutam o ensino de Jesus e veem a sua ação tomam consciência de qual é a verdadeira autoridade – a de Jesus – e qual não – a dos escribas (CAMACHO ACOSTA, 2007, p. 187–188). O conhecimento da verdade é o princípio da libertação.

3.2 MC 2,1-12: “O FILHO DO HOMEM TEM ΕΞΟΥΣΙΑ PARA PERDOAR OS PECADOS”

A ἐξουσία de Jesus volta a ser protagonista no contexto da cura do paralítico. Neste caso, caracteriza-se como ἐξουσία ἀφέναι ἁμαρτίας (“para afastar pecados”; Mc 2,10).

A perícope está precedida por narrações de curas e pregações. O ambiente ainda é Cafarnaum, mas em casa, não na sinagoga. Ao invés dos poucos participantes do culto sabático, agora uma multidão está ouvindo Jesus, ao ponto de que nem todos conseguem aproximar-se da porta da casa (Mc 2,1-2). De repente, um paralítico, deitado em uma maca, é baixado pelo teto no lugar onde Jesus estava, porque os quatro que o carregavam não tinham possibilidade de aproximar-se (Mc 2,3-4).

Sabe-se como a narração segue: Jesus, movido pela fé dessas pessoas, pronuncia palavras de perdão para o paralítico, dando origem a uma disputa com os escribas aí presentes. O gênero da cura se interliga com o da controvérsia (KÖNIG, 2023, p. 4). Diante da incredulidade dos escribas, para demonstrar a efetividade de sua palavra, Jesus manda o paralítico andar e ele se levanta da sua maca, provocando confusão e admiração (ἐξίστημι, literalmente “estar fora/além [de si]”) entre os presentes.

A razão da controvérsia consiste no fato de os escribas interpretarem as palavras de Jesus como um ataque direto a Deus, pois na compreensão judaica só Deus tinha este poder (KÖNIG, 2023, p. 4). A fé judaica não reconhecia a possibilidade de perdoar os pecados nem ao próprio Messias na era messiânica: ele derrotará o mal eliminando os ímpios no juízo final e preservará o povo do pecado por meio de um governo justo, mas isso não corresponde a perdoar os pecados (GNILKA, 2007, p. 124).

Nesta passagem, Marcos insere uma referência intertextual a Dn 7,14 (LXX) utilizando o título de “Filho do Homem” (Mc 2,10). Isso acrescenta um elemento de primeira importância ao que já foi apresentado na perícope anterior. O leitor, que já sabe que Jesus é o Filho de Deus (Mc 1,1), agora pode identificá-lo também com o Filho do Homem, figura apocalíptica e messiânica da visão do profeta Daniel, que se apresenta diante do Ancião de muitos dias sentado no trono e d’ele recebe a ἐξουσία (Dn 7,14 LXX). Assim, por meio da referência intertextual, Marcos aponta indiretamente, mas de modo claro, a fonte da ἐξουσία de Jesus: o próprio Deus (KÖNIG, 2023, p. 5).

A origem divina da ἐξουσία é sugerida também por outros dois elementos. No ato de falar ao paralítico, Jesus utiliza o apelativo τέκνον²⁵ (Mc 2,5b), que remete à paternidade própria de Deus em relação ao seu povo. No ato de perdoar os pecados, o verbo ἀφίημι está no passivo (ἀφίενται) – *passivum divinum* –, que é um recurso bastante recorrente na Escritura veterotestamentária para referir-se à ação de Deus sem nomeá-lo (KÖNIG, 2023, p. 5; PESCH, 1982a, p. 261).

Jesus é apresentado, então, como aquele que recebeu a autoridade por Deus e age em nome d’Ele, como seu representante. Já destacamos anteriormente como a ἐξουσία, na língua grega, indicava um poder derivado e administrado em nome de outrem. O evangelista, agora, quer esclarecer para os leitores qual é a fonte da ἐξουσία de Jesus. O leitor atento será capaz de reconhecer as referências intertextuais, as quais revelam de modo claro que Deus deu sua ἐξουσία a Jesus: por isso, sua ação reflete a ação própria de Deus e tem a mesma jurisdição.

Como na perícope anterior, mais uma vez a ἐξουσία está ligada à ordem da palavra, mesmo que aqui não haja explicitamente um ensino. A palavra de Jesus revela-se impregnada de uma autoridade-poder que se manifesta como performatividade. O que Jesus fala acontece. Esta dimensão remete também ao poder criador de Deus, que se manifesta primariamente em palavras.

Outro elemento que volta novamente é o fato de a ἐξουσία de Jesus reabilitar a pessoa: o paralítico é perdoado e curado, volta à comunhão com os irmãos, sua vida muda radicalmente e adquire um novo rumo. Também nesta perícope, a ἐξουσία revela-se como uma força contra o mal, que realiza o bem das pessoas.

Enfim, um terceiro elemento em comum entre os dois textos é a reação daqueles que veem a ἐξουσία em agindo. Ela nunca os deixa indiferentes, pelo contrário, sempre gera emoções e sentimentos fortes, de ordem positiva (ἐξίστημι; Mc 2,12) ou negativas (Mc 2,7: os escribas acusam Jesus de blasfêmia).

3.3 MC 3,13-19 E MC 6,6B-13: “LHES DEU ἐξουσία SOBRE OS DEMÔNIOS”

As duas perícopes de Mc 3,13-19 e Mc 6,6b-13 estão relacionadas entre si e apresentam um aspecto novo da ἐξουσία de Jesus: ela é partilhada com os discípulos, ou melhor, com os Doze.

O primeiro texto narra a instituição dos Doze e faz parte de uma série de episódios assemelhados pelo fato de acontecerem no mesmo dia de sábado (Mc 2,23–4,41). O lugar em que estão localizados é presumivelmente Cafarnaum (Mc 2,1), mas não é especificado. Este longo dia começa com o arrancamento das espigas e a controvérsia com os fariseus (Mc 2,23-28); depois, Jesus entra em uma sinagoga, na qual cura um homem com a mão atrofiada (Mc 3,1-6); saindo, dirige-se à beira do mar, onde é seguido por uma multidão, e naquele lugar prega, cura enfermos e libera dos espíritos impuros (Mc 3,7-12); em seguida, Jesus sobe a

25 Esta apóstrofe encontra-se só aqui no *Evangelho segundo Marcos* (PESCH, 1982a, p. 260).

montanha e constitui os Doze (Mc 3,13-19); depois disso, há duas controvérsias de Jesus, uma com os seus parentes e outra com os escribas, interligadas pela estrutura “sanduíche” típica de Marcos (Mc 3,20-35); segue um longo ensino de Jesus em parábolas (Mc 4,1-34), intercaladas com as explicações para os discípulos, que constitui, de fato, o inteiro *corpus* de parábolas do *Evangelho*. O dia termina com a passagem à outra margem do mar e o episódio da tempestade acalmada (Mc 4,35-40). O contexto ressalta dois elementos que já encontramos na manifestação da ἐξουσία como tratos característicos: as curas e as controvérsias.

Diferentemente das outras vezes, aqui Jesus não está rodeado por uma multidão, mas em posição elevada, em cima de uma montanha, presumivelmente afastado da multidão que estava presente na cena anterior (Mc 3,7). Ele προσκαλεῖται οὓς ἠθέλεν αὐτός (“chamou a si os que queria ele”; Mc 3,13) e ἐποίησεν δώδεκα (“fez Doze”; Mc 3,14a), ἵνα ὥσιν μετ’ αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια (“para estarem com ele e para que [ele] os enviasse a pregar e tendo ἐξουσίαν para afastar os demônios”, Mc 3,14b-15). Marcos, depois, elenca os nomes dos Doze e traça as características de alguns.

O segundo episódio – Mc 6,6b-13 – também acontece em dia de sábado (Mc 6,2), mas nos arredores de Nazaré (Mc 6,1). Diante da incredulidade dos seus vizinhos, Jesus começa a pregar nos povoados próximos e quer que os discípulos partilhem sua missão. Por isso, προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα, καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο, καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων (“chamou a si os Doze, e começou a enviá-los dois a dois, e lhes deu ἐξουσίαν sobre os espíritos impuros”; Mc 6,7). O envio é acompanhado por recomendações sobre o estilo dos missionários e pela advertência contra possíveis resistências.

É evidente o paralelismo entre Mc 3,13-15 e Mc 6,7, que provavelmente são acréscimos redacionais do evangelista (GNILKA, 2007, p. 323). Marcos introduz a escolha de Jesus usando o mesmo verbo προσκαλέω (“chamar a si”, “convocar”). O objeto da escolha de Jesus são os δώδεκα (Doze). Nos dois casos, Jesus convoca os Doze para enviá-los (ἀποστέλλω) e os envia com a própria ἐξουσία. Em Mc 3,14, o envio configura-se como uma promessa: os Doze estarão um tempo com Jesus e ele os enviará em seguida, pois isso só se cumpre em Mc 6,7. A variação de δαιμόνια para τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων só mostra que Marcos reelaborou um modelo pré-existente (GNILKA, 2007, p. 323-324).

Estas duas perícopes acrescentam elementos consideráveis a respeito do tema da ἐξουσία. Em primeiro lugar, o uso dos verbos ἔχω (Mc 3,15) e δίδωμι (Mc 6,7) denotam a ἐξουσία de Jesus não só como um bem que pode ser possuído, mas também como algo que pode ser transmitido. Do mesmo modo como Deus deu sua ἐξουσία a Jesus, o próprio Jesus a dá aos Doze. E esta ação, para o evangelista, produz um efeito concreto nos Doze, dando-lhes uma autoridade-poder nova e criando uma ligação especial entre eles e Jesus: “Isto não somente dá ao grupo recém-estabelecido uma autoridade antes não visível, mas também marca a relação dos Doze com Jesus. Assim como Jesus é estritamente conectado com Deus,

que garante o poder de Jesus ensinar, curar, exorcizar, do mesmo modo, os Doze deveriam estar estritamente ligados a Jesus” (KÖNIG, 2023, p. 6).

Outro aspecto a ser destacado está relacionado ao uso do verbo προσκαλέομαι (Mc 3,13; 6,7), que indica, neste caso, uma instituição: Jesus constitui os Doze. E é aos Doze como grupo instituído que transmite sua ἐξουσία. Ela, então, tem uma dimensão colegiada, comunitária. Fora do próprio Jesus, Marcos não atribui a ἐξουσία a um indivíduo particular: os únicos três sujeitos que a possuem são Deus (implicitamente), Jesus, os Doze (como corporação) e o grupo dos servos, como destacar-se-á em seguida (Mc 13,34).

Um terceiro elemento diz respeito à pessoa de Jesus. Marcos destaca com força a liberdade de ação de Jesus e sua soberania na escolha dos chamados (PESCH, 1982a, p. 332), que espelha a liberdade de YHWH na eleição do povo de Israel. Esta liberdade não diminui a ligação especial que vincula Jesus a Deus (KÖNIG, 2023, p. 6). Isso mostra como a ἐξουσία seja uma relação que, por um lado, cria um vínculo fundamental (quem dá a ἐξουσία possibilita e garante a ação do beneficiário), mas, por outro, é um vínculo que não põe limitações e impedimentos, mas deixa espaço para a autonomia.

3.4 MC 11,27-33: “EM QUAL ἐξουσία FAZES ESTAS COISAS?”

Adiamos a análise da perícopes de Mc 10,35-45, que será objeto do próximo item, e passamos diretamente ao capítulo 11 do *Evangelho segundo Marcos*, no qual encontramos uma disputa entre Jesus, os sacerdotes, os escribas e os anciãos. O texto está colocado no terceiro dia que Jesus passa em Jerusalém antes de ser preso e morto. No primeiro dia, Jesus fez seu ingresso triunfal na Cidade santa (Mc 11,1-11), sendo aclamado como rei pela multidão. No dia anterior à cena analisada, entrou no Templo e expulsou os vendedores (Mc 11,15-19). A tensão com as autoridades religiosas é elevadíssima, pois temem o surgimento de uma revolta e a consequente resposta militar dos ocupantes romanos.

Na cena que estamos analisando, mal Jesus entrara no Templo, os chefes dos sacerdotes (ἀρχιερεῖς), os escribas e os anciãos – isto é, o conjunto das autoridades religiosas e civis judaicas – vão ao seu encontro para enfrentá-lo (Mc 11,27). Eles perguntam às claras: Ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; ἢ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῇς; (“em qual ἐξουσίᾳ fazes estas coisas? Ou quem te deu ἐξουσίαν para que faças estas coisas?”; Mc 11,28b). As autoridades querem determinar claramente a natureza (ποίᾳ) e a origem (τίς σοι ἔδωκεν) da ἐξουσία de Jesus, por isso, entabulam este diálogo, que tem a aparência de um inquérito oficial (PESCH, 1982b, p. 317–319)²⁶ e já prefigura o julgamento de Jesus, que irá acontecer em breve (Mc 14,53-65).

26 Segundo Pesch, o gênero literário do texto é o de um inquérito oficial contra Jesus, mesmo que possa aparecer um diálogo didático (PESCH, 1982b, p. 317). Gnllka vê na perícopes a estrutura típica de uma disputa rabínica, que pode dar indícios sobre a origem da fonte pré-marcana (GNILKA, 2007, p. 622–623).

Jesus responde contrapondo-se a seus inquisidores com uma outra pergunta a respeito do batismo de João²⁷. A discussão que segue revela a hipocrisia das autoridades judaicas, as quais escolhem não responder por medo do povo. König defende a ideia de que a referência a João Batista sugira implicitamente uma resposta: como o batismo de João provém “do céu” (ἐξ οὐρανοῦ; Mc 11,30), assim a ἐξουσία de Jesus (KÖNIG, 2023, p. 9).

Entretanto, o narrador deixa a questão em aberto para despertar e ativar o interesse do leitor, que neste ponto da caminhada já reconheceu, junto com Pedro, que Jesus é o Cristo (Mc 8,29) e assumiu o compromisso, junto com o cego de Jericó, de seguir Jesus rumo a Jerusalém (Mc 10,52). Tendo acompanhado a narração desde o princípio, o leitor atento deveria ter todos os elementos para formular sua própria resposta (KÖNIG, 2023, p. 9); ele escutou a voz do céu que confirmava Jesus como Filho amado (Mc 1,11), assistiu ao ensino de Jesus, dado com ἐξουσία (Mc 1,27) e presenciou também os milagres realizados por ele; mas o fato de não encontrar no texto uma admissão clara por parte de Jesus provoca a fé de quem está lendo, que é chamado a justificar, por meio de sua própria experiência e de seu conhecimento, a ἐξουσία de Jesus.

Um elemento novo em relação à compreensão da ἐξουσία – conforme König – está na especificação do seu âmbito: até este ponto, constatamos que estava relacionada ao ensino ou a ações específicas, a saber, perdoar pecados (Mc 2,10) e afastar os demônios e os espíritos impuros (Mc 3,15; 6,7). Agora, parece que todo o agir de Jesus é questionado e torna-se objeto da crítica das autoridades. Isto é, a perícopes parece sugerir que toda ação de Jesus é impregnada da ἐξουσία que provém de Deus. Esta ideia é reforçada pelo fato que a controvérsia surge *ex abrupto*, enquanto Jesus estava passeando (περιπατέω) pelo Templo (Mc 11,27) e os chefes dos sacerdotes, os escribas e os anciãos perguntam: “Com que ἐξουσία tu fazes *estas coisas* (ταῦτα)?” (Mc 11,28). A pergunta deles pode referir-se também às ações que cumprira anteriormente e não apenas ao que estava fazendo naquele momento, contudo, a generalidade de ταῦτα inclui potencialmente qualquer ato de Jesus (KÖNIG, 2023, p. 9).

3.5 MC 13,33-37: “DEU AOS SEUS SERVOS A ἐξουσία”

A última ocorrência da palavra ἐξουσία no *Evangelho segundo Marcos* está em Mc 13,34²⁸. Essa perícopes encerra o segundo grande discurso de Jesus presente no *Evangelho segundo Marcos*, que ocupa o inteiro capítulo 13. Esse discurso, caracterizado por uma linguagem fortemente apocalíptica, do ponto de vista narrativo, representa e constitui a dobradiça

27 A referência a João Batista mostra, segundo Gnika, que provavelmente essa perícopes nasceu no contexto do conflito entre as primeiras comunidades cristãs e os discípulos do Batista. Marcos mudou o caráter da narração para colocá-la nesta controvérsia entre autoridades judaicas e Jesus (GNILKA, 2007, p. 623).

28 A interessante questão da ausência da palavra ἐξουσία no relato da paixão, morte e ressurreição de Jesus (Mc 14,1–16,8) é tratada por König no seu artigo. A conclusão da autora é a seguinte: “Readers who follow Mark’s story closely, who track its lines of conflict and follow the motif of ἐξουσία, do not need the verbal reference to the term ἐξουσία in the passion story. They see the passion and death of Jesus as a direct consequence of his exercising ἐξουσία. It is a consequence that has been casting its shadows ahead since the very beginning of Mark’s narrative.” (KÖNIG, 2023, p. 18)

entre a primeira parte da estadia de Jesus em Jerusalém (Mc 11,1–12,44) e os fatos da paixão, morte e ressurreição (Mc 14,1–16,8). Nesse discurso, os leitores são advertidos a respeito das dificuldades que enfrentarão no tempo entre a morte e a ressurreição do Cristo até a sua segunda vinda, cujo dia e hora ninguém sabe (Mc 13,32). Os interlocutores diretos do discurso de Jesus são Pedro, Tiago, João e André (Mc 13,3), por isso, pode-se imaginar que os destinatários implícitos de Marcos, neste momento, fossem os líderes da comunidade, aqueles que haveriam de levar em frente a missão de Jesus e que mais se identificariam com a imagem do porteiro (Mc 13,34).

Em relação ao gênero literário, a perícopes consiste em uma admoestação à vigilância, acompanhada pela metáfora do homem que sai para uma viagem deixando aos servos o cuidado de seus bens²⁹.

No versículo 34 lemos: ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφείς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἐκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ (“como um homem emigrante deixou a casa dele e deu aos servos dele a ἐξουσία, a cada um o seu trabalho, e ao porteiro ordenou que vigiasse”). O homem da metáfora confia sua casa aos servos e lhes dá ἐξουσία para que cada um pudesse cumprir suas tarefas.

No final desta jornada, já podemos identificar alguns elementos típicos da ἐξουσία, que encontramos nas perícopes anteriores: em primeiro lugar, o fato de ela ser um poder/autoridade delegado de alguém superior. Como Jesus recebe a ἐξουσία de Deus e os discípulos a de Jesus (Mc 3,13-19; 6,6b-13), assim os servos recebem-na do homem que sai para uma viagem. A passagem da terceira pessoa, no versículo 34, para a segunda, nos versículos 36-37, revela os termos da metáfora: o dono da casa é Jesus e os servos, os discípulos. Podemos discutir se, na mente de Marcos, os servos devam ser identificados com um grupo mais restrito, como no caso dos Doze, ou se ele se refira a todo discípulo de Jesus (GNILKA, 2007, p. 728). Em todo caso, o que é importante notar é que a todos aqueles a quem é confiada a tarefa de cuidar da casa é também concedida a ἐξουσία para cumprir esta missão. A ἐξουσία, então, seria algo que é confiado em vista da função. O fato de que todos são chamados a vigiar (ὁ δὲ ὑμῖν λέγω πάντες λέγω· γρηγορεῖτε; Mc 13,37, *italico nosso*) deveria despertar a atenção do leitor, que se sente incluído neste “todos” como beneficiário da ἐξουσία e da missão de Jesus (KÖNIG, 2023, p. 13).

Um segundo elemento que já encontramos anteriormente é o fato de a ἐξουσία ser confiada para que os servos possam cuidar da casa. Jesus alerta os discípulos e os exorta a vigiar, pois o dono da casa poderá voltar quando os servos não o esperam e encontrá-los dormindo (Mc 13,35-36). A ameaça implícita, nem muito disfarçada, é que os servos que não cumprirão seu trabalho, são preguiçosos e pouco disfrutarão da ἐξουσία a eles concedida, no entanto, deverão enfrentar o dono, quando ele voltar. Neste sentido, a ἐξουσία seria concedida aos servos para cuidar do bem da casa. Como já vimos, o poder/autoridade de Jesus

29 Segundo Pesch, os versículos 33 e 37 são de origem redacional do evangelista, enquanto a similitude fazia parte da tradição popular e foi interpretada em chave escatológica pelas comunidades cristãs (PESCH, 1982b, p. 467–468).

é sempre ordenado ao bem: revela a verdade, cura as pessoas, perdoa os pecados, afasta os maus espíritos e os demônios, reabilita e restitui as pessoas à vida comunitária (Mc 1,21-28; 2,1-12; 6,6b-13).

Enfim, já escutamos que Jesus entrega aos Doze a ἐξουσία para afastar os demônios e os espíritos impuros. Aqui, contudo, encontramos uma novidade: Marcos não especifica os limites da ἐξουσία que o dono da casa dá aos servos. Simplesmente, afirma que cada um recebe a ἐξουσία e um trabalho, mas não sabemos a natureza desses trabalhos. Somente o porteiro recebe a função específica de vigiar, provavelmente para abrir a porta ao dono no momento do seu retorno (GNILKA, 2007, p. 727; KÖNIG, 2023, p. 10). Como destacamos em Mc 11,27-33 a respeito da ação de Jesus, aqui também há um ampliação da noção de ἐξουσία, não mais restrita a atos específicos, mas relativa a toda ação dos discípulos.

3.6 ENTRELACANDO OS FIOS

Para concluir esta rápida análise, recuperaremos alguns pontos que foram apresentados ao longo do itinerário que acabamos de completar e tentaremos ilustrar de modo mais claro qual é o desenvolvimento narrativo ao redor do conceito de ἐξουσία.

Sintetizando os elementos destacados nos textos analisados, podemos concluir que no *Evangelho segundo Marcos* a ἐξουσία se apresenta como:

- Portadora de novidade. O ensino de Jesus irrompe na sinagoga de Cafarnaum como algo novo (καινός), provocando reações tumultuosas nos ouvintes, que exclamam: “jamais vimos algo assim” (Mc 1,27-28; 2,12) (KÖNIG, 2023, p. 12).
- Liberdade de agir. Conforme o significado comum desta palavra grega, a saber, uma liberdade sem impedimentos (FOERSTER, 1967, p. 631), Jesus exerce a ἐξουσία recebida por Deus agindo como homem livre, por exemplo, escolhendo livremente os seus seguidores (Mc 3,13-19) e enfrentando as autoridades judaicas sem temor (KÖNIG, 2023, p. 11).
- Vínculo que conecta dispensador e beneficiário. Jesus age como representante qualificado de Deus, cumprindo as ações próprias d’Ele: expulsar demônios, perdoar pecados (Mc 2,1-12), chamar pessoas (Mc 3,14; 6,7). Os discípulos também agem como representantes de Jesus na missão do Reino e no cuidado da comunidade (Mc 6,12-13; 13,34-37). Dar a ἐξουσία cria um vínculo estreito: o beneficiário não só imita as ações de quem está representando, mas do momento em que recebe a sua ἐξουσία, estas ações ganham um valor particular, como se fossem feitas pelo próprio dispensador. No momento de receber a ἐξουσία, os discípulos são investidos das mesmas faculdades de Jesus.

- Força que realiza o bem. A ἐξουσία é sempre ordenada para a vitória do bem, que pode ser a verdade (Mc 1,27; Mc 11,29-33), a luta contra as forças do mal (Mc 1,27; 2,10; 3,15; 6,7) ou o cuidado da casa (Mc 13,34).
- Palavra correlacionada com ação. “A ἐξουσία de Jesus liga palavra e ação” (KÖNIG, 2023, p. 12). Como lemos nas perícopes anteriores, a ação de Jesus é acompanhada pela palavra do ensino (Mc 1,21-28) e a palavra de Jesus tem efeito real e poderoso: “Ordena aos espíritos imundos e lhe obedecem (Mc 1,27b); “O que é mais fácil, dizer (εἰπεῖν) ao paralítico: ‘Estão perdoados os teus pecados’ ou dizer (εἰπεῖν): ‘Levanta e toma a tua maca e sai andando?’” (Mc 2,9).

Além destes elementos através dos quais Marcos apresentou sua concepção de ἐξουσία, é importante destacar que há uma progressão narrativa na própria apresentação. Coloquemo-nos no lugar do leitor e tentemos acompanhar o desenvolvimento da narrativa marcana.

O *Evangelho segundo Marcos*, depois da introdução que apresenta o Batista (Mc 1,2-8), introduz a figura de Jesus, que recebe o Espírito no batismo e, assim, é confirmado como Filho amado e enviado de Deus e lhe é dada implicitamente a ἐξουσία (Mc 1,9-11), narra o começo da pregação de Jesus enquanto João está na prisão (Mc 1,14-15). Este começo é acompanhado, logo em seguida, pelo chamado dos primeiros discípulos (Mc 1,16-20). O leitor sente-se envolvido, desde o princípio, para participar em primeiro lugar da história que está começando. Encontra Jesus como o Filho amado de Deus, acompanha-o no começo da pregação e é convidado a segui-lo junto com os quatro primeiros discípulos.

O narrador, em seguida, conduz o leitor ao primeiro encontro com a ἐξουσία de Jesus (Mc 1,21-28). Ele assiste a um ensino novo e a uma ação poderosa contra os espíritos imundos: elementos que suscitam admiração e espanto nos frequentadores da sinagoga de Cafarnaum, mas também no leitor. Logo em seguida, o narrador apresenta outra manifestação da ἐξουσία na cura do paralítico (Mc 2,1-12). Desta vez, é uma multidão que se admira e louva a Deus, perante esta grande novidade.

Tendo conquistado o interesse do leitor, que experimentara em si com grande emoção os efeitos da ἐξουσία, agora o narrador pode dar mais um passo: participar como agente ativo da ἐξουσία de Jesus. Em Mc 3,13-15, Jesus “chama os que queria”, dá-lhes uma identidade específica no âmbito maior da comunidade dos discípulos (“os Doze”), chama-os a um seguimento mais próximo e comprometido e confere-lhes sua própria ἐξουσία. O leitor também acompanha estes Doze. Com eles, escuta as parábolas de Jesus e a explicação reservada aos poucos (Mc 4) e acompanha-o de perto, onde a multidão não tem acesso (ex. Mc 4,36; 5,37). Depois disso, os Doze são enviados a pregar e a exorcizar os demônios com ἐξουσία (Mc 6,7). O leitor segue-os nesta missão e participa ativamente com eles da missão e dos sucessos deles (Mc 6,13).

Neste desenvolvimento, Jesus demonstra muito cuidado e pedagogia com os Doze: eles são enviados depois de ter assistido à ἐξουσία em ação e depois de um período de “treino”.

E neste momento, a ἐξουσία ainda está limitada ao âmbito do exorcismo e da pregação. Podemos dizer que esta primeira missão é uma espécie de tirocínio dos Doze.

A esta missão segue uma seção do *Evangelho segundo Marcos* (8,22–10,52) em que os Doze – e o leitor – aprofundam ainda mais o que significa seguir a Jesus. Esta seção é significativamente identificada pela inclusão de duas curas de cegos (Mc 8,22-25; 10,46-52) e é ritmada pelos três anúncios da morte e da ressurreição de Jesus (Mc 8,31-32a; 9,31-32; 10,32-33). Neste momento, Jesus explica o significado autêntico da ἐξουσία, como mostraremos no próximo item.

Depois disso, os discípulos – e o leitor – acompanham Jesus em Jerusalém. Lá, sua ἐξουσία é questionada pelas autoridades religiosas. Neste ponto da caminhada, o narrador deixa a pergunta dos chefes dos sacerdotes sem resposta para que o leitor possa buscar a sua própria: depois de ter visto e experimentado o que é a ἐξουσία de Jesus e depois de ter participado dela e da missão de Jesus, podemos acreditar que a ἐξουσία de Jesus vem de Deus e que ele age como representante do próprio Deus?

Formular uma resposta pessoal é pedagogicamente fundamental para a passagem seguinte: Jesus se despede dos discípulos – e do leitor – e os adverte das dificuldades que encontrarão na sua ausência. Mas neste tempo, a eles – também ao leitor – é confiada a tarefa de cuidar da casa com a ἐξουσία do dono da casa. No final deste longo “treino”, os discípulos estão prontos para poder agir livremente e autonomamente na missão, sem a presença de Jesus.

A fé e as certezas dos discípulos – e as do leitor – podem agora passar pelo crivo da paixão, da morte e da ressurreição de Jesus. Estes eventos, na intenção do evangelista, mostram o autêntico significado do messianismo de Jesus e as extremas e plenas consequências de sua ἐξουσία, como atesta a exclamação do centurião que estava em frente à cruz: “De verdade, este homem era filho de Deus” (Mc 15,39) (GNILKA, 2007, p. 894).

O leitor que completa este itinerário torna-se autêntico discípulo e apóstolo, capaz de participar da missão que o dono da casa entrega a seus servos. Ele dispõe da ἐξουσία que Jesus lhe deu e pode agir com plena liberdade para cumprir sua tarefa³⁰. Contudo, teve que passar por uma conversão: mudar a imagem mundana de ἐξουσία para entrar na lógica de Jesus Cristo. Esta lógica é expressa na perícope que analisaremos no próximo item e manifesta-se de modo pleno na atitude de Jesus durante a paixão e a morte.

4 EXEGESE DE MC 10,35-45: “NÃO ASSIM ENTRE VÓS”

Na estrutura narrativa que acabamos de explicar, consideramos Mc 10,35-45 como o *turning point* da narração em relação à ἐξουσία. Para defender esta tese, cabe-nos neste momento uma análise mais aprofundada da perícope.

30 Como Camacho Acosta ressalta: “Todos los seguidores de Jesús participan de su mismo Espíritu y cada uno ha de actuar en consonancia con él. El don de la “autoridad” significa, por tanto, una transferencia de responsabilidad: la acción que Jesus ha llevado a cabo en la tierra ha de ser continuada por los suyos” (CAMACHO ACOSTA, 2007, p. 196).

4.1 TEXTO E TRADUÇÃO

Oferecemos esta tradução instrumental:

³⁵ Καὶ προσπορεύονται αὐτῷ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου λέγοντες αὐτῷ· Διδάσκαλε, θέλομεν ἵνα ὁ ἐὰν αἰτήσωμέν σε ποιήσης ἡμῖν.	³⁵ E se aproximam a ele Tiago e João, os filhos de Zebedeu, dizendo-lhe: “Mestre, queremos que faça para nós o que pedimos.”
³⁶ ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· Τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν;	³⁶ Ele disse-lhes: “O que quereis que faça para vós?”
³⁷ οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· Δὸς ἡμῖν ἵνα εἷς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ ἀριστερῶν καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου.	³⁷ Eles lhe disseram: “Faz para nós que sentemos um à tua direita e um à esquerda na tua glória.”
³⁸ ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· Οὐκ οἶδατε τί αἰτεῖσθε· δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω, ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι;	³⁸ Jesus disse-lhes: “Não sabeis o que pedis: podeis beber o cálice que eu bebo ou ser batizados no batismo em que eu serei batizado?”
³⁹ οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· Δυνάμεθα. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· Τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω πῖεσθε καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε,	³⁹ Disseram-lhe: “Podemos.” Jesus disse-lhes: “O cálice que eu bebo bebereis e no batismo em que eu sou batizado sereis batizados,
⁴⁰ τὸ δὲ καθίσει ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ’ οἷς ἡτοίμασται.	⁴⁰ ora, sentar à minha direita ou à esquerda não é uma coisa que eu concedo, mas [é] para aqueles para os quais foi preparado.”
⁴¹ Καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα ἤρξαντο ἀγανακτεῖν περὶ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου.	⁴¹ E, tendo escutado, os dez começaram a irritar-se com Tiago e João.
⁴² καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· Οἶδατε ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.	⁴² E tendo-os chamado a si, Jesus diz a eles: “Sabeis que os que acham chefiar as nações dominam sobre elas e os grandes delas impõem a própria autoridade.”
⁴³ οὐχ οὕτως δὲ ἐστὶν ἐν ὑμῖν· ἀλλ’ ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν, ἔσται ὑμῶν διάκονος,	⁴³ Não é assim entre vós, mas aquele que quiser tornar-se grandes entre vós, seja o vosso servo
⁴⁴ καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔσται πάντων δοῦλος·	⁴⁴ e aquele que quiser ser o primeiro entre vós seja o escravo de todos.
⁴⁵ καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.	⁴⁵ De fato, o filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida como resgate para muitos.”

A crítica textual apresenta algumas pequenas variantes relativas à ordem das palavras ou a preposições que são irrelevantes para nossa pesquisa.

4.2 DELIMITAÇÃO

A perícopes está dividida em duas cenas, que constituem um conjunto (GNILKA, 2007, p. 567): o diálogo entre Jesus e os filhos de Zebedeu (Mc 10,35-40) e o ensino para os Doze (Mc 10,41-45). O tema que dá unidade ao texto é a busca pelo poder e pela autoridade, que assume um caráter diferente para aqueles que querem seguir a Jesus. A pergunta dos dois

irmãos e a conseguinte diatribe oferece a ocasião para o ensino de Jesus: por isso, as duas partes constituem uma unidade bem perceptível.

4.3 O GÊNERO DA PERÍCOPE

A análise do gênero literário mostra a natureza compósita desta perícopa, que provavelmente aglutinou várias camadas textuais em épocas diferentes. No começo, o texto apresenta-se como um diálogo de súplica, no qual os dois filhos de Zebedeu impetram a Jesus seu pedido (Mc 10,35-37). A série de perguntas e respostas que se segue (Mc 10,38-40) assume mais o aspecto de um diálogo didático (PESCH, 1982b, p. 237). Segundo Pesch, esta segunda parte pressupõe que os dois irmãos já tivessem morrido e o diálogo constituiria uma profecia *ex eventu* (PESCH, 1982b, p. 245). Os versículos 41-42a aparecem como parte da estrutura redacional de Marcos, enquanto Pesch acredita que sejam parte da estrutura pré-marcana da composição (PESCH, 1982b, p. 247). A regra comunitária (Mc 10,42b-44) é posta aqui ao modo de um apoftegma, que dá o sentido da narração. O *logion* de Mc 10,45 seria um acréscimo com a dúplici função de ligar esta perícopa à anterior (Mc 10,32-34: o terceiro anúncio da paixão) e de dar o sentido teológico da regra (PESCH, 1982b, p. 249-254). A aproximação de narração e ensino é semelhante ao método rabínico, que fornece instruções e mandamentos (*halakhah*) acompanhados por anedotas e historinhas (*haggadah*) que explicam e justificam o sentido da lei.

4.4 O CONTEXTO DA PERÍCOPE

A perícopa encerra a quarta seção do *Evangelho segundo Marcos*, que começa em Mc 8,22 e termina em Mc 10,52 e é identificável por uma inclusão entre duas curas de cegos (Mc 8,22-26; 10,46-52)³¹. O que dá o ritmo a essa parte do *Evangelho* são os três anúncios da paixão, da morte e da ressurreição de Jesus (Mc 8,31; 9,30-32; 10,32-34). Percebe-se, na fala de Jesus, um *clímax* ascendente, que se expressa no aumento dos detalhes sobre as violências pelas quais passará o Filho do Homem. Entretanto, a crescente clareza de Jesus sobre sua paixão é inversamente proporcional à compreensão dos discípulos, os quais parecem cada vez mais distantes do mestre.

31 Põe-se dividir o Evangelho segundo Marcos em cinco seções, três das quais identificáveis por inclusões:

1. Mc 1,1-13: introdução;
2. Mc 1,14-6,29: a pregação de Jesus, que se abre com a prisão e termina a execução de João Batista;
3. Mc 6,30-8,21: a manifestação do Reino messiânico e a abertura aos gentios, aberta pela primeira multiplicação dos pães e fechada pelo ensino sobre os cestos sobrados;
4. Mc 8,22-10,52: o caminho rumo à cruz, aberta pela cura do cego de Betsaida e fechada pela cura do cego de Jericó;
5. Mc 11,1-16,8: paixão, morte e ressurreição de Jesus.

Mc 16,9-20 constitui um acréscimo tardio.

De alguma maneira, os Doze representam nesta seção uma espécie de modelo negativo. Eles dão mostras todas as fraquezas e erros que podem ser cometidos no seguimento de Jesus e que se desvelam no caminho em direção à cruz. É possível constatar um esquema repetitivo, conforme o qual os acontecimentos desta seção se tornam ocasião de instrução de Jesus para os Doze (THOMPSON, 2015, p. 228). Vejamos isso de forma esquemática:

Acontecimento	Ensino
Primeiro anúncio da paixão (8,31-32a)	
Pedro repreende Jesus (8,32b)	As exigências do seguimento (8,33-9,1)
Transfiguração (9,2-10)	Ensino sobre Elias (9,10-13)
Cura do menino epilético (9,14-27)	Ensino sobre os exorcismos (9,28-29)
Segundo anúncio da paixão (9,30-32)	
Pergunta de Jesus (9,33-34)	Ensino sobre quem é o maior (9,35)
Jesus acolhe uma criança (9,36)	Ensino sobre as crianças (9,37)
Outros agem em nome de Jesus (9,38)	Ensinos sobre o escândalo (9,39-50)
Controvérsia com os fariseus (10,1-9)	Ensino sobre o divórcio (10,11-12)
Os discípulos afastam as crianças (10,13)	Ensino sobre as crianças (10,14-15)
Encontro com o homem rico (10,17-22)	Ensino sobre a riqueza (10,23-31)
Terceiro anúncio da paixão (10,32-34)	
Pedido dos filhos de Zebedeu (10,35-41)	Ensino sobre o serviço (Mc 10,42-45)

Percebe-se que há no evangelista uma intenção didática para com a sua comunidade. Gnilka pergunta se esses ensinamentos, em particular aqueles sobre o divórcio, a riqueza e o serviço, já constituíam uma unidade literária. Não é possível determinar isso de modo certo, mas é indubitável que Marcos se serviu da tradição que recebeu e a adaptou para seus fins (GNILKA, 2007, p. 576) ou se juntou de modo autônomo uma série de *lógia* de Jesus transmitidos oralmente. Do mesmo modo, não é possível determinar se a ordem destes ensinamentos tem uma finalidade ou não. Contudo, é natural imaginar que eles representassem uma série de orientações para responder a problemas concretos das comunidades marcanas.

O fato de Marcos colocar duas curas de cegos no começo e no final desta seção rica de instruções e ensinamentos reforça a ideia de uma finalidade formativa da seção: os discípulos que não conseguem enxergar e são cegos precisam de um tempo reservado com Jesus, como o cego de Betsaida, que é conduzido por Jesus a um lugar afastado, e paciência, porque são necessárias várias tentativas antes de recuperar a vista (Mc 8,22-26). Afinal, os discípulos enxergam e podem acompanhar Jesus no seu caminho rumo a Jerusalém, como o cego Bartimeu (Mc 10,52) (TORQUATO, 2014, p. 108-109).

4.5 ANÁLISE DO TEXTO

Procedemos, agora, a uma análise mais detalhada das partes do texto, utilizando a tradução instrumental proposta acima:

³⁵E se aproximam a ele Tiago e João, os filhos de Zebedeu, dizendo-lhe: “Mestre, queremos que faça para nós o que pedimos.” ³⁶Ele disse-lhes: “O que quereis que faça para vós?” ³⁷Eles lhe disseram: “Faz para nós que sentemos um à tua direita e um à esquerda na tua glória.”

A respeito deste evento, os comentaristas concordam que se trata de um episódio histórico que permaneceu na memória das primeiras comunidades e que se tornou exemplo paradigmático da ambição e dos conflitos de autoridade (FABRIS, 2005, p. 221; GNILKA, 2007, p. 568; PESCH, 1982b, p. 244). O evangelista apresentara os dois irmãos como “filhos do trovão” (Mc 3,17), o que sugere um caráter fogoso e impulsivo, que bem explica a ousadia desse pedido, pelo qual tentam passar por cima de todos os outros. Não é possível determinar se a historicidade do fato se refere a um episódio que aconteceu durante a vida de Jesus ou se os dois irmãos, que tiveram um papel de destaque na comunidade de Jerusalém (At 12,1-2; Gal 2,9³²), tentaram assumir a liderança, pondo de lado os outros apóstolos (cf. p. 4).

É interessante que, logo após Jesus ter anunciado os sofrimentos da sua morte, os dois discípulos não mostrem a mínima empatia por ele e pareçam estar interessados somente na glorificação resultante da ressurreição, esquecendo-se da paixão que lhe precederá. A glória à qual se referem pode indicar uma glorificação mundana, ligada a uma visão de messianismo régio, que resgataria Israel da dominação romana, ou ainda, segundo Pesch, é uma referência ao trono da glória do Filho do Homem, que no final dos tempos julgará o mundo. Neste sentido, o pedido deve ser lido em chave apocalíptica: os dois querem sentar-se como juízes privilegiados, quando o Filho do Homem receber a glória (PESCH, 1982b, p. 238–239; THOMPSON, 2015, p. 57). Ambas as visões revelam uma compreensão errada da ἐξουσία.

³⁸Jesus disse-lhes: “Não sabeis o que pedis: podeis beber o cálice que eu bebo ou ser batizados no batismo em que eu serei batizado?”

³⁹Disseram-lhe: “Podemos.” Jesus disse-lhes: “O cálice que eu bebo bebereis e no batismo em que eu sou batizado sereis batizados, ⁴⁰ora, sentar à minha direita ou à esquerda não é uma coisa que eu concedo, mas [é] para aqueles para os quais foi preparado.”

Os versículos 38-39 constituem para muitos comentaristas um *vaticinium ex eventu* acrescentado ao texto original depois do martírio de Tiago, narrado em At 12,1-2 (GNILKA, 2007, p. 568; PESCH, 1982b, p. 245). A aceitação do cálice e do batismo, que aludem a uma morte violenta (GNILKA, 2007, p. 572; PESCH, 1982b, p. 242), assumiria sentido para os leitores só se isso se fundamentasse em um acontecimento histórico.

Além dessa questão, é importante destacar que Jesus opõe à pretensão dos discípulos a realidade de que não há glória sem participação na cruz. Tiago e João perderam o rumo buscando para si os lugares de honra: importa seguir Jesus no seu caminho, que leva à cruz.

32 Não se confunda aqui Tiago, o irmão do Senhor, com Tiago, filho de Zebedeu.

O discípulo não deve pensar nas consequências: os lugares já foram preparados conforme a ordem que Deus quis. Seguindo Jesus e participando da sua vida, a posição do próprio lugar em relação ao trono perde sentido. Realçamos o uso do verbo ἡτοίμασται na diátese passiva (*passivum divinum*) para marcar com mais força a ação divina na determinação dos lugares (PESCH, 1982b, p. 245).

⁴¹E, tendo escutado, os dez começaram a irritar-se com Tiago e João.

⁴²E tendo-os chamado a si, Jesus diz a eles: “Sabeis que os que pensam chefiar as nações dominam sobre elas e os grandes delas impõem a própria autoridade.” ⁴³Não é assim entre vós, mas aquele que quiser tornar-se grandes entre vós, seja o vosso servo ⁴⁴e aquele que quiser ser o primeiro entre vós seja o escravo de todos.

O murmúrio entre os discípulos como reação ao pedido dos filhos de Zebedeu (v. 41) torna-se ocasião para um ensino aos Doze. Jesus chama os discípulos a si: o verbo προσκαλέω é o mesmo que Marcos utilizou quando Jesus convocou e escolheu os Doze e quando os enviou (Mc 3,13; 6,7). É um verbo que marca momentos importantes e constitutivos da vida dos Doze.

O ensino consiste em uma comparação por contraste. O ponto de comparação são os chefes e os grandes das nações, que dominam e impõem a própria autoridade. É interessante notar que Marcos trata com ironia esse tipo de poder (GNILKA, 2007, p. 573), descrevendo os chefes como “os que pensam chefiar” (δοκοῦντες ἄρχειν). O verbo δοκέω indica aparência, opinião ou convicção: portanto, poder-se-ia traduzir esta expressão também como “aqueles que aparecem chefiar” ou “aqueles que se consideram chefes”. De toda maneira, Marcos induz a pensar que aqueles que são considerados detentores do poder e da autoridade entre as nações, na verdade, possuam um poder aparente. A fonte da autoridade está em outro lugar. Os verbos κατακυριεύω (dominar) e κατεξουσιάζω (impor a autoridade) são ambos marcados pela preposição κατά, que indica um movimento do alto para o baixo ou de oposição. Deste modo oferecem uma imagem plástica e muito eficaz da mensagem que Jesus quer transmitir: os chefes do mundo impõem-se sobre aqueles que dominam como senhores (κυριοί) e são possuidores de autoridade (ἐξουσία). É um ato imposto que oprime e aniquila quem está na base.

A comparação é introduzida no v. 43 com a afirmação “não é assim entre vós” (οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν) e a conjunção adversativa ἀλλά. Jesus oferece outro modo de entender o poder e a autoridade, baseado no serviço à comunidade: “aquele que quiser tornar-se grande entre vós, seja o vosso servo e aquele que quiser ser o primeiro entre vós seja o escravo de todos” (Mc 10,43b-44). O uso do verbo γίγνομαι (tornar-se) aponta para um elemento crucial: a grandeza e a primazia na comunidade não são um direito adquirido, mas estão submetidas ao serviço. O uso do tempo aoristo destaca ainda mais essa consequencialidade. O paralelismo com que é construída a comparação cria um clímax ascendente (grande-primeiro; servo-escravo) que contribui também em destacar essa processualidade.

⁴⁵De fato, o filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida como resgate para muitos.”

Este versículo é considerado um acréscimo à perícopes original. Pesch supõe que seja uma ampliação cristológica de matriz judaico-cristã helenista (PESCH, 1982b, p. 252), que oferece uma hermenêutica da morte de Jesus em chave de serviço (PESCH, 1982b, p. 254). Gnilka argumenta que se trata de um antigo artigo de fé presente nas primeiras comunidades e guardado por Marcos nesta passagem do seu Evangelho por causa da relação com o tema do serviço (GNILKA, 2007, p. 569). De um ponto de vista retórico, essa conclusão do discurso com a referência à morte de Jesus cria uma inclusão com a perícopes anterior, na qual Jesus anunciou sua paixão, morte e ressurreição (Mc 10,32-34), e constrói uma ponte entre o mistério pascal e o serviço. O modo de o cristão carregar a cruz de Cristo na própria vida cotidiana dá-se também na forma do serviço aos outros membros da comunidade (PESCH, 1982b, p. 249). Gnilka realça: “Nos versículos 43 e 45 unem-se o serviço do Filho do homem e o serviço requerido a quem é primeiro na comunidade” (GNILKA, 2007, p. 569).

Essa ponte, do ponto de vista narrativo, permite fazer uma ligação entre a primeira parte do Evangelho, na qual assistimos à obra da ἐξουσία como serviço, e o relato da paixão, no qual a ἐξουσία se manifesta na entrega na cruz.

4.6 A CONVERSÃO NECESSÁRIA

Resgatando o contexto situacional no qual Marcos estava escrevendo (cf. p. 3), cabe-nos entender o sentido da sua mensagem a respeito da autoridade e do poder. Realçamos os possíveis conflitos de autoridade que as primeiras comunidades estavam enfrentando *ad intra*, a saber, o fim violento da primeira geração de discípulos e a busca de novas lideranças, e *ad extra*, ou seja, o surgimento da nova dinastia Flávia e sua propaganda imperialista. Marcos não nega nem esconde que os conflitos pelo poder e a primazia aconteçam também nas comunidades cristãs, mas aponta para um modo radicalmente diferente de gerenciar o poder. Aparece de forma muito clara a vontade de apresentar um estilo de liderança diferente e a figura da comparação realça ainda mais isso. Pesch destaca: “Os redatores querem apresentar uma atitude fundamental e de princípio da comunidade dos discípulos, que deve construir uma sociedade completamente diferente das outras” (PESCH, 1982b, p. 247). Como lembra Gnilka, “os destinatários de Marcos experimentaram o despotismo de Nero” (GNILKA, 2007, p. 573), por isso, “qualquer imitação dos sistemas vigentes de poder, da sinagoga ao Império romano, deve ser abolida da comunidade” (RODRIGUES; NASCIMENTO, 2017, p. 232).

Esse novo estilo de liderança expressa-se no serviço e fundamenta-se na vida do próprio Jesus. O caminho que os discípulos são convidados a fazer junto com o Mestre (cf. p. 18) marca os passos da conversão que é pedida a quem quiser ser grande ou o primeiro na comunidade. Essa conversão começa pelo conhecimento e pelo encantamento com a ἐξουσία de Jesus, passa pela partilha da sua ἐξουσία na missão e tem seu ápice na cruz, diante da qual

a ἐξουσία é reconhecida de modo perfeito e paradoxal (“De verdade, este homem era filho de Deus”, Mc 15,39b).

5 Ἐξουσία E SINODALIDADE: UM DESAFIO ATUAL PARA A IGREJA

A conversão à qual Jesus convidou os Doze na relação com o poder e a autoridade é a mesma a que a Igreja é chamada em todo o tempo e, em particular, nos nossos dias. A nossa época, caracterizada por uma cultura eminentemente democrática, é atravessada por duas tendências aparentemente opostas: por um lado, uma crise da autoridade que afeta as instituições históricas (Estado, Igreja, família, escola), as quais não gozam mais da plena confiança das pessoas, e, por outro lado, o surgimento de personalismos, que podem desembocar em abusos de poder e em autoritarismo. Por isso, é mister a Igreja refletir sobre os modelos autocráticos e autoritários nela presentes para ser agente ativa e profética do nosso tempo. A partir dos elementos destacados a respeito da ἐξουσία no *Evangelho segundo Marcos*, tentaremos mostrar algumas pistas de reflexão.

Ora, o *Evangelho segundo Marcos* aponta para duas diretrizes claras e paralelas. A primeira é uma ampliação cada vez maior da participação: Deus Pai confirma Jesus como seu Filho e Jesus partilha sua ἐξουσία, primeiramente com os Doze e depois, como sugere a perícope de Mc 13,33-37, com cada servo, para que cuide da casa. Isso é também afirmado na Constituição dogmática *Lumen Gentium*:

este mesmo Espírito Santo não só santifica e conduz o Povo de Deus por meio dos sacramentos e ministérios e o adorna com virtudes, mas “distribuindo a cada um os seus dons como lhe apraz” (1 Cor. 12,11), distribui também graças especiais entre os fiéis *de todas as classes*, as quais os tornam aptos e dispostos a tomar diversas obras e encargos, proveitosos para a renovação e cada vez mais ampla edificação da Igreja (LG, 12, *itálico nosso*).

Reconhece-se que o Espírito distribui carismas conforme sua vontade “a fiéis de todas as classes” para a edificação da Igreja. Isso é um convite a estender a participação da autoridade e dos processos de decisão a todos aqueles e aquelas que trabalham na Igreja e revestem um serviço nela, além dos círculos costumeiros e clericais. A partir do Concílio Vaticano II, as Assembleias ordinárias ou extraordinárias do Sínodo dos Bispos³³ tornaram-se o instrumento privilegiado para a discussão de temáticas atuais na Igreja. O Papa determina um tema importante para aquele momento. A Secretaria do Sínodo recolhe material para formar o *instrumentum laboris*, ou documento preparatório, a ser debatido ao longo das sessões sinodais. A assembleia reflete e discute o material recolhido e o fruto do seu trabalho converge em um documento final. Geralmente, a partir deste documento, o Papa publica uma

33 O Sínodo dos Bispos é uma instituição permanente da Igreja Católica, instituída em 1965 pelo papa Paulo VI com o Motu Proprio *Apostolicam Sollicitudo*, em resposta ao desejo dos Padres conciliares. Ele reúne os representantes do episcopado católico e outros membros.

exortação apostólica pós-sinodal, que tenta traduzir em diretrizes práticas o caminho apontado pelo Sínodo. Isso mostra um claro movimento circular: o vértice suscita uma temática a ser trabalhada, as bases oferecem sua visão sobre esse tema, que é recolhido e elaborado pelos padres sinodais e, enfim, volta-se novamente ao vértice. Especialmente no pontificado de Francisco, ressaltou-se a importância da escuta das bases e houve um constante ampliamiento delas. As últimas Assembleias ordinárias sobre os temas da família (2015), dos jovens (2018) e da Igreja sinodal (2023) têm sido precedidas por processos de escuta, por interrogações e por formulários dirigidos às pessoas interessadas (MADRIGAL, 2022, p. 252). De alguma maneira, isso significa reconhecer que quem trabalha possui uma experiência direta que a hierarquia não tem e que é preciosa para o processo. Um passo ulterior a favor desta dinâmica aconteceu na última Assembleia, na qual, pela primeira vez, foram admitidos membros votantes não pertencentes à ordem episcopal, como padres, leigos, leigas e jovens (CERNUZIO, 2023). Esses são os primeiros passos tímidos que apontam para um alargamento da participação segundo o espírito do *Evangelho segundo Marcos* e dos quais não podemos voltar atrás. O Evangelho vincula claramente a ἐξουσία ao serviço. Não é mais possível negar que muitos leigos e leigas, *de facto*, assumem papéis de serviço e cuidado sempre maiores nas comunidades. Relegar todo o poder diretivo a uma casta, excluindo quem atua mais diretamente na Igreja, é exatamente o que significa clericalismo.

A segunda diretriz apontada pelo *Evangelho* é que a ἐξουσία cria, por um lado, vinculação e, pelo outro, liberdade. Esta afirmação é aparentemente paradoxal, se não entrarmos na perspectiva da relação que está na base do conceito de ἐξουσία. Jesus tem uma vinculação estreitíssima com Deus Pai e, por isso, Deus Pai tem plena confiança no Filho. Esta confiança é o que permite a plena liberdade de ação do Filho, pois o Pai sabe que o Filho não fará nada que não seja conforme à sua vontade. A mesma coisa acontece entre Jesus Cristo e os discípulos. Aqueles que entram em relação de discipulado com Jesus, que aprendem a conhecê-lo, pois passam tempo com ele, são por ele enviados com a plena confiança de que farão o bem aos irmãos. O teólogo ortodoxo Iohannis Ziziulas, avançando uma concepção de ἐξουσία a partir da Trindade, ressalta:

Assim a Igreja torna-se hierárquica no sentido em que a santa Trindade é hierárquica: em virtude da peculiaridade da relação. O ministério, neste modo, cria graus de honra, respeito e verdadeira autoridade exatamente no modo como entendemos a respeito da teologia trinitária. Sendo um reflexo do amor de Deus no mundo, a igreja reverbera este tipo de autoridade por meio do próprio ministério. *A hierarquia e a autoridade nascem, então, da relação mais do que do poder* (ZIZIULAS *apud* MADRIGAL, 2022, p. 244, *itálico nosso*).

Este conceito relacional de autoridade é fundamental para distinguir a Igreja das outras instituições humanas: ela não está baseada primeiramente na relação entre seres humanos, mas naquela entre cada ser humano e Deus Pai por meio do Filho, o que torna os seres humanos irmãos. A ἐξουσία compreende-se neste contexto relacional: como mostra Mc 3,13-19, os

discípulos são chamados para estar com Jesus e para ser enviados com ἐξουσία. Para aqueles que são chamados a encargos maiores na Igreja, isso deveria ser um convite a confiar mais nas capacidades dos fiéis. A formação na Igreja deveria preocupar-se mais para que os leigos e as leigas (e também os religiosos e os padres) fortaleçam sua relação de intimidade com Jesus Cristo e com o Pai, do que ensinar o que é permitido e o que não é permitido, para deixar que, na autonomia, o Espírito possa expressar-se sempre mais por meio de todos os batizados. Isso é tão mais importante no contexto atual, no qual as pessoas são chamadas a ser mais e mais protagonistas na sociedade. Como Madrigal destaca brilhantemente: “Os membros da Igreja, cidadãos das duas cidades, não podem ser tratados como sujeitos menores, quando nas sociedades modernas estão acostumados às práticas democráticas” (MADRIGAL, 2022, p. 248).

Enfim, a parábola do dono da casa (Mc 13,33-37) sugere um modo interessante para entender a autoridade daqueles que estão nos primeiros lugares. Para esclarecer, o Evangelho não nega que haja, entre os membros da comunidade, “grandes” ou “primeiros”. Todo grupo humano precisa de alguém que represente e mantenha a coesão. O próprio Jesus reconhece isso implicitamente (Mc 10,43-44), mas compreende a grandeza e a primazia em chave de serviço. A parábola do dono da casa distingue entre os servos e o porteiro. Este último é o único com uma função explicitamente dada: γρηγορέιν, vigiar (ver a p. 16). Poder-se-ia traduzir isso como zelar, cuidar para que todos realizem seu serviço, lembrar, na ausência do dono da casa, que ele estará de volta. Neste sentido, a autoridade seria a função daqueles que se preocupam com que cada um possa desenvolver suas capacidades e sua vocação do modo melhor, encorajando, deixando espaço e criando possibilidades. O porteiro não é aquele que faz tudo, impõe direções, se substitui aos servos nas respectivas funções. No caminho sinodal, em particular, quem tem autoridade deveria zelar para que todos possam fazer ouvir a sua voz e participar dos processos conforme a sua função, reconhecendo que, pelo dom do Espírito, todos têm algo a dizer e algo digno de ser escutado.

CONCLUSÃO

Ao longo deste artigo, debruçamo-nos sobre a questão da ἐξουσία no *Evangelho segundo Marcos*, por vários pontos de vista, com o objetivo de mostrar como o autor do segundo Evangelho tentou responder a uma crise de autoridade e de poder que as suas comunidades estavam atravessando naquele momento histórico. Se tivermos que determinar qual foi o meio fundamental a que ele recorreu para superar a crise, sem dúvida, destacaríamos o exemplo de Jesus Cristo. Mostrar o modo como Jesus ensina os discípulos a usarem da ἐξουσία e elaborar a ligação entre a ἐξουσία e o serviço fundamentada na paixão e na morte de Jesus são elementos que convidam a uma profunda conversão dos leitores, chamados a se afastarem das dinâmicas do mundo para entrar na lógica do Reino.

O que queríamos destacar no final desta caminhada é que a crise de autoridade, que também nossa época atravessa, pode se tornar uma oportunidade para descobrir um modo novo de viver a autoridade e as relações de poder entre as pessoas. O mundo está chamando

para isso. Só olhando para o modelo de Jesus, como aprendemos com Marcos, a Igreja poderá continuar seu papel profético e apontar novos caminhos para todo ser humano.

REFERÊNCIAS:

AGUIRRE, R. La mirada de Jesus sobre el poder. *Teologia y Vida*, Santiago do Chile, v. 55, n. 1, p. 83–104, mar. 2014.

BAUCKHAM, R. For whom were Gospels written? *HTS Theologese Studies/Theological Studies*, Cape Town, v. 55, n. 4, p. 865–882, 1999.

BETZ, O.; BLENDINGER, C. Poder. In: COENEN, L., BROWN, C. (Eds.). *Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1691-1705

BURKETT, D. *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*. Cambridge: Cambridge University, 2002.

CAMACHO ACOSTA, F. La exousia ou autoridad de Jesus en el Evangelio de Marcos. *Isidorianum*, Sevilla, v. 32, n. 33, p. 185–196, 2007.

CERNUZIO, S. Sinodo, anche laici e laiche con diritto di voto. *VaticanNews*, Città del Vaticano, 26 de abril de 2023. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2023-04/sinodo-novita-modifiche-partecipazione-membri-laici-donne.html>>. Acesso em: 19 set. 2024.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000. (Patrística, 15)

FABRIS, R. *Marco*: Traduzione e commento. Assisi: Cittadella, 2005.

FLAVIO, J. *Obras completas de Flavio Josefo*: La Guerra de los Judíos. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1961. v. 4 (Valores en el tiempo)

FOERSTER, W. Exestin, exousia, exousiazō, katexousiazō. In: GERHARD, K.; GERHARD, F. (Eds.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1967. v. 3. p. 625-668.

GNILKA, J. *Marco*. 2. ed. Assisi: Cittadella, 2007.

GRUNDMANN, W. dynamis. In: GERHARD, K.; GERHARD, F. (Eds.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1966. v. 2. p. 1473-1556.

GRUNDMANN, W. ischys. In: GERHARD, K.; GERHARD, F. (Eds.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1968. v. 4. p. 1211-1226.

NESTLE; ALAND. *Novum Testamentum graece*. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.

KOHLBERGER, J.; GOODRICK, E.; SWANSON, J. *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1995.

KÖNIG, J. Exousia and Conflict in the Gospel of Mark. *Religions*, v. 14, n. 1318, 2023. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel14101318>. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/14/10/1318>. Acesso em: 04/05/2024.

KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.

MADRIGAL, S. Potere e autorità in una chiesa sinodale. Em: LUCIANI, R.; NOCETI, S.; SCHICKENDANTZ, C. (Eds.). *Sinodalità e riforma: Una sfida ecclesiale*. Brescia: Queriniana, 2022. (Biblioteca di teologia contemporanea)

MARXEN, W. *L'evangelista Marco: Studi sulla storia della redazione del Vangelo*. Casale Monferrato: Piemme, 1994.

MICHAELIS, W. Kratos. In: GERHARD, K.; GERHARD, F. (Eds.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1969. v. 5. p. 975-1005.

PESCH, R. *Il Vangelo di Marco: Testo greco e traduzione*. Introduzione e commento ai capp. 1,1-8,26. Brescia: Paideia, 1982a. v. 1

PESCH, R. *Il Vangelo di Marco: Testo greco e traduzione*. Commento ai capp. 8,27-16,20. Brescia: Paideia, 1982b. v. 2

RODRIGUES, F. C. F.; NASCIMENTO, Z. C. P. do. Ambição: o mal que ameaça a comunidade (Mc 10,35-45). *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 34, n. 135, p. 224-234, 2017.

STADELMANN, L. I. J. A autoridade como uma característica do ministério de Jesus: Estudo exegético de Mc 1,22.27. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. 173-184, dez. 1973.

THOMPSON, B. Servant, leader, or both? A fresh look at mark 10:35-45. *Journal of Applied Christian Leadership*, Barrien Springs, v. 9, n. 2, p. 54-65, set. 2015. Disponível online em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=72fcd0bd-1e12-3818-b0c1-458caaa94708>. Acesso em: 23/08/2024.

TORQUATO, R. P. “Que eu possa ver!” (Mc 10,51). Um estudo sobre o encontro Bartimeu-Jesus no Evangelho de Marcos. *Stadium: revista teológica*, Curitiba, v. 8, n. 14, p. 93-199, 2014.

WINN, A. *The Purpose of Mark's Gospel: An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 245)

Artigo submetido em 28/10/2024 e aprovado em 10/04/2025.

Andrea Marelli: Graduado em História e em Filosofia, atualmente graduando em Teologia na FAJE. Pesquisa desenvolvida no contexto do projeto “Tradições teológicas do Novo Testamento”, sob a orientação do Professor Dr. Jaldemir Vitório, com bolsa do CNPq. E-mail: marelli.a@gesuiti.it

Endereço: Rua José Oscar Barreira, 583 - Planalto - Belo Horizonte/MG CEP: 31720-420

Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-0490-9549>

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Jaldemir Vitório, Dra. Marília Murta de Almeida, Dr. Sinivaldo Silva Tavares



O conceito de onisubjetividade em Linda Zagzebski

Lucas Lima da Silva¹

RESUMO: A filósofa contemporânea Linda Zagzebski propõe, no âmbito da Filosofia da Religião, o conceito de onisubjetividade divina. A onisubjetividade consiste na capacidade de conhecer os estados conscientes que se passam na mente de cada pessoa. Assim, Deus pode assumir a perspectiva de primeira pessoa de cada indivíduo, tendo conhecimento de suas experiências subjetivas. Nesse sentido, a onisubjetividade é entendida como uma empatia total e perfeita. O objetivo do presente artigo é examinar o conceito de onisubjetividade em Linda Zagzebski, apresentando os argumentos da autora na defesa desse atributo divino.

PALAVRAS-CHAVE: Onisubjetividade. Filosofia da Religião. Estados qualitativos. Empatia. Deus.

ABSTRACT: Contemporary philosopher Linda Zagzebski proposes, within the field of Philosophy of Religion, the concept of divine omniscience. Omniscience consists of the capacity to know the conscious states occurring within each person's mind. Thus, God can assume the first-person perspective of every individual, having knowledge of their subjective experiences. In this sense, omniscience is understood as total and perfect empathy. The aim of this article is to examine Linda Zagzebski's concept of omniscience, setting forth the author's arguments in defense of this divine attribute.

KEYWORDS: Omniscience. Philosophy of Religion. Qualitative states. Empathy. God.

INTRODUÇÃO

Tradicionalmente, Deus² é entendido na Filosofia como dotado de certos atributos distintivos - por exemplo, a onisciência e a onipresença. No entanto, a filósofa contemporânea Linda Zagzebski defende a existência de outro atributo divino, além dos tradicionais: a onisubjetividade.

1 Graduando em Filosofia.

2 Deus, na abordagem de Linda Zagzebski, é entendido segundo a perspectiva cristã. Isso será percebido em vários momentos do artigo, desde a referência aos atributos da onisciência e da onipresença até a aplicação da onisubjetividade à doutrina cristã da Trindade. Esse enfoque realizado por Zagzebski não é um problema. No entanto, é importante explicitá-lo, uma vez que o atributo da onisubjetividade poderia ser entendido de forma diferente a depender de qual compreensão de Deus fosse adotada.

Para compreender o conceito de onisubjetividade, primeiramente é necessário definir o que é subjetividade. Zagzebski define-a como a “consciência como ela é experimentada pelo sujeito individual” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 435, tradução nossa). Especificando mais, a filósofa coloca que um dos significados de subjetividade é “a característica que nos permite dizer como é ter uma experiência consciente de certo tipo” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 436, tradução nossa). A subjetividade tem relação com os estados qualitativos, os chamados *qualia* - ou seja, estados mentais atrelados à perspectiva de primeira pessoa e que, pelo menos inicialmente, são acessíveis somente à pessoa que possui a experiência.

Nesse contexto, coloca-se um problema epistemológico: “como as experiências conscientes de uma pessoa podem ser compreendidas por outra?” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 435, tradução nossa). Ou seja, como seria possível para alguém saber como é ter experiências conscientes que ele não pode ter? (ZAGZEBSKI, 2016, p. 436). É em meio a essa problemática que Zagzebski propõe o conceito de onisubjetividade como “brevemente, a propriedade de compreender conscientemente, com perfeita exatidão e completude, a perspectiva de primeira-pessoa de todo ser consciente” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 232, tradução nossa). No entanto, a filósofa terá que defender a possibilidade desse atributo em face ao problema de como acessar a consciência de outro ser sem se confundir com ele ou ter que passar por suas experiências conscientes.

Assim, o objetivo de Zagzebski é argumentar de que modo Deus, como um ser onisciente, pode distinguir entre o conhecimento de primeira pessoa e de terceira pessoa sobre o mesmo fato, sendo assim capaz de conhecer o que é, para criaturas conscientes, ter suas distintivas sensações e emoções, humores e atitudes (ZAGZEBSKI, 2008, p. 232).

1 ONIPRESENÇA E ONISCIÊNCIA

Primeiramente, é importante destacar que Linda Zagzebski não coloca a onisubjetividade em desconexão com os atributos tradicionais de Deus, mas a vê como uma consequência deles.

Um atributo tradicional de Deus é a onipresença, que é a propriedade de estar em todo lugar (ZAGZEBSKI, 2016, p. 438). Ao considerar esse atributo, Zagzebski se depara com o seguinte quebra-cabeça: como um Deus imaterial e não-espacial pode estar presente em todos os pontos do espaço? (ZAGZEBSKI, 2016, p. 438). Para solucionar esse aparente problema, a filósofa se apoia no pensamento de Santo Anselmo, que afirma: “A natureza suprema existe em tudo o que existe, assim como existe em cada lugar. Ela não é contida, mas contém tudo, por permear tudo. Isso nós sabemos. Por que não dizer, então que ela está ‘em toda parte’ (significando tudo o que existe) em vez de ‘em todo lugar?’” (ANSELMO, apud ZAGZEBSKI, 2016, p. 438, tradução nossa).

Assim, Zagzebski conclui que a onipresença se aplica às partes não-espaciais da criação, assim como ao mundo espacial (ZAGZEBSKI, 2016, p. 438). A onisubjetividade, nesse sentido, é um corolário da onipresença, na medida em que “qualquer sentido em que Deus

pode estar em um local físico se aplicaria a partes não-físicas da criação” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 439, tradução nossa), podendo Deus estar presente nos estados mentais de cada ser consciente.

Já na interpretação padrão da onisciência, esse atributo é definido como “a propriedade de conhecer o valor de verdade de todas as proposições” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 245, tradução nossa). No entanto, Zagzebski identifica uma deficiência nessa interpretação padrão. Segundo ela, “um ser pode satisfazer essa definição sem conhecer tudo o que há para conhecer” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 245, tradução nossa). Para a filósofa, parece ser uma exigência para a onisciência divina ter conhecimento sobre todas as partes da criação e as diferenças entre elas, o que incluiria o conhecimento dos estados conscientes de todo ser consciente (ZAGZEBSKI, 2008, p. 234). Assim, “se Deus é cognitivamente perfeito, ele deve compreender como é ser suas criaturas e ter cada uma de suas experiências” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 437, tradução nossa). Zagzebski reconhece que, caso esse tipo de conhecimento seja impossível, isso não viola a onisciência. No entanto, seu objetivo é justamente argumentar que a onisubjetividade “não é impossível ou, pelo menos, sua possibilidade não deveria ser descartada” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 234, tradução nossa).

2 QUALIA E DIFERENÇAS DE PERSPECTIVA

A primeira questão que se coloca na busca por provar que a onisubjetividade é possível é relativa aos *qualia*, ou estados qualitativos da mente. Zagzebski irá defender que as diferenças entre estados qualitativos não são redutíveis a uma diferença em fatores físicos, mas dizem respeito a como é ter uma determinada experiência consciente, do ponto de vista de primeira pessoa (ZAGZEBSKI, 2008, p. 233). Um exemplo utilizado pela filósofa para ilustrar a irreducibilidade dos *qualia* é o seguinte: existe uma diferença entre enxergar em preto e branco e enxergar em cores, e essa diferença não é redutível aos fatores físicos que envolvem o indivíduo que enxerga e o mundo ao seu redor. Em vez disso, a diferença é entre *como é* ver em cores e *como é* ver em preto e branco (ZAGZEBSKI, 2008, p. 233). Nesse sentido, para que Deus possa diferenciar estados qualitativos, ele precisa adotar os estados conscientes da pessoa, pelo menos na imaginação (ZAGZEBSKI, 2008, p. 233). Aqui, o principal obstáculo que se coloca é que “o espaço consciente particular que cada um de nós habita pode não ser compartilhável, e pode ser necessariamente tal que é não compartilhável. Talvez todo estado consciente humano sob condições normais seja acompanhado por uma consciência de si” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 233, tradução nossa).

Assim, é necessário que Deus adote os estados conscientes de uma pessoa para poder dizer qual a diferença entre seus estados qualitativos. No entanto, é necessário entender como isso seria possível sem violar a individualidade da pessoa que possui aquele espaço consciente (ou seja, sem se confundir com a pessoa). Nesse contexto, é interessante mostrar a reflexão que Zagzebski faz acerca da relação entre onisubjetividade e a prática da oração. Conforme apontado pela filósofa, a oração, “na Teologia católica, é tradicionalmente definida como a elevação da mente e do coração de alguém a Deus” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 439, tradução

nossa). Nesse sentido, as orações mentais também são ouvidas por Deus, podendo ele estar ciente até mesmo de práticas de oração que não envolvem palavras (ZAGZEBSKI, 2016, p. 439). Para que isso seja possível, no entanto, Deus precisa estar “na mente” da pessoa que ora (ZAGZEBSKI, 2016, p. 439-440). A questão, portanto, é: “qual é exatamente a conexão que há entre o seu estado psíquico quando você está orando com ou sem palavras e o estado psíquico de Deus?” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 440, tradução nossa). Uma possibilidade colocada por Zagzebski é que, no momento da oração, “nosso espaço consciente é ocupado por duas pessoas, ou dois eus conscientes [Deus e a pessoa que ora]” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 440, tradução nossa). No entanto, isso tornaria a onisubjetividade impossível, pois, conforme pontuado anteriormente, o espaço consciente de um eu deve ser possuído apenas por ele. Nessa perspectiva, “um eu é definido como o ser que possui um certo espaço consciente. Um estado psíquico é individuado pelo seu portador. Apenas um ser pode estar pensando o pensamento que você está tendo agora, e esse ser é você” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 440, tradução nossa). O modelo de onisubjetividade a ser buscado, portanto, deve ser um “que não requira que Deus literalmente sinta seus sentimentos ou tome suas decisões, mas que também explique como Deus entende suas orações assim como você” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 440, tradução nossa). Mais à frente no artigo, veremos a solução que Linda Zagzebski propõe para esse problema.

Antes de conhecermos essa solução, no entanto, vejamos outra exigência implicada na onisubjetividade: Deus deve ter conhecimento sobre o mesmo fato em diferentes perspectivas, sejam elas de primeira ou de terceira pessoas. Sobre isso, Zagzebski afirma que

Se quaisquer dois qualia diferem, Deus deve ser capaz de dizer a diferença entre eles. Se a perspectiva de primeira pessoa em algum estado de coisas difere da perspectiva de terceira pessoa no mesmo estado de coisas, ele deve ser capaz de distingui-las. A única maneira de distinguir qualia é tê-los, e a única maneira de distinguir perspectivas de primeira e terceira pessoas é adotar essas perspectivas (ZAGZEBSKI, 2008, p. 236, tradução nossa).

Nesse contexto, Zagzebski dá um exemplo hipotético sobre si mesma para ilustrar a diferença entre as perspectivas de primeira e terceira pessoas sobre o mesmo fato: ela afirma que, caso faça uma bagunça, possui o conhecimento da seguinte proposição: “eu fiz uma bagunça”; no entanto, esse conhecimento possuído por ela não é idêntico ao conhecimento que outra pessoa tem da proposição “Linda Zagzebski fez uma bagunça”. Essa diferença consiste no fato de que o conhecimento da primeira proposição expressa uma perspectiva de primeira pessoa, ao passo que o conhecimento da segunda proposição expressa uma perspectiva de terceira pessoa (ZAGZEBSKI, 2008, p. 235). Assim, embora ambas as proposições se refiram ao mesmo fato, a diferença consiste nas perspectivas adotadas.

Desse modo, Zagzebski constata que um Deus onisubjetivo deve ter a capacidade de (1) conhecer e diferenciar estados qualitativos pertencentes ao mesmo indivíduo e (2) conhecer e diferenciar perspectivas de primeira e terceira pessoas sobre o mesmo objeto intencional.

Ambas as exigências só podem ser cumpridas caso Deus seja capaz de adotar os estados conscientes de outras mentes, e isso ele deve fazer sem se confundir com os possuidores desses estados conscientes.

A questão central, portanto, é: como é possível adotar a perspectiva de outra pessoa sobre um fato? Linda Zagzebski afirma que o modo pelo qual os seres humanos entendem os estados conscientes uns dos outros e as diferenças entre eles é reconstruindo esses estados em sua imaginação (ZAGZEBSKI, 2008, p. 236). Quanto mais exata a reconstrução, melhor é o conhecimento que se obtém. No entanto, já que essa reconstrução é feita com base na similaridade existente entre indivíduos, é fácil que ela seja imprecisa (ZAGZEBSKI, 2008, p. 236-237).

Por outro lado, segundo a interpretação tradicional, Deus conhece de forma direta, não precisando recorrer a auxílios cognitivos como a imaginação (ZAGZEBSKI, 2008, p. 237). Zagzebski, então, aponta que o modelo mais próximo da percepção direta que possuímos na experiência humana é a empatia. A empatia é entendida pela autora como “uma transferência de emoção de uma pessoa para outra”, sendo “a principal maneira de conhecermos as emoções dos outros” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 237, tradução nossa). Será, portanto, justamente o modelo da empatia o utilizado para compreender a onisubjetividade, na medida em que esse atributo será considerado “algo como a perfeição da empatia” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 237, tradução nossa), abrangendo não somente emoções, mas todos os estados psíquicos.

3 EMPATIA HUMANA

Já que o modelo utilizado para explicar a onisubjetividade será o da empatia, é preciso entender algumas características importantes da empatia humana. Linda Zagzebski aponta que a característica central da estrutura da empatia é que ela “é uma maneira de adquirir uma emoção como a de outra pessoa” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 237, tradução nossa). Essa “aquisição” da emoção do outro é motivada pela vontade de compreender essa emoção. Aqui, é importante pontuar que, na tentativa de adquirir uma emoção como a de outra pessoa, a perspectiva assumida é a do outro indivíduo e não, a daquele que está empatizando (ZAGZEBSKI, 2008, p. 239).

Zagzebski também destaca outro aspecto fundamental da empatia: ela “inclui uma tentativa de copiar a emoção da perspectiva da primeira-pessoa, mas também inclui seu próprio ego” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 441, tradução). Ou seja, quando uma pessoa assume a perspectiva de outra com a qual está empatizando, ela não se esquece de quem ela é e nem se confunde com a outra. Isso está ligado ao fato de que “uma emoção empática é conscientemente representacional. A empática não adota o objeto intencional da emoção que ela representa como seu próprio objeto intencional.” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 240, tradução nossa). Nesse sentido, o motivo de alguém sentir uma emoção empática não é o mesmo motivo que fez a pessoa com quem se está empatizando sentir uma emoção. O que a pessoa empática considera como

um motivo para a sua emoção não é o objeto intencional da emoção do outro, mas o fato de a outra pessoa sentir uma dada emoção (ZAGZEBSKI, 2008, p. 240).

Ao compreender isso, percebe-se que a empatia é compatível com a possibilidade de que os estados conscientes de cada pessoa sejam necessariamente possuídos por essa pessoa e nenhuma outra. Nesse contexto, Zagzebski afirma que

A cópia da empática da emoção alvo não é uma cópia exata, na medida em que ela está consciente de sua emoção como uma cópia da emoção de outra pessoa, enquanto a emoção alvo não é uma cópia. Nesse caso, a cópia incluiria uma cópia da consciência de um 'Eu' diferente (ZAGZEBSKI, 2008, p. 241, tradução nossa).

Assim, mesmo se o estado consciente de cada pessoa for acompanhado por uma consciência de si, é possível realizar uma cópia empática desse estado consciente sem se confundir com a outra pessoa.

4 EMPATIA DIVINA

O modelo da empatia humana será, então, expandido, visando a compreensão da empatia divina. Segundo Zagzebski, essa expansão é realizada para incluir “a transferência de todos os estados psíquicos de um humano para Deus” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 441, tradução nossa). Nesse contexto, a filósofa define a onisubjetividade como uma “empatia total perfeita com você e com todos os seres conscientes” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 242, tradução nossa).

Aqui, é importante notar uma certa variação na linguagem utilizada por Linda Zagzebski em sua definição de onisubjetividade, pelo menos no que diz respeito à ênfase dada. Em certos momentos, a filósofa descreve a empatia divina como “o estado de representar todos os estados conscientes de outra pessoa, incluindo suas crenças, sensações, humores, desejos e escolhas, bem como suas emoções” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 241, tradução nossa). Essa definição parece implicar que o modo de Deus empatizar com as criaturas é mediante uma “cópia” de seus estados conscientes, que são representados por ele de maneira perfeita. No entanto, em outros momentos, Zagzebski afirma que a onisubjetividade consiste em um conhecimento direto, sem o uso de inferências ou da imaginação (ZAGZEBSKI, 2016, p. 442-443). Segundo a filósofa, “Não há uma projeção imaginária vinda de fora. O que nós fazemos pela imaginação, Deus faz por compreender diretamente o estado consciente de alguém” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 442-443, tradução nossa). Ou seja, se trata agora de uma apreensão direta, e não mais de uma representação, conforme afirmado na primeira definição. Embora as citações aqui sejam de 2008 e 2016, respectivamente, não é possível afirmar que Zagzebski alterou sua definição de onisubjetividade, uma vez que sua linguagem alterna entre apreensão direta e representação nos dois artigos. É possível que a filósofa entenda apreensão direta e representação como termos sinônimos ou atos simultâneos no contexto da onisubjetividade. No entanto, essa identificação não fica clara nos textos.

De qualquer forma, Zagzebski defende que, por ter empatia total perfeita, Deus conhece os estados conscientes de qualquer ser e pode diferenciá-los. E como a empatia divina segue o modelo da empatia humana, Deus pode adotar os estados conscientes de outro indivíduo sem se confundir com ele, uma vez que também não há essa confusão quando um ser humano empatiza com outro. Além disso, Deus pode conhecer e diferenciar os estados conscientes de dois seres, ainda que esses estados estejam direcionados ao mesmo objeto intencional (ZAGZEBSKI, 2008, p. 242). Isso é o mesmo que dizer que Deus pode conhecer as perspectivas de primeira e terceira pessoas sobre o mesmo fato (ZAGZEBSKI, 2008, p. 244). Assim, cumprem-se as duas exigências feitas à onisubjetividade na seção 2, e o conhecimento divino pode abarcar todas as coisas existentes no universo (incluindo os estados conscientes).

É importante mencionar aqui uma ressalva que Zagzebski faz quanto ao caráter moral da empatia divina com sensações, emoções, juízos e escolhas. A filósofa aponta que a onisubjetividade seria um problema se “(a) alguns estados conscientes são imorais e (b) mesmo a representação de tais estados na consciência de um ser perfeito é imoral [...]” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 447). Embora Zagzebski não negue o ponto (a), ela afirma que a representação de estados conscientes imorais não é imoral. Nesse sentido, ela apresenta dois argumentos: primeiro, não é errado empatizar com uma certa decisão ou crença, uma vez que isso não é o mesmo que tomar aquela decisão ou ter aquela crença; segundo, ao empatizar com uma emoção imoral, é comum ter uma reação negativa a ela (e, no caso de Deus, sempre haverá a reação adequada à emoção com a qual ele empatiza) (ZAGZEBSKI, 2016, p. 447-448). Além disso, a autora defende que a empatia e a justiça divinas estão intrinsecamente ligadas nesses casos, uma vez que “Deus *deve* empatizar perfeitamente com os estados conscientes de uma pessoa para poder julgar essa pessoa com completa exatidão e justiça” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 447).

5 IMPLICAÇÕES DA ONISUBJETIVIDADE

Por fim, vejamos brevemente algumas implicações e vantagens de se aceitar a onisubjetividade, conforme apontados por Linda Zagzebski. Como foi visto na seção 1, esse novo atributo amplia a compreensão da onisciência e da onipresença. Já na seção anterior, foi visto que a empatia divina é uma exigência para a exatidão da justiça divina. No entanto, Zagzebski aponta outras vantagens além dessas: a primeira é que a onisubjetividade revela um relacionamento íntimo de Deus com suas criaturas. Nas palavras da filósofa,

Se Deus está na minha mente como um observador de meus pensamentos e sentimentos, isso não é onisubjetividade. O relacionamento que estou propondo é ainda mais íntimo que isso. Deus me conhece da maneira que eu conheço a mim mesma, conhecendo meus pensamentos, sentimentos e propósitos de minha própria perspectiva. Esse é o relacionamento mais íntimo possível [...] (ZAGZEBSKI, 2008, p. 245).

Dessa forma, na onisubjetividade há um compartilhamento mútuo das vidas humana e divina, conforme é visto, por exemplo, nas doutrinas cristãs sobre o relacionamento entre Deus e os seres humanos (ZAGZEBSKI, 2016, p. 449).

Uma segunda vantagem da onisubjetividade apontada por Zagzebski é a aplicação desse atributo à doutrina cristã da Trindade. Segundo a autora, a distinção entre as pessoas da Trindade implica uma distinção de ponto de vista entre elas (ZAGZEBSKI, 2016, p. 446). Nesse contexto, caso a empatia divina seja aplicada, “cada membro da Trindade é perfeitamente onisubjetivo em relação aos outros membros da Trindade” (ZAGZEBSKI, 2016, p. 446). Isso expressa o mais perfeito entendimento possível entre pessoas, que é revelado na Trindade (ZAGZEBSKI, 2016, p. 446).

Por fim, a maior vantagem que Zagzebski aponta no atributo da onisubjetividade é que ela “é uma propriedade que é distintivamente pessoal, mas ainda incompreensivelmente imensa” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 246). Nesse sentido, ela “faz mais sentido como um modelo de como um ser cognitivamente perfeito e benevolente conhece suas criaturas do que o modelo da divindade lendo todas as proposições sobre o mundo em sua enciclopédia mental” (ZAGZEBSKI, 2008, p. 246). Assim, a onisubjetividade é ao mesmo tempo o mais pessoal dos atributos divinos e uma elevada propriedade metafísica, unindo onisciência e onipresença na personalidade de Deus (ZAGZEBSKI, 2016, p. 450).

CONCLUSÃO

Enfim, a conclusão desse artigo é que a onisubjetividade, segundo Linda Zagzebski, consiste no conhecimento perfeito que Deus tem dos estados conscientes de todos os seres conscientes. Esse conhecimento - seja obtido por representação ou por apreensão direta - segue o modelo da empatia humana, na medida em que Deus adota os estados conscientes da pessoa com quem empatiza. Portanto, não há risco de que Deus se confunda com os seres com os quais ele empatiza, uma vez que isso não ocorre na empatia humana. Nesse sentido, a onisubjetividade possibilita que Deus conheça tudo o que há para ser conhecido, incluindo os estados qualitativos de cada indivíduo e as perspectivas de primeira e terceira pessoas sobre o mesmo objeto.

Zagzebski, ao propor o atributo da onisubjetividade, busca preencher certas lacunas teóricas presentes nas definições tradicionais dos atributos divinos (principalmente a onisciência). Mais do que isso, a filósofa defende que sua tese pode trazer contribuições vantajosas para a forma como Deus é compreendido tanto filosoficamente quanto na vida comum dos indivíduos.

Uma observação final que pode ser feita é o fato de que Zagzebski não aborda a possibilidade de a onisubjetividade ser também extensiva aos animais, além dos seres humanos. A filósofa defende que Deus pode empatizar com todos os seres conscientes, mas não é afirmado de forma definitiva se com isso ela quer dizer apenas seres humanos. Entrar nesse assunto abriria toda uma discussão envolvendo temas como senciência e níveis de consciência.

Portanto, embora a investigação desse problema possa ser promissora, não a realizaremos aqui devido aos limites de nosso trabalho, ficando apenas uma sugestão para futuros projetos. Assim, nos restringiremos a afirmar que, na compreensão de Zagzebski, a onisubjetividade divina é extensiva aos seres humanos.

REFERÊNCIAS

ZAGZEBSKI, LINDA. Omnisubjectivity. *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 1 (2008), p. 231-248.

ZAGZEBSKI, Linda. Omnisubjectivity: why it is a divine attribute. *Nova et vetera* 14 (2016) 2, p. 435-450.

Artigo submetido em 22/05/2025 e aprovado em 08/07/2025.

Lucas Lima da Silva: Graduando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Pesquisa realizada como bolsista CNPq no PIBIC FAJE em 2023, sob orientação do Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha, no âmbito de seu projeto de pesquisa “A ideia da empatia regulada”. E-mail: sluis3491@gmail.com

Endereço: Rua Umbelina Maria de Freitas Pinto, N 68, Bairro Piratininga

Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-0271-5231>

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha, Dra. Marília Murta de Almeida



A dor como um tipo natural

Lucas Lima da Silva¹

RESUMO: Uma importante questão sobre a dor debatida na Filosofia da Mente se refere à possibilidade ou não de considerá-la um tipo natural. No presente artigo, serão analisadas três visões nesse debate: a de Jeniffer Corns, que defende que não, devido à complexidade e idiosincrasia da dor; a de Daniel Dennett, que defende que sim, com base no funcionamento do cérebro; e o representacionismo de Cutter e Tye, que apoia a dor como um tipo natural ao considerar a interocepção. Por fim, será feita uma defesa do representacionismo.

PALAVRAS-CHAVE: Dor. Filosofia da Mente. Tipos naturais. Representacionismo. Interocepção.

ABSTRACT: An important question about pain debated in the Philosophy of Mind concerns whether or not it can be considered a natural kind. In this article, three views within this debate will be analyzed: that of Jeniffer Corns, who argues it cannot, due to the complexity and idiosyncrasy of pain; that of Daniel Dennett, who argues it can, based on brain function; and the representationalism of Cutter and Tye, which supports pain as a natural kind by considering interoception. Finally, a defense of representationalism will be presented.

KEYWORDS: Pain. Philosophy of Mind. Natural kinds. Representationalism. Interoception.

INTRODUÇÃO

A dor é uma experiência que está – via de regra – presente na vida de todos os seres humanos. Como tal, ela é alvo de pesquisa em diferentes áreas do conhecimento, como a ciência e a filosofia. Especificamente, a filosofia da mente é uma área da filosofia que tem se atentado ao estudo da experiência da dor, com várias propostas e descobertas sendo feitas nos últimos anos. A filosofia da mente, como se sabe, busca trabalhar não apenas com especulações, mas levar em consideração as pesquisas recentes nas ciências naturais. Desse modo, vemos a influência de pesquisas empíricas nas várias teorias da dor desenvolvidas pelos filósofos da mente. Dentre os vários filósofos que tratam desse tema, selecionamos os seguintes para o nosso trabalho: Jeniffer Corns, Daniel Dennett, Brian Cutter e Michael Tye.

¹ Graduando em Filosofia.

Em nossa pesquisa, o tema inicial que nos motivou foi a questão da dor como um tipo natural. Como tipos naturais, podemos entender aquelas coisas que a ciência propriamente investiga e que são suscetíveis de generalização, sendo, portanto, úteis para a teorização científica – o que inclui explicação e predição (CORNNS, 2020, p. 9). Assim, a água, por exemplo, pode ser entendida como um tipo natural, uma vez que pode ser generalizada na fórmula H_2O , que possibilita tanto a sua explicação quanto a predição dos fenômenos que podem acontecer com ela. É sabido, no entanto, que para algumas coisas é mais difícil oferecer uma generalização ou encontrar propriedades necessárias. Exemplos disso são aquelas coisas que possuem relação com fatores sociais ou psíquicos (o conceito de adolescente, por exemplo, dificilmente pode ser enquadrado como um tipo natural). Nesse contexto, a pergunta que nos interessa é: é possível afirmar a dor como um tipo natural? Por um lado, uma filosofia da mente com viés mais naturalista irá buscar identificar o maior número de objetos como tipos naturais. Por outro lado, a dor é uma experiência conhecida por seu caráter multidimensional, o que inclui sua complexidade e a presença de vários fatores. Portanto, no presente artigo serão analisadas três visões filosóficas sobre a experiência da dor, e em que medida elas favorecem ou impossibilitam estabelecer a dor como um tipo natural.

1 A COMPLEXIDADE DA DOR SEGUNDO JENIFFER CORNS

Uma filósofa que tem sido importante na defesa de que a dor não é um tipo natural é Jeniffer Corns. Em seu livro *The Complex Reality of Pain* (2020), ela defende que a dor é uma experiência complexa e idiossincrática e, portanto, não pode ser enquadrada como um tipo natural – e consequentemente, não é útil para propósitos científicos (p. i). Corns busca, ao longo dessa obra, analisar e refutar todas as tentativas de situar a dor como um tipo natural. Primeiramente, a filósofa identifica dois aspectos na experiência da dor: o mental, na medida em que a dor pode ser identificada pela interocepção; e o extra-mental, relativo a processos corporais. Quanto ao aspecto extra-mental da dor, Corns dá especial atenção à nocicepção – “processamento de entradas de alto limite via receptores termais, mecânicos e de pressão que são preferencialmente sensíveis a tais entradas, i.e. assim chamados, nociceptores” (CORNNS, 2020, p. 6, tradução nossa). Desde o descobrimento da nocicepção, houve a tentativa de identificá-la como um sistema constitutivo da experiência da dor. No entanto, Corns argumenta contra essa posição, afirmando que a “nocicepção frequentemente ocorre sem a dor ser relatada ou evidenciada em quaisquer outros comportamentos, e a dor é frequentemente relatada e evidenciada ao longo de muitos comportamentos sem a ocorrência de nocicepção” (CORNNS, 2020, p. 6, tradução nossa). Dessa forma, ela defende o que denominaremos aqui de “argumento da dispensabilidade”: o sistema nociceptor tem mero impacto casual (contingente) na experiência da dor. Assim, a dor não dependeria necessariamente de uma ativação do sistema nociceptor.

A partir dessa constatação, Corns analisa mais a fundo quais descobertas têm sido feitas sobre a experiência da dor na ciência e na medicina. Aqui, o entrelaçamento entre essas áreas se dá na medida em que “respostas efetivas à dor irão diferir dependendo do que ela é,

e afirmações sobre o que a dor é são inadequadas se elas se provam inefetivas quando testadas na prática” (CORNNS, 2020, p. 16, tradução nossa). Como o objetivo da autora é defender que a dor não é um tipo natural, sua preocupação central é verificar se é possível estabelecer um mecanismo para a dor. Essa preocupação se justifica pela opinião, defendida por muitos filósofos e cientistas, de que a dor é um tipo natural em virtude de possuir um mecanismo ou sistema. O filósofo Richard Boyd, por exemplo, exerceu grande influência ao defender que “é uma condição necessária de tipos naturais que eles são sujeitos a explicação mecanicista (homeostática)” (BOYD apud CORNS, 2020, p. 10, tradução nossa).

Nesse sentido, Jeniffer Corns traça um panorama que aborda as diferentes concepções da dor na ciência e na medicina ao longo da história. Na segunda metade do século XX, havia um consenso geral de que a dor é uma sensação simples e de que em algum momento suas áreas neurais seriam identificadas (CORNNS, 2020, p. 16). Posteriormente, os cientistas Melzack e Wall (1965 e 1983) desenvolveram sua teoria de controle de portão. Essa teoria descobriu a presença de mecanismos da dor relacionados a três dimensões fundamentais desta: sensorial-discriminativa, afetiva-motivacional e processo de controle. “Essas dimensões foram explicitamente identificadas não como meras causas ou consequências da dor, mas como componentes genuínos” (CORNNS, 2020, p. 16, tradução nossa). No entanto, Corns aponta que modelos científicos contemporâneos dominantes identificam a dor como uma experiência multidimensional, que envolve sensação, afeto, motivação, cognição e avaliação (CORNNS, 2020, p. 16). Já quanto à medicina da dor, seu foco até recentemente era identificar e eliminar a origem patológica. No entanto, essa abordagem não solucionava casos complexos (por exemplo, a dor persistindo após o tratamento, ou a magnitude da dor não correspondendo ao dano) (CORNNS, 2020, p. 17). Isso levou a uma abordagem alternativa, a “análise de dor”, que “busca classificar as dores baseado em qualquer que seja o mecanismo subjacente que as determina” (CORNNS, 2020, p. 18, tradução nossa). Conforme era esperado, isso levou à descoberta de que diferentes dores possuem diferentes mecanismos - exemplos disso são a dor neuropática e a dor de lesão tecidual, que “são conhecidas por não serem determinadas ou mantidas pelos mesmos mecanismos subjacentes” (CORNNS, 2020, p. 18, tradução nossa). A descoberta de diferentes mecanismos teve como consequência que “os novos modelos baseados em mecanismo não buscam identificar o mecanismo da dor; antes, eles buscam identificar vários mecanismos explicando vários tipos de dor” (CORNNS, 2020, p. 19, tradução nossa). Nesse sentido, a base para a descoberta desses mecanismos é o relato dos pacientes, o que mostra o entrelaçamento entre ciência e medicina. No entanto, o problema principal que surge aqui é como extrapolar mecanismos de sintomas (CORNNS, 2020, p. 19).

Ao fim dessas considerações acerca da compreensão da dor na ciência e na medicina, a conclusão de Jeniffer Corns é que

a ciência da dor, como testada pela prova severa da medicina da dor, revelou que a dor é um episódio mental complexo, convergente e idiossincrático que é referenciado com sucesso e de forma útil para os propósitos cotidianos, mas que não é generalizada de forma útil

para quaisquer propósitos científicos (CORNNS, 2020, p. 22, tradução nossa).

Finalmente, a autora aponta que a compreensão da medicina da dor mudou, passando de uma suposição da dor como um fenômeno biológico, químico ou mecanicista para um entendimento da dor como uma experiência complexa e idiossincrática, com o tratamento variando caso a caso (CORNNS, 2020, p. 23).

Após tratar acerca dos mecanismos da dor, Jeniffer Corns analisa a experiência interoceptiva da dor. Nesse contexto, seu foco é analisar a visão da filosofia analítica contemporânea sobre a dor, denominada por Corns de “ortodoxia da simplicidade”. Segundo essa visão, as dores são episódios mentais com um caráter qualitativo distintivo. Ou seja, existe uma qualidade distintiva da dor, que é uma condição necessária e suficiente para que a dor ocorra (CORNNS, 2020, p. 30). Essa qualidade distintiva da dor seria identificada pela introspecção (ou interocepção). Ou seja, olhando “para dentro de nós mesmos”, encontraríamos episódios mentais que possuem a qualidade da dor (CORNNS, 2020, p. 33, tradução nossa). O problema apontado por Corns é que parece não haver essa qualidade da dor, visto que as dores variam amplamente em suas qualidades (CORNNS, 2020, p. 33). Uma proposta de qualidade da dor, por exemplo, seria o seu caráter desagradável. No entanto, existem casos em que a dor se apresenta sem essa característica (CORNNS, 2020, p. 38). Exemplos disso são os casos em que pacientes relatam sentir dor, mas não incômodo, e os casos de indiferença (mas não insensibilidade) à dor (CORNNS, 2020, p. 37). Além disso, existem episódios mentais desagradáveis que não são dores, como o aborrecimento, o tédio ou o cansaço (CORNNS, 2020, p. 40). Assim, Corns conclui que uma qualidade distintiva da dor não pode ser encontrada por relatos de primeira-pessoa.

Ao fim de todos esses argumentos, a conclusão de Jeniffer Corns é um retorno à sua tese inicial: a dor é uma experiência complexa e idiossincrática e, portanto, não pode ser enquadrada como um tipo natural, sendo inútil para propósitos científicos.

No entanto, veremos a partir de agora posições que contrariam a defendida por Jeniffer Corns – ou seja, posições que afirmam a possibilidade de estabelecer a dor como um tipo natural.

2 O NATURALISMO DE DANIEL DENNETT

O filósofo Daniel Dennett se tornou um dos mais famosos e influentes defensores do naturalismo na contemporaneidade. Como tal, também possuía uma orientação fortemente naturalista em sua abordagem na filosofia da mente. Em seu livro *Brainstorms – Philosophical Essays on Mind and Psychology* (1981), Dennett escreveu um capítulo intitulado *Why You Can't Make a Computer that Feels Pain* (Por que você não pode construir um computador que sente dor). Ao longo desse capítulo, o filósofo busca formular uma teoria descritiva acerca da experiência da dor, procurando estabelecer um mecanismo da dor operante no cérebro. Caso seja possível esgotar tudo o que há sobre a dor nessa teoria, seria também possível replicar

essa estrutura em uma máquina e fazer com que ela sentisse dor. Isso provaria que a experiência de dor é redutível a um conjunto de processos físicos que sempre operam segundo um certo mecanismo. Consequentemente, seria possível estabelecer a dor como um tipo natural. Apontaremos aqui, de forma resumida, o trajeto que Dennett faz nesse capítulo de seu livro e qual a sua conclusão final.

Primeiramente, Dennett reconhece que não é possível replicar a dor em uma máquina por meio de simulações do comportamento de seres humanos em situações de dor. Ou seja, mesmo que um robô possa “falar” que está sentindo dor e possua partes mecânicas que emulam certas reações corporais, não é possível dizer que houve verdadeira dor (DENNETT, 1981, p. 195-196). Isso se deve ao fato de que a dor real não é redutível a certos comportamentos, mas está “ligada ao esforço pela sobrevivência, à real perspectiva de morte, às aflições de nossa carne suave, frágil e cálida” (DENNETT, 1981, p. 197, tradução nossa). Além disso, a dor parece ser não apenas biológica, mas ligada com noções particulares da espécie humana tais como intuições éticas, sentidos de sofrimento, obrigação e mal (DENNETT, 1981, p. 197).

Apesar disso, Dennett afirma que tais questões relativas à forma de vida não são determinantes e não anulam a possibilidade de que uma máquina sinta dor. Nesse sentido, ele rejeita que (1) compostos orgânicos sejam capazes de realizar funções irrealizáveis por materiais não-orgânicos, e que (2) a bioquímica da realização do estado de dor seja essencial (DENNETT, 1981, p. 198). A partir disso, o filósofo passa grande parte do texto tentando construir um modelo fisicalista que explique o funcionamento da dor. As duas partes principais desse modelo são o *old low path* (sistema límbico), formado por hipotálamo, formação reticular, paleocortex e hipocampo; e o *new high path* (neocortex), que é a parte do cérebro mais elevada, filogeneticamente nova e caracteristicamente humana (DENNETT, 1981, p. 201). Dennett também leva em consideração a atividade da nocicepção, mas pontua que alguns sinais de dor são emitidos sem que ela seja ativada (DENNETT, 1981, p. 203). Além disso, em seu modelo, Dennett localiza as dores no *new high path*, ao passo que o *old low path* é responsável pela reação a elas (DENNETT, 1981, p. 207). Já a possível condição necessária para a experiência da dor seria a excitação da formação reticular (DENNETT, 1981, p. 215).

Após estabelecer esse modelo da dor, o autor retorna à questão filosófica que motivou seu exercício: a teoria resultante é uma teoria da dor; ela captura a dor de forma que qualquer realização do fluxograma poderia ser dita propriamente capaz de experimentar dor genuína? (DENNETT, 1981, p. 216). Além disso, coloca outra questão, relacionada à esta: “podemos localizar a dor, como distinta de suas causas e efeitos típicos, no fluxograma?” (DENNETT, 1981, p. 216, tradução nossa). A resposta de Dennett para essas perguntas é que o fluxograma realizado por ele oferece uma descrição funcional em um nível sub-pessoal. Ou seja, “o fluxograma lida diretamente não com os atos, crenças, pensamentos e sentimentos de uma pessoa, mas com a maquinaria de bastidores que governa as disposições de discurso, sub-rotinas motoras, armazenamento de informação e recuperação e afins” (DENNETT, 1981, p. 216). Essa abordagem funcional, segundo o filósofo, causa confusões conceituais e deixa sem resposta uma série de questões filosóficas. Nas palavras de Dennett,

As questões filosóficas não parecem inúteis, mas nossa teoria sub-pessoal não (pelo menos ainda não) fornece alavancagem para respondê-las. O silêncio do relato sub-pessoal aqui se deve simplesmente ao fato de que a dor mesma não aparece em nosso fluxograma, que parece se preocupar apenas com as causas e efeitos da dor (DENNETT, 1981, p. 218, tradução nossa).

Ou seja, a teoria de Dennett acerca do funcionamento da dor não mostra a dor em si mesma, mas apenas suas causas e efeitos. Isso ocorre pois a dor é sentida em nível pessoal, ao passo que a teoria pode oferecer apenas uma descrição dos processos sub-pessoais subjacentes à experiência. Levando isso em consideração, Dennett analisa a experiência interoceptiva da dor, buscando entendê-la como uma recepção interpretada. Nesse sentido, a dor seria “uma percepção que é influenciada por muitos fatores prévios cognitivos e conativos” (DENNETT, 1981, p. 224, tradução nossa). No entanto, o autor aponta que, embora essa posição seja teoricamente clara, é difícil dizer o que exatamente deve ocorrer para que tenha havido uma interpretação, uma vez que a interpretação de sinais pode produzir vários efeitos (DENNETT, 1981, p. 224). Dennett parte então para uma análise essencialista da dor, mas considera que o que governa nossas decisões sobre essencialidade é o nosso estoque de intuições pré-teóricas, que nós verificamos estar em desarranjo (DENNETT, 1981, p. 226). O autor também descarta que haja um tipo de acesso privilegiado ou incorrigibilidade na nossa experiência da dor (rejeita a ideia de que, se dissermos que há dor, isso é necessariamente verdade) (DENNETT, 1981, p. 226). Além disso, ele considera que dificilmente é possível afirmar a essencialidade do aspecto negativo da dor ao lado da tese do acesso privilegiado (DENNETT, 1981, p. 227-228).

Ao final de sua análise, Dennett recomenda a desistência em procurar características essenciais à dor. Em vez disso, o que ele sugere é deixar que “os estados de dor sejam quaisquer estados de ‘tipo natural’ que os cientistas do cérebro descubram (se algum dia eles encontrarem algum) que normalmente produzam todos os efeitos normais” (DENNETT, 1981, p. 228, tradução nossa). Assim, Dennett não consegue fornecer uma explicação que estabeleça a dor como um tipo natural, mas acredita que isso é possível com futuras descobertas científicas. Consequentemente, também conclui a impossibilidade de se realizar uma instanciamento de qualquer teoria da dor em um robô, visto que a teoria não supre todas as nossas demandas intuitivas sobre o que a dor é (DENNETT, 1981, p. 228). No entanto, o filósofo insiste que não existe um “mistério irremediável sobre o fenômeno da dor”, sendo possível desenvolver futuramente “uma boa teoria da dor fisiológica sub-pessoal” (DENNETT, 1981, p. 228, tradução nossa). Se e quando isso for realizado, seria possível construir um robô que instanciasse essa teoria e sentisse dor real (DENNETT, 1981, p. 229).

Temos na abordagem de Daniel Dennett, portanto, uma posição naturalista, que acredita na possibilidade de estabelecer uma teoria que explique a dor em nível fisiológico e sub-pessoal. Nessa perspectiva, seria possível identificar a dor como um tipo natural. Apesar disso, foi visto que o filósofo encontrou alguns obstáculos na construção dessa teoria, e

ele mesmo não conseguiu desenvolvê-la de forma satisfatória. No entanto, desde a década de 80, na qual Dennett escreveu seu texto, foram realizados avanços e descobertas na ciência da dor. Concomitantemente, foram desenvolvidas outras propostas de fornecer uma explicação naturalista para experiência da dor. Veremos, a seguir, uma dessas propostas: o representacionismo.

3 O REPRESENTACIONISMO DE CUTTER E TYE

Brian Cutter e Michael Tye são filósofos que participam do debate atual sobre a experiência da dor, defendendo a tese representacionista. O representacionismo é uma explicação naturalista da experiência da dor, e busca explicá-la principalmente através de sua percepção interna (experiência interoceptiva). Nesse sentido, a teoria de Cutter e Tye pode ser colocada em contraste com a posição defendida atualmente por Jeniffer Corns. Assim, ao passo que Corns defende que a complexidade da dor impossibilita a generalização dessa experiência, Cutter e Tye propõem uma teoria que visa explicar as diferentes experiências de dor da forma mais abrangente possível. Nesse sentido, é interessante analisar o representacionismo de Cutter e Tye como uma possibilidade de estabelecer a dor como um tipo natural.

O texto que será aqui analisado para a compreensão da teoria representacionista é o artigo *Tracking Representationalism and the Painfulness of Pain*, publicado em 2011 por Cutter e Tye. Nesse artigo, os filósofos tomam partido do representacionismo de rastreio, que identifica experiências simbólicas (como a dor, por exemplo) com estados neurais simbólicos (CUTTER; TYE, 2011, p. 90-91). O propósito do artigo, por sua vez, é “examinar e responder a um problema aparentemente sério que a experiência da dor levanta para o representacionismo de rastreio” (CUTTER; TYE, 2011, p. 91, tradução nossa). O problema é o seguinte: o representacionismo de rastreio afirma que “o conteúdo representacional da experiência da dor é esgotado pela informação acerca da localização e das propriedades fisiológicas de algum dano tecidual ou perturbação (disturbance)” (CUTTER; TYE, 2011, p. 91, tradução). No entanto, se essa informação esgota o conteúdo da dor, há um aspecto importante dessa experiência que não é explicado pelo representacionismo de rastreio: a qualidade afetiva negativa da dor (CUTTER; TYE, 2011, p. 91). Cutter e Tye buscam, então, responder a essa objeção traçando “um quadro no qual as nossas experiências de dor não apenas representam a presença de um dano tecidual, mas também (grosseiramente) representam nosso dano tecidual como sendo ruim para nós em algum nível” (CUTTER; TYE, 2011, p. 91, tradução nossa). Veremos em seguida, de forma resumida, em que consiste a argumentação desses autores.

Inicialmente, Cutter e Tye desenvolvem a objeção à tese representacionista. Em tese, o representacionismo de rastreio afirma que as experiências da dor rastreiam unicamente um dano tecidual ou perturbação (CUTTER; TYE, 2011, p. 93). Nesse sentido, o fenômeno da dor possui como conteúdo representacional esse dano ou perturbação. No entanto, as “experiências da dor não representam apenas a presença de uma perturbação corporal, mas também representam a perturbação como ruim, ou como tendo alguma propriedade avaliativa

negativa” (CUTTER; TYE, 2011, p. 93, tradução nossa). O problema, portanto, é que o representacionismo de rastreio não parece dar conta de explicar a “dolorosidade” da dor, que é propriamente a sua qualidade afetiva negativa. Isso se deve ao fato de que

No representacionismo de rastreio, sua experiência só representa que algo tem uma propriedade se você está em um estado interno que é causalmente sensitivo a exemplificações dessa propriedade. Mas pode ser pensado que a propriedade de ser ruim não é uma propriedade causalmente eficaz. Portanto, não é uma propriedade à qual seus estados internos podem ser causalmente sensitivos (CUTTER; TYE, 2011, p. 93, tradução nossa).

Ou seja, o representacionismo de rastreio parece afirmar que não é possível para os nossos estados internos perceber propriedades valorativas como a dolorosidade da dor, uma vez que somente o dano ou perturbação sofridos e não, o afeto negativo, seriam causalmente eficazes para que haja dor. Consequentemente, não existiria um vínculo entre o conteúdo da dor (que seria o dano ou perturbação corporal) e sua experiência, que possui a propriedade de ser ruim. Cutter e Tye, no entanto, veem essa consequência como problemática e buscam demonstrar que o representacionismo de rastreio consegue explicar a dolorosidade da dor.

A solução proposta pelos autores consiste em afirmar que propriedades valorativas como a “ruindade” da dor são sim causalmente eficazes e podem ser rastreadas por nossos estados internos (CUTTER; TYE, 2011, p. 93). Dessa forma, a descrição representacionista da dor deve afirmar que “a experiência de dor de um indivíduo A representa que há uma perturbação corporal de um certo tipo em um certo local corporal, e que essa perturbação corporal é ruim para A em um certo grau” (CUTTER; TYE, 2011, p. 97, tradução). Em seguida, deve oferecer um relato naturalista do que exatamente é a propriedade de ser ruim para A e argumentar que essa propriedade é causalmente eficaz e rastreada pelos estados internos que entramos quando experimentamos a dor (CUTTER; TYE, 2011, p. 97-98). Além disso, é preciso tratar acerca dos graus de ruindade que são experimentados por cada pessoa de modo distinto, mesmo nos casos em que o dano corporal é o mesmo (CUTTER; TYE, 2011, p. 98).

Seguindo esse roteiro, Cutter e Tye começam por explicar no que consiste a propriedade da dor de ser ruim para um dado indivíduo. Nesse sentido, afirmam que “necessariamente, x é ruim para você se, e somente se, x está apto a ferir você” (CUTTER; TYE, 2011, p. 98, tradução nossa). Assim, seus estados internos podem ser causalmente sensíveis à propriedade de te ferir, representando essa propriedade (CUTTER; TYE, 2011, p. 100). No entanto, resta ainda a questão de por que indivíduos diferentes sentem graus diferentes de ruindade na dor, mesmo quando sofrem um dano ou perturbação iguais. Acerca disso, Cutter e Tye propõem que a propriedade valorativa representada na experiência da dor não é indexada ao objeto, mas sim ao sujeito. Dessa forma, a ruindade da dor não está exatamente no local danificado, mas na percepção do indivíduo relativa àquele dano (CUTTER; TYE, 2011, p. 98). Uma possível explicação para essa percepção diversa é que indivíduos diferentes simbolizam a mesma

perturbação de formas diferentes, porque pela seleção natural eles foram desenvolvidos para simbolizá-la dessa forma com base na quantidade de perigo que aquela perturbação lhes oferece (isso pode estar relacionado às comunidades nas quais os indivíduos vivem) (CUTTER; TYE, 2011, p. 100-101).

Finalmente, os autores lidam com casos possivelmente problemáticos: primeiro, há o caso em que algo é percebido como ruim quando na realidade é benéfico (uma intervenção médica, por exemplo). Eles afirmam que essa situação não é um problema, visto que em condições ótimas (as condições que fomos desenvolvidos para operar pela seleção natural) aquela perturbação seria algo ruim (CUTTER; TYE, 2011, p. 102). Outra possível objeção é quando há um dano muito mais perigoso do que o outro (há maior capacidade de ferir), mas ambos são sentidos em níveis iguais de “ruindade”. Nesse caso, a resposta é que isso ocorre porque a experiência representa as duas perturbações sob o mesmo tipo (por exemplo, um corte em um local extremamente perigoso e outro em um local que não apresenta riscos podem ser representados sob o mesmo tipo: corte na pele) (CUTTER; TYE, 2011, p. 102-103).

Foi visto, portanto, que a proposta representacionista de Cutter e Tye busca explicar as experiências da dor de forma geral por meio da percepção interna destas, que inclui tanto o dano corporal quanto a qualidade afetiva negativa (dolorosidade). Nesse sentido, podemos entender que essa teoria leva em conta tanto a dimensão ligada ao sistema nervoso, quanto a dimensão interoceptiva da dor. Por fim, essa explicação acena positivamente para a identificação da dor como um tipo natural, uma vez que é um relato naturalista que se mostra abrangente o bastante para isso.

CONCLUSÃO

Ao longo desse artigo, vimos três abordagens filosóficas diferentes acerca da experiência da dor, sendo que nosso objetivo foi verificar a possibilidade de estabelecer a dor como um tipo natural. Primeiramente, vimos que Jeniffer Corns defende que a dor não é um tipo natural, uma vez que se trata de uma experiência multidimensional, complexa e idiossincrática. Ela argumenta que não é possível encontrar um mecanismo único ou essência da dor e, portanto, não é possível realizar uma generalização da experiência da dor. Em seguida, vimos a proposta de Daniel Dennett, que defendeu a possibilidade de situar a dor como um tipo natural, mas não conseguiu desenvolver uma teoria satisfatória que explicasse o que é a experiência da dor. Assim, seu limite foi uma explicação funcionalista a nível sub-pessoal que não consegue penetrar a dor em si, mas apenas suas causas e efeitos. Finalmente, vimos a explicação representacionista de Cutter e Tye, que fornece um relato natural acerca da experiência da dor, levando em consideração tanto sua localização corporal quanto a sua qualidade afetiva negativa (dolorosidade da dor). O foco da explicação representacionista é a percepção interna da dor (experiência interoceptiva), que identifica a dor situada em determinado local com um certo grau de ruindade (algo que é indexado ao sujeito).

Dito isso, quais as conclusões que podemos tirar ao analisarmos essas abordagens? Primeiramente, podemos identificar duas tendências no tratamento filosófico da experiência da dor: a primeira, representada por Jeniffer Corns, vai contra a naturalização da experiência da dor, insistindo na idiossincrasia dessa experiência e nos múltiplos fatores que a envolvem. Essa multiplicidade não seria captada de forma adequada por meio de uma generalização científica. A segunda tendência, representada por Dennett e pelo representacionismo de Cutter e Tye, acredita que é possível oferecer um relato naturalista que explique a experiência da dor de forma satisfatória. Nesse sentido, a dor seria um alvo adequado para a generalização científica. A primeira tendência impossibilita identificar a dor como um tipo natural, ao passo que a segunda tendência apoia essa identificação. Em meio a esses dois caminhos, qual parece ser o mais adequado?

Primeiramente, é preciso entender que a abordagem de Jeniffer Corns não visa oferecer uma teoria que explique a experiência da dor. Pelo contrário, a ideia da filósofa é justamente ir contra a generalização científica da dor, mostrando como ela é experimentada de forma diversa. Nesse sentido, essa abordagem não parece ter um grande potencial explicativo, sendo que sua preocupação é principalmente com o acolhimento das diversas experiências de dor no tratamento. A visão de Dennett obviamente não será escolhida como a ideal, visto que o autor não conseguiu encontrar uma teoria explicativa satisfatória para a dor. No entanto, sua abordagem figura como um indicativo da tendência naturalista. Por fim, temos o representacionismo de Cutter e Tye. A explicação representacionista parece ter um potencial explicativo elevado, abrangendo diferentes experiências de dor. A ênfase na experiência de interocepção possibilita lidar tanto com a localização do dano ou perturbação, quanto com sua qualidade afetiva negativa. É claro que existem aspectos da experiência da dor que o representacionismo parece não responder de forma satisfatória (aliás, nenhuma teoria parece ser imune a críticas). Poderia ser feita uma objeção, por exemplo, considerando os casos de dor em que não há o afeto desagradável. No entanto, parece que a indexação da qualidade negativa da dor ao sujeito pode responder de forma satisfatória a esses casos. O principal problema talvez esteja nos casos em que não há um local específico do corpo no qual a dor está situada (casos de dor crônica e fibromialgia, por exemplo). Nesses casos, realmente será requerido mais estudo e a teoria representacionista aparenta ter limites explicativos.

Levando tudo isso em consideração, o representacionismo parece ser a teoria filosófica mais adequada para explicar a experiência da dor. Mesmo com alguns limites, ela possui o maior alcance explicativo em meio às abordagens que foram vistas em nossa pesquisa. Desse modo, parece sensato escolhê-la e esperar que os casos não resolvidos possam ser explicados posteriormente. Consequentemente, seguir o representacionismo implica acenar positivamente à identificação da dor como um tipo natural. Essa posição parece sensata inclusive porque não descarta a influência de fatores psíquicos individuais na experiência da dor (um ponto importante levantado por Jeniffer Corns), já que leva em consideração a interocepção e coloca a dolorosidade da dor como indexada ao sujeito. Assim, a resposta à questão colocada no início do artigo é: sim, a dor é um tipo natural, e essa afirmação se apoia na teoria representacionista, que parece ser a posição com maior potencial explicativo.

REFERÊNCIAS

CORNS, Jeniffer. *The complex reality of pain*. New York: Routledge, 2020. (Routledge Studies in Contemporary Philosophy).

CUTTER, Brian; TYE, Michael. Tracking representationalism and the painfulness of pain. *Philosophical Issues*, Hoboken, v. 21, p. 90-109, out. 2011. DOI: 10.1111/j.1533-6077.2011.00199.x. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1533-6077.2011.00199.x>. Acesso em: 03 dez. 2024.

DENNETT, Daniel C. *Brainstorms: Philosophical essays on mind and psychology*. Cambridge: MIT Press, 1981.

Artigo submetido em 22/05/2025 e aprovado em 08/07/2025.

Lucas Lima da Silva: Graduando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Pesquisa realizada como bolsista CNPq no PIBIC FAJE em 2023, sob orientação do Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha, no âmbito de seu projeto de pesquisa “A ideia da empatia regulada”. E-mail: sluis3491@gmail.com

Endereço: Rua Umbelina Maria de Freitas Pinto, N 68, Bairro Piratininga

Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-0271-5231>

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha, Dra. Marília Murta de Almeida



Pensando a religião com Raimon Panikkar

Fillipe Lima¹

RESUMO: Este trabalho examina a abordagem de Raimon Panikkar sobre a religião, delineada através de nove dimensões: ôntico-mística, intelectual-doutrinal, ético-prática, emotivo-sentimental, eclesial-comunitária, cósmico-corpórea, angélico-demoníaca, imanente-transcendente e temporal-eterna. Panikkar oferece uma visão abrangente da experiência religiosa humana, revelando como a religião se entrelaça com todas as facetas da vida. Desafiando-nos a perceber a religião não apenas como um conjunto de crenças ou práticas, mas como um caminho integral para a realização plena do ser humano.

PALAVRAS-CHAVE: Panikkar. Filosofia da Religião. Pluridimensionalidade da Religião. Dimensões da Religião. Sentido da Religião.

ABSTRACT: This paper examines Raimon Panikkar's approach to religion, outlined through nine dimensions: ontic-mystical, intellectual-dogmatic, ethical-practical, emotive-sentimental, ecclesial-community, cosmic-corporeal, angelic-demonic, immanent-transcendent, and temporal-eternal. Panikkar offers a comprehensive view of human religious experience, revealing how religion intertwines with all facets of life. We will show how his analysis invites us to recognize the depth and breadth of religious experience, challenging us to see religion not merely as a set of beliefs or practices, but as an integral path to the full realization of the human being.

KEYWORDS: Panikkar. Philosophy of Religion. Pluridimensionality of Religion. Dimensions of Religion. Sense of Religion.

INTRODUÇÃO

A religião, como um fenômeno universal, tem sido objeto de estudo e reflexão ao longo da história humana. Diversos pensadores e tradições oferecem diferentes perspectivas sobre sua natureza e papel na vida humana. Raimon Panikkar, um renomado filósofo e teólogo, propõe uma abordagem abrangente e inovadora para entender a religião, que vai além das concepções tradicionais. Sua análise se destaca por abordar a religião desde as dimensões fundamentais do ser humano.

¹ Graduado em Direito e graduando em Filosofia.

A abordagem de Panikkar contribui para uma compreensão mais profunda da experiência religiosa e não faz da religião cristã um regime de exceção. Ao considerar a religião como um caminho integral para a realização plena do ser humano, Panikkar oferece a estrutura fundamental trinitária da religião. O ser humano no mundo em busca de plenitude ou união com o divino confere à religião sua natureza essencial, a de ser conexão, elo, a inter-relação radical entre os polos humano, cósmico e divino.

Neste estudo, apresentaremos a visão de Panikkar sobre a religião, destacando a importância de cada dimensão da religião na formação de uma experiência religiosa completa e enriquecedora.

1 A FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Raimon Panikkar, ao definir religião, nos conduz a reconhecer a existência de dois sentidos. O primeiro é o interior, relacionado à conexão direta do ser humano com Deus, entendida como uma virtude específica pela qual “cumprimos nosso dever para com Deus, prestando-lhe o tributo devido” (PANIKKAR, 2016, p. 51). O segundo sentido é exterior: a religião manifesta-se em práticas religiosas que se expressam em atos externos, os quais refletem o espírito da religião, ou seja, daquele ato interno/interior (PANIKKAR, 2016, p. 51).

O autor prossegue afirmando que o meio para alcançar o objetivo da religião é o culto religioso, seja ele um ato puramente interno ou externo. Panikkar defende que o método mais adequado para estudar a filosofia da religião envolve duas fases: a do conhecimento dos fatos e a da sua interpretação (PANIKKAR, 2016, p. 51).

Para Panikkar, compreender o que é religião exige entender o que são as “religiões”. Para isso, é necessário buscar uma compreensão dos fatos religiosos, que, segundo ele, podem se manifestar, por um lado, com uma natureza histórica e, por outro, com uma estrutura mística (PANIKKAR, 2016, p. 51).

Na análise do fator histórico, partimos de duas perspectivas: uma individual, relacionada a eventos pessoais, e outra sociológica, vinculada a acontecimentos históricos. Esses são os dois aspectos essenciais para compreendermos a religião. É importante destacar que o fenômeno religioso possui uma natureza complexa, não se limitando apenas a um fato histórico, mas abrangendo também um aspecto místico (PANIKKAR, 2016, p. 51).

De acordo com Panikkar, o fato religioso não é algo empírico, que possa ser captado por nossos olhos ou pela razão. Isso, porém, não significa que ele seja irracional, mas sim que não se trata de um fato simples, passível de compreensão apenas pela razão. Como exemplo, o filósofo menciona o amor, que não pode ser plenamente entendido pela razão pura. Nesse sentido, é crucial observar que nenhuma religião existe sem um elemento emocional (PANIKKAR, 2016, p. 52).

Outro exemplo trazido pelo autor é a noção de “cor” que, para ser compreendida, exige o meio visual. Ou seja, por meio acústico não seríamos capazes de conhecer as cores. Segundo o autor, isso implica que, diante de fatos religiosos, devemos colocar todo o nosso ser e observar as nossas potencialidades e quais faculdades nossas são afetadas depois de termos recebido as impressões dos fatos (PANIKKAR, 2016, p. 52). Desse modo, o filósofo afirma que um irreligioso não poderá entender a essência dos fatos:

Así como una persona ‘sorda’ no puede percibir hechos acústicos, tampoco un estudioso irreligioso podrá entender la esencia de los hechos religiosos. A la postre es especialmente verdadera la afirmación de que la filosofía que uno posee depende de la clase de persona que se es (PANIKKAR, 2016, p. 52).

O filósofo também discorre que, na segunda fase — a interpretação dos fatos — podemos compreender como as religiões se manifestam e como se afirmam. No entanto, é essencial aprofundar essa análise para determinar o que realmente é a religião. Panikkar enfatiza que ambas as fases são indispensáveis para essa compreensão (PANIKKAR, 2016, p. 52).

[...] están implicadas tanto la filosofía como la teología: la teología, en efecto, puede ser considerada como el esfuerzo humano integral de entender la religión desde el interior (en términos cristianos, la expresión “fides quaerens intellectum” significa que la fe busca apoyarse en bases racionales y que el intelecto integra la fe en nuestro esfuerzo por entender (PANIKKAR, 2016, p. 52).

Nesse sentido, analisa Panikkar:

La interpretación de un hecho, propiamente hablando, es la integración de las “impressiones” suscitadas por ese hecho en una estructura inteligible, de forma que, incluidas como parte de un todo superior, puedan ser significativas para nosotros. Esta estructura inteligible está ya, por una parte, dispuesta a recibir el hecho y, por otra, es modificada, ampliada o corregida cada vez que se incorpora un nuevo “hecho” (PANIKKAR, 2016, p.53).

A filosofia da religião deve ser entendida como uma parte da filosofia, no sentido genitivo objetivo, conferindo à religião o caráter de objeto de estudo. Da mesma forma, Panikkar afirma que existe também o sentido genitivo subjetivo, que considera a filosofia como algo contido na religião, ou seja, a filosofia que existe dentro de uma determinada tradição religiosa (PANIKKAR, 2016, p. 53).

Panikkar verifica que existe uma dificuldade na escolha da linguagem que será utilizada para desenvolver a filosofia da religião, pois existem muitos termos divergentes. Ao tentar encontrar pontos comuns entre as religiões, acaba-se esbarrando em grandes dificuldades,

porque, a exemplo, no caso do Budismo, nem o ser humano nem Deus representam uma realidade fundamental dessa religião (PANIKKAR, 2016, p.53).

Neste sentido, Panikkar afirma a dependência intrínseca do ser humano em relação a Deus na medida em que todos buscam a união com a divindade por meio da realização plena de seu próprio ser. A busca pelo divino é algo essencial à natureza humana. No contexto cristão, por exemplo, acredita-se que o mundo foi criado por Deus e, como consequência, a criatura depende de seu Criador, que é o provedor da vida. No entanto, essa ideia de dependência não é universal e não está presente em todas as religiões, como no caso do Budismo, mencionado anteriormente (PANIKKAR, 2016, p. 54).

O autor nos lembra de que os seres humanos, graças à sua capacidade racional, se diferenciam dos demais seres. A percepção do passado, presente e futuro leva o ser humano a buscar o entendimento de sua própria existência, o que o faz refletir sobre sua finitude. Todo processo de conhecimento e compreensão de si mesmo está intrinsecamente ligado a uma conexão divina, que frequentemente revela tanto o princípio quanto o fim do ser.

Panikkar ainda nos lembra de que essa dependência não é apenas inicial, mas que o propósito da vida do ser humano é ligar-se a Deus, gerar uma união. O autor afirma que não existe um critério específico para essa união, que pode se dar por meio da identificação do próprio ser com a Divindade através da realização do próprio Ser, ou da participação de sua Vida Divina (PANIKKAR, 2016, p. 54). Nas palavras do autor:

La dependencia del hombre respecto de Dios en su devenir implica un vínculo “existencial” con Él, no solo al comienzo y al final de su ser, sino también durante el peregrinaje óntico del devenir humano, que realiza lo que el hombre puede y debe ser. Por su parte, el hombre debe participar de una manera consciente y libre en este devenir; sin estos dos momentos de consciencia y libertad no hay religión posible. Todos los otros seres vivos provienen de Dios y vuelven a Dios, pero carecen de religión. Solo el hombre posee dos facultades características: el intelecto y la voluntad. Dicho de otro modo, solo el hombre es consciente de su dependencia y por ello es capaz de colaborar en la consecución de su fin. La totalidad de los medios –verdad y actos, ideas y hechos, contemplación y acción – con los que el hombre construye su camino de retorno a Dios es religión; el camino existencial por el que el hombre llega a Dios, o alcanza la plenitud de su ser, es religión (PANIKKAR, 2016, p. 54).

Panikkar nos leva a compreender que a religião é, em certo sentido, o fato mais pessoal e íntimo do ser humano, porque é o caminho ontológico que leva à realização da própria perfeição (PANIKKAR, 2016, p. 55). Ao mesmo tempo, é importante reconhecer que a religião também possui um sentido universal. O autor afirma que o ser humano é o único ser dotado de religião: um animal *religiosum* (PANIKKAR, 2016, p. 55).

A religião possui um significado intrínseco ao ser humano, pois emerge de uma necessidade interior, podendo-se afirmar que esse é o núcleo da religião, algo imanente ao ser humano. Ao mesmo tempo, a religião também se apresenta como a característica humana mais transcendente, pois o caminho do ser humano em direção a Deus não teria sentido sem o movimento de Deus em direção a esse encontro. Esse caminho, que é a religião, é apresentado pelo próprio Deus, que se revela e guia o ser humano (PANIKKAR, 2016, p. 55). Panikkar vai afirmar que:

Pero hay que reconocer, como un dato de hecho, que son muchos los grupos de doctrinas y prácticas que reúnen a los hombres bajo una misma denominación religiosa y les enseñan un conjunto de verdades y normas de acción que deben ser observadas para conseguir el objetivo de la vida (PANIKKAR, 2016, p.55).

É necessário considerar a religião sob duas perspectivas: a) como um valor objetivo, que compreende um conjunto de ritos, doutrinas, crenças, entre outros, apresentado como fenômeno religioso; e b) como um valor subjetivo, caracterizado por um movimento antropológico que segue uma análise fenomenológica. Seguindo o raciocínio de Panikkar, podemos afirmar que a religião é a consciência da dependência da nossa *religatio* com Deus. Em outras palavras, a religião pode ser entendida como o meio de acesso ao divino (PANIKKAR, 2016, p. 55).

Panikkar destaca que o ser humano é um ser itinerante e, por essa razão, não consegue alcançar a plenitude por si só; ele necessita da religião para estabelecer essa *religatio* com o ser divino. Essa conexão é essencial, independentemente da religião que se segue, como Panikkar enfatiza: cada pessoa tem sua própria religião na medida em que é humano, porque todos devem reconhecer, de um modo ou de outro, que são seres itinerantes e que, por isso, ainda não alcançaram a sua plenitude e, devem, por conseguinte, pôr-se em marcha para conquistá-la (PANIKKAR, 2016, p. 56).

A religião é um fato antropológico, pois é parte integrante da natureza humana. Panikkar ressalta que a espécie humana é constituída de corpo e espírito, mantendo um vínculo social, mas também profundamente conectada ao cosmos material e ao universo (PANIKKAR, 2016, p. 57).

Dessa forma, a religião se configura como o elo entre o ser humano e seu destino absoluto. Em seu estudo sobre a religião, Panikkar identifica várias características fundamentais que ele denomina de dimensões. Ele apresenta nove dimensões como diferentes aspectos de uma única realidade (PANIKKAR, 2016, p. 57).

Nessa perspectiva, a religião é vista como um caminho que conduz o ser humano à sua completude, isto é, à sua união com o divino. Para uma melhor compreensão, vamos analisar algumas das dimensões apresentadas por Panikkar.

2 DIMENSÕES DA RELIGIÃO

Panikkar acredita que, para que uma religião seja completa, ela deve possuir uma realidade multidimensional, que ele classifica em nove dimensões. Essas dimensões não são exaustivas, mas estão presentes na maioria das religiões. O autor não busca investigar o conteúdo da verdade existente nas religiões, pois seu estudo é de natureza puramente filosófica (PANIKKAR, 2016, p. 58).

O ponto de partida para a análise da realidade multidimensional da religião, conforme observada por Panikkar, envolve aspectos antropológicos. Essa estrutura religiosa está profundamente enraizada na natureza humana; é através da religião que o ser humano busca sua união com o divino. Como afirmar o filósofo: “El primer don entregado por Dios al hombre es, en cierto modo, el hombre mismo, su naturaleza, la estructura religiosa de su ser, que es la primera base necesaria para acoger toda revelación y tener una religión” (PANIKKAR, 2016, p.58).

Panikkar nos apresenta nove dimensões da religião, quais sejam: dimensão ôntico-mística, dimensão dogmático-doutrinal, dimensão ético-prática, dimensão emotivo-sentimental, dimensão eclesial-sociológica, dimensão corpórea-cosmológica, dimensão angélico-demoníaco, dimensão imanente-transcendente e dimensão eterno-temporal.

2.1 DIMENSÃO ÔNTICO-MÍSTICA

A dimensão ôntico-mística pode ser tomada como a dimensão que integra o ser humano enquanto ser, e a religião é a forma de alcançar a essência constituinte desse ser. De modo conceitual, afirma o autor que o ser humano simplesmente é. O ser humano não é apenas a mente ou apenas a vontade, ou apenas o corpo ou a alma (PANIKKAR, 2016, p.60), não podemos defini-lo como um conjunto de partes, mas é uma unidade profunda anterior a tudo que pensamos ou definimos ser (Ibid., p.60). Neste contexto, lembra-nos Panikkar:

Todas las religiones pretenden guiar al ser itinerante que es el hombre hacia su fin, a lo Absoluto, a Dios, y precisamente porque la religión concierne a todo el hombre, toda religión afirma no solo poseer verdades, sino ser también en definitiva verdadera, esto es, estar fundada en la estructura última del ser humano, y derivar sus principios de una actitud primordial y vital respecto a lo que el hombre es (PANIKKAR, 2016, p.61).

Panikkar nos leva a entender que a religião é o caminho até Deus e que todas as religiões abordam o destino final do ser humano. Dessa forma, surge a fé como uma convicção substancial sobre o que está por vir. Se analisarmos profundamente as raízes de todas as religiões, certamente encontraremos alguma fundamentação aclarada sobre o que é o ser humano e como será seu destino final (PANIKKAR, 2016, p. 61).

Em relação ao termo 'ôntico', Panikkar afirma que o ser humano é intelecto, consciência, mas não se limita a isso. Quando a ontologia busca explorar o aspecto mais íntimo do ser humano, somos remetidos ao conceito de logos. Nas palavras do próprio filósofo, o logos pode ser compreendido como o "órgão do ser". Embora o logos seja a natureza específica do ser humano, ele também é o instrumento que permite a experiência e a consciência que conduz ao conhecimento (PANIKKAR, 2016, p. 61).

Panikkar nos ensina que não somos logos puro. Em uma perspectiva aristotélica, o ser humano não é plenamente autoconsciente: essência e existência, assim como o aspecto ôntico e o aspecto ontológico, só se identificam em Deus. Por isso, consideramos justificado falar de um aspecto ôntico, que é prioritário em relação a qualquer estrutura ontológica (PANIKKAR, 2016, p. 62).

Assim, Panikkar afirma que é quando o ser humano, a partir de sua consciência de ser, se reconhece como uma entidade, que a dimensão mística se manifesta. Todo ser humano, pelo simples fato de existir, já possui uma estrutura ôntica, e apenas o humano carrega a marca do divino (PANIKKAR, 2016, p. 63). Assim, afirma o filósofo:

No es el conocimiento de una parte de mi ser, ni una consciencia formal del ser y tampoco una cierta intuición de Dios, del Ser, sino una especie de consciencia primaria y originaria por la que entramos en conocimiento inmediato de nuestro ser, no como perteneciéndonos —porque en última instancia no es "nuestro", sino como es-ente, esto es, siendo por (Dios), en (Dios), para (Dios), o — si se prefiere — como ser que deviene (llega a ser) Dios — si queremos eliminar las preposiciones (PANIKKAR, 2016, p.63).

2.2 DIMENSÃO DOGMÁTICO-DOCTRINAL

Para Panikkar o ser humano não é apenas um indivíduo dotado de um instinto ôntico que orienta seu ser; ele é também um ser intelectual ou, se preferir, espiritual, com duas características bem definidas, que costumamos chamar de intelecto e vontade (PANIKKAR, 2016, p.69). De forma clara, se a religião é responsável por religar o ser humano a Deus e essa resposta dada pelo humano deve ser consciente, ou seja, intelectual, passa pela inteligência e entendimento, mas não é só pela razão que se entende a religião, mas é pela força do coração, esse anseio que nasce de dentro do ser humano. Fica claro o sentido, pois são o intelecto e a vontade que impulsionam no caminho a Deus:

Por medio de la voluntad, el hombre puede amar, aspirar, desear, apetecer y realizar todo género de movimientos activos (centrífgos) hacia Dios y hacia el mundo externo. Con el intelecto puede el hombre entender, percibir, intuir, comprender y efectuar los movimientos pasivos (centrípetos) por los que Dios y el mundo externo llegan hasta él y son en cierto modo acogidos en su interior (PANIKKAR, 2016, p.69).

Decididamente, o ser humano se realiza a partir do uso de suas faculdades, que é o intelecto e vontade, como falado anteriormente. É preciso observar que essa estrutura leva o humano a experimentar uma quantidade de sentimentos e emoções, pois para Panikkar o intelecto, vontade e sentimentos são a base da faculdade humana. Dentro desse diapasão é o único capaz de desenvolver o ser humano e conduzi-lo (PANIKKAR, 2016, p.69).

A dimensão dogmático-doutrinal tem como fundamento o conhecimento, que não é simplesmente refletir a realidade ou nos tornarmos conscientes dela, mas sim desenvolver o ser humano e levá-lo a alcançar o estado final por meio de uma assimilação intelectual. A religião, nesse aspecto, é o conjunto de verdades intelectuais que o ser humano deve ‘conhecer’ como verdadeiras para obter sua salvação, para alcançar sua meta, para conseguir a plenitude de seu ser, de certo modo (PANIKKAR, 2016, p. 70). “El conocer en sí — la simple adquisición de conocimiento — no representa un fin, sino un medio de realizar el propio ser (no obstante, el conocimiento perfecto se convierte en un fin en sí cuando hay perfecta identidad entre ser y conocer)” (PANIKKAR, 2016, p.70).

Um dogma não é simplesmente algo concebido pelo ser humano, mas pretende ser uma revelação sobrenatural, não sendo, portanto, uma realidade originalmente humana. Embora deva estar fundamentado em raciocínios, sua origem é atribuída à autoridade divina. Os dogmas, segundo Panikkar, são verdades religiosas fundamentais consideradas sagradas e divinas por todas as religiões, sobre as quais se baseia o pleno desenvolvimento da doutrina religiosa (PANIKKAR, 2016, p.72).

Para Panikkar, falar em doutrina significa referir-se a um sistema organizado de verdades intelectuais expressas de maneira racional, que orientam a compreensão dos princípios essenciais para a vivência e o entendimento da fé. Cada religião possui sua própria doutrina (PANIKKAR, 2016, p. 73). Por vezes, a expressão das doutrinas religiosas são dadas por motivos naturais, não apenas por razões morais. Panikkar ainda nos alerta:

El aspecto doctrinal de una religión es muy importante porque, siendo el ser humano social e intelectual, apela directamente a estas dos facetas de la naturaleza humana. Difícilmente podría transmitirse una experiencia mística inexpressable si estuviera despojada de un revestimiento doctrinal (PANIKKAR, 2016, p.74).

Para Panikkar, é importante compreender que nenhuma doutrina é a própria religião; ela é apenas uma expressão intelectual. A doutrina não possui o poder salvador nem tem a capacidade de substituir uma experiência religiosa (PANIKKAR, 2016, p. 75). Precisamente, seguir uma doutrina religiosa não lhe faz participar necessariamente da vida religiosa, como bem afirma Panikkar:

Puede haber católicos doctrinalmente ortodoxos, pero que son malos católicos o que no son quizá en absoluto católicos. Por otra parte, la negación de una doctrina particular puede implicar a veces el

abandono de la religión que profesa esa doctrina. Y aquí entramos en la esfera de la ortodoxia (PANIKKAR, 2016, p.76).

2.3 DIMENSÃO ÉTICO-PRÁTICA

Panikkar afirma que o ser humano não é apenas um detentor de conhecimento, mas também possui uma natureza volitiva; ele não apenas conhece, mas também deseja e ama, não apenas age, mas busca a realização. A religião, portanto, procura guiar o ser humano para alcançar seu fim último. Nesse contexto, compreendemos que a religião possui um caráter dinâmico, pois não se restringe a questões teóricas, mas envolve uma vivência ativa.

Entendemos que a religião tem como objetivo conduzir o ser humano à salvação e, para isso, não pode se limitar ao âmbito conceitual e intelectual; deve cumprir uma função prática. No entanto, essa prática deve ser harmonizada com a doutrina, pois ambas precisam caminhar juntas. Panikkar vai nos dizer que:

Si las religiones se basaran exclusivamente en principios dogmáticos sin ningún fundamento ético, sería casi imposible un diálogo sincero entre creyentes de dos religiones distintas. Si, en efecto, la verdad fuera considerada por unos una realidad desencarnada pero según otros asumiera un aspecto del todo opuesto, aunque también químicamente puro, por así decir, ambos grupos de personas solo podrían encontrarse para combatirse en un duelo a muerte con todas las armas de la mente. No sería posible la coexistencia y faltaría aquella confianza humana fundamental absolutamente necesaria para que el intento de convencerse recíprocamente fuera una (PANIKKAR, 2016, p.76).

Para que as diversas religiões possam dialogar, é fundamental que exista uma dimensão ética. Muitas vezes, é difícil encontrar um terreno comum entre convicções diferentes. Panikkar afirma: ‘O encontro religioso das múltiplas confissões torna-se realmente uma tarefa religiosa, fundamentando-se nesse plano ético de honestidade pessoal’ (PANIKKAR, 2016, p. 77). Embora possamos discordar de posições diferentes das nossas, é essencial que cada pessoa defenda suas crenças com respeito, integridade e ética, sem abrir mão do jogo limpo.

Estamos además seguros de tener la misma finalidad honesta y sincera de alcanzar la comprensión y cooperar a la causa común de la paz, de la religión, del humanismo y, ante todo, de la verdad. Y precisamente el encuentro sincero con fieles de otras religiones no solo ensancha nuestros horizontes intelectuales sino que enriquece también nuestra vida ética (PANIKKAR, 2016, p.77).

Dessa forma, o diálogo entre as diversas religiões deve ser fundamentado na ética. Mesmo que não compartilhem dogmas semelhantes, é necessário um esforço ético por parte

do ser humano para possibilitar o diálogo e o respeito mútuo entre as religiões. Assim, a dimensão ética refere-se a esse aspecto profundo do ser humano no contexto do diálogo inter-religioso.

Incumbe a la religión guiar al hombre a su fin: y, para hacerlo, no solo muestra la verdad sino que suministra además los medios necesarios de que ha de servirse el hombre para conseguir su fin. Podemos llamar a estos medios cultos, leyes, sacramentos, ritos. (PANIKKAR, 2016, p.77).

É importante notar que a religião conduz o ser humano por um caminho de meios, direcionando-o ao seu fim último. O papel da religião é fornecer os meios necessários para que o ser humano alcance o propósito final de sua jornada. Embora a moral e a ética possam ser consideradas no mesmo patamar, a moral frequentemente se reduz a um conjunto de regras a serem observadas. No entanto, essa visão da moral como reguladora do comportamento, muitas vezes de maneira meramente civil, está muito distante do conceito de ética: A moral não tem suas raízes nas boas maneiras que pessoas prudentes possam nos ensinar. A vida ética tem seu fundamento na natureza do humano e flui das leis internas que regulam o devir humano, traduzidas para a esfera prática e concreta das relações externas (PANIKKAR, 2016, p.78).

O ser humano está em constante formação e a religião desempenha um papel fundamental em orientar esse crescimento existencial. Todos devem seguir princípios morais e padrões éticos desenvolvidos na sociedade. Por exemplo, ao seguir um princípio moral como ‘não matarás’, percebemos que as leis e os princípios morais não se aplicam apenas a nós individualmente, mas também influenciam nossa relação com a sociedade como um todo. A religião, portanto, também tem a função de observar e promover o desenvolvimento humano, especialmente no contexto das relações interpessoais.

El hombre es un ser peregrino y su naturaleza no está constituida solo por el entendimiento y la voluntad. A la religión, por ello, le incumbe conducir al hombre a la plenitud del ser y a este fin no debe iluminar solo la mente, sino que ha de guiar y ayudar al hombre total en el camino de su devenir. La moral es el aspecto de la religión que concierne a este crecimiento existencial (PANIKKAR, 2016, p.78).

Podemos observar que o ser humano não é movido apenas pela vontade, mas tem suas ações guiadas por princípios morais. Há uma natureza interna e externa em jogo. Como o autor destaca, o ser humano não é apenas uma criatura imperfeita que aspira à perfeição, mas também um ser rebelde que oscila entre o querer e o não querer (PANIKKAR, 2016, p.82). A religião não se limita à doutrina; ela busca um caminho de vivência prática que conduz o ser humano em sua jornada para alcançar seu objetivo final. Panikkar diz que são ajudas para cumprir o dever cotidiano, um apoio humano para nossa fraqueza nas horas difíceis e

uma oportunidade de desenvolvimento e crescimento orgânico em nossos momentos felizes (PANIKKAR, 2016, p. 82).

Todas as religiões seguem um modelo de ritos litúrgicos, regras e normas. Vejamos o exemplo dos católicos: participam de missas ao domingos, fazem jejum e orações etc., como também outras religiões seguem ritos próprios, com doutrinas específicas que estão ligadas a certas práticas. Sobre essa questão Panikkar afirmará que as religiões não se esgotam apenas nessas práticas:

Naturalmente, confundir la religión con estas pequeñas reglas o pensar que no enseña nada más que el buen uso de esos medios limitados sería desconocer la verdadera esencia de la religión. Y muy conocido es también el peligro de un puro formalismo y de una simple esclavitud. Todas estas reglas prácticas son parte integrante de la religión, que no es solo una doctrina pura y sobrehumana, sino una realidad muy concreta, integral y terrena (PANIKKAR, 2016, p.83).

2.4 DIMENSÃO EMOTIVO-SENTIMENTAL

Devemos reconhecer que razão e vontade são aspectos antropológicos fundamentais, constitutivos do ser humano. O autor observa, entretanto, que há uma capacidade humana que não pode ser ignorada: os sentimentos, que são uma parte essencial de todo ser humano. Se a religião tem a missão de guiar o ser humano ao seu destino final, é crucial que ela também responda aos sentimentos, pois eles representam uma capacidade humana de máxima importância para a formação concreta da vida na Terra.

... la religión tiene la misión de guiar al hombre a su fin y el hombre se conduce de acuerdo no solo con su razón y su voluntad, sino también de acuerdo con sus sentimientos, la religión debe ofrecer algo como respuesta a la exigencia del mundo humano de los sentimientos. La cuestión es muy delicada, porque una pequeña exageración en cualquier sentido podría desplazar la balanza y alterar el equilibrio del hombre y de la religión (PANIKKAR, 2016, p.84).

Ao analisar a importância dos sentimentos para o ser humano e para a religião, Panikkar expressa preocupação com o risco de um possível sentimentalismo, que pode levar a um reducionismo. Embora a religião não se limite aos sentimentos, não se pode negar que eles são uma parte integrante e relevante na formação religiosa. Nesse contexto, Panikkar afirma: 'A religião não é um sentimento, mas oferece uma resposta à necessidade sentimental do ser humano e proporciona um meio de moldar o coração, elemento indispensável para o pleno desenvolvimento do ser humano (PANIKKAR, 2016, p.84).

É importante lembrar que, quando o ser humano não está bem emocionalmente, toda a sua vida pode se tornar infeliz e, em alguns casos, sem sentido, o que pode levar

ao surgimento de distúrbios psicológicos e ao declínio pessoal. Nessa mesma perspectiva emocional, atitudes como caridade, oração e dedicação são fundamentais nas religiões, pois o equilíbrio emocional potencializa a prática religiosa.

Pese a la posible exageración y a los peligros reales que presenta esta dimensión de la religión, no podemos dejar de subrayar la humilde importancia del aspecto emocional de la religión, si no queremos ceder a la tentación de convertirnos en meros teóricos o estudiosos irreligiosos de la religión. La religión es ciertamente mucho más que un simple sentimiento, pero, siendo como es una realidad antropológica completa, no puede reducirse a una esencia desencarnada o a una construcción idealista. Esta dimensión sentimental da calor de humanidad y espontaneidad al elemento más sublime del ser humano, su religión (PANIKKAR, 2016, p.85).

O autor destaca que não pode existir uma religião fria ou meramente intelectual; as práticas de piedade, a caridade e outras expressões religiosas fazem parte da dimensão sentimental. Há uma conexão intrínseca com os outros seres humanos e com o mundo ao nosso redor que gera sentimentos. Sem essa dimensão, o ser humano se tornaria uma máquina. Panikkar afirma que, se a religião não se enraizar também na esfera emocional da pessoa, dificilmente poderá ser espontânea e presente em todos os aspectos da vida, com um tipo de presença que, sem perturbar a intensidade da vida terrena, a vivifica com um sentido mais profundo de transcendência (PANIKKAR, 2016, p.85).

2.5 DIMENSÃO ECLESIAL-SOCIOLÓGICA

Ao abordar essa dimensão, é importante lembrar que o ser humano não é um ser isolado ou separado; por sua própria natureza, ele é coletivo. Panikkar afirma que os seres humanos, embora formem um conjunto de pessoas distintas, compartilham uma única natureza. Nesse sentido, a religião não se restringe a um tema privado, mas promove uma vivência coletiva. O céu não é um prazer exclusivo, nem a paz eterna é um estado de felicidade individual e isolada. Os seres humanos constituem um conjunto de muitas pessoas distintas, mas a natureza humana é única, tanto aqui quanto no além (PANIKKAR, 2016, p.87).

Podemos entender que a dimensão comunitária não anula o aspecto singular do ser humano, mas sim que a sociedade como um todo deve buscar um equilíbrio entre o que é particular e o que é coletivo. Quando esse equilíbrio é rompido, surgem desavenças em diversas áreas, como filosofia, religião e política, frequentemente resultando em conflitos. Panikkar observa que essa é a tarefa mais árdua da vida humana na Terra, especialmente nos nossos dias (PANIKKAR, 2016, p. 87).

Quando se fala em dimensão eclesial, é preciso ter a ideia clara de que não é uma organização, mas sim um organismo. Ele faz assim referência a um aspecto interno da sociedade que une os seres humanos entre si. Como bem enfatiza o autor: a religião, de um modo ou

outro, deve desenvolver esse aspecto eclesiológico. De fato, a oração, o sofrimento vicário, a pregação, o serviço, o amor recíproco são categorias religiosas que pertencem a esse aspecto (PANIKKAR, 2016, p.88).

Todos os seres humanos percorrem uma jornada semelhante na Terra, empenhando-se para alcançar seus objetivos. Cada indivíduo contribui com suas atividades pessoais para o bem comum, formando parte de um todo. Panikkar afirma que, mesmo seguindo nossas próprias particularidades religiosas, é essencial reconhecer que nossas vidas são parte de uma vida universal compartilhada por toda a humanidade (PANIKKAR, 2016, p. 88).

A religião deve possuir uma estrutura sociológica, pois o ser humano é histórico e integrado em um grupo social definido. Deste modo, sua religião não pode ser abstrata ou vaga, mas se adaptar às estruturas sociais. Panikkar ainda afirma que mesmo a Mensagem Divina mais universal deve assumir uma linguagem e uma forma definidas; e não só isso: é necessário que se expresse em formas, conceitos ou imagens com um significado concreto (PANIKKAR, 2016, p.91).

Lembremos também que os laços que unem os humanos vão além dos históricos, mas são também geográficos e raciais, têm um temperamento, um determinado sexo, família, cultura etc. Panikkar vai afirmar que toda religião se enraíza profundamente na situação concreta da pessoa, que vive no espaço e no tempo e extrai dessa situação específica todo o seu complexo de ideias, ritos, costumes (PANIKKAR, 2016, p.91).

2.6 DIMENSÃO CORPÓREO-COSMOLÓGICA

Nesta dimensão, é possível analisar que a religião não esgota a comunhão ontológica do ser humano com outros seres. O ser humano está conectado não apenas aos seres terrestres, mas também ao cosmos. Panikkar afirma que o universo todo é uma unidade e, embora o ser humano ocupe uma posição especial e exerça uma função particular, ele não é apenas um espectador, mas também um ator. Em suma, o ser humano faz parte do universo (PANIKKAR, 2016, p. 93).

O ser humano é participe neste grande cosmo que é o mundo e que não se resume apenas em ser a morada dos seres humanos. Sabemos que o ser humano é corpóreo e nenhuma religião esqueceu essa conexão; em particular as chamadas religiões primitivas nos lembram dos perigos aos quais estão expostas as religiões ‘mais elevadas’, mais desenvolvidas ‘espiritualmente’ (PANIKKAR, 2016, p. 93).

Diante disso, o corpo para a religião possui um grande importância, pois não somos apenas espírito e alma, mas possuímos corpo, necessariamente. Panikkar vai nos lembrar que Todas as religiões centram sua atenção no corpo e nos meios materiais que servem para que a pessoa alcance sua salvação. Não é necessário dizer que, entre a atitude extrema de esquecer o elemento corporal e um materialismo grosseiro, a distância é enorme. Nenhuma religião,

como já dissemos, se mostra tão indiferente aos componentes materiais do ser humano a ponto de ignorá-los por completo (PANIKKAR, 2016, p. 95).

Muitas vezes, as religiões divergem em suas doutrinas, mas é quase unânime o reconhecimento da importância do corpo, que é uma característica intrínseca à própria religião. Não se deve excluir o corpo em favor do espírito ou da alma, pois cada um desempenha um papel essencial na constituição do ser humano e na prática religiosa (PANIKKAR, 2016, p. 95).

Assim, ao abordar a dimensão corpóreo-cosmológica, somos levados a reconhecer a importância do corpo como parte integrante do ser humano e da própria religião. O cosmos também interage com o ser humano e vice-versa. Panikkar destaca que, embora a religião esteja essencialmente voltada para o ser humano, não se pode ignorar que ele está intrinsecamente ligado ao cosmos, e que a religião não está completa sem essa conexão (PANIKKAR, 2016, p. 95).

2.7 DIMENSÃO ANGÉLICO-DEMONÍACA

Quando exploramos esta dimensão, percebemos que o ser humano e o cosmos estão imersos em um universo invisível e sobrenatural. Panikkar sugere que a religião tem a tarefa de orientar o caminho do ser humano, levando-o a uma salvação que abrange tanto a dimensão corpórea quanto a espiritual, dada a sua integração com o cosmos. O filósofo acredita que o ser humano participa também da colossal aventura na qual está igualmente envolvida a criação espiritual. A salvação religiosa do humano é um evento no qual intervêm anjos e demônios, espíritos bons e espíritos malignos (PANIKKAR, 2016, p. 97).

No mundo moderno, enfrentamos a dificuldade de lidar com esta dimensão devido ao enfraquecimento do sentimento religioso causado pelo avanço tecnológico e pelo racionalismo exacerbado, que questiona aspectos da dimensão espiritual. Este contexto revela que ciência e religião enfrentam dilemas no diálogo contemporâneo. No entanto, Panikkar afirma que nenhuma religião pode eliminar de suas crenças o princípio de que o humano não consegue sua salvação sozinho e que não é o único ser espiritual que existe (PANIKKAR, 2016, p. 97).

Panikkar observa que esta dimensão pode, por vezes, conduzir a caminhos obscuros devido a desvios como magia, superstições e práticas desumanas. Em contraste, o autor discute como o progresso científico, com sua abordagem empirista, tende a afastar práticas animistas e o mundo espiritual. Para enfrentar essas questões e reconhecer o mundo espiritual como um fato antropológico, é necessário considerá-lo não apenas como algo aceito pela razão ou percebido pela fé, mas como algo que pode ser intuído através de uma sabedoria humana integral. Essa perspectiva é refletida em áreas como poesia, arte, medicina, psicologia profunda e filosofia (PANIKKAR, 2016, p. 98).

De um ponto de vista fenomenológico, é evidente que as religiões buscam uma dimensão na qual o ser humano esteja conectado ao mundo espiritual, já que o ser divino é geralmente compreendido como espiritual. O caminho religioso, portanto, guia o ser humano em direção ao encontro com esse Ser.

2.8 DIMENSÃO IMANENTE-TRANSCENDENTE

De acordo com o autor, esta dimensão representa o momento em que a religião é submetida à análise filosófica, ou seja, tenta-se compreender a religião através de categorias filosóficas. Até agora, as dimensões abordadas se concentraram na análise do ser humano e sua relação com o cosmos, sempre a partir de uma estrutura antropológica. Para Panikkar, a dimensão religiosa do ser humano é uma característica intrínseca, sendo impossível conceber a religião sem o ser humano. Neste sentido, ele afirma:

El hombre es un ser religioso; en otras palabras, su ser es religioso y esta religiosidade no es un aspecto externo de su ser, sino que pertenece a su naturaleza. Su ser, su ser humano, es un ser contingente, o como hemos dicho, un ser imperfecto, itinerante, um no-ser-todavía, un ser en devenir. Pero precisamente porque la naturaleza religiosa del hombre no es una característica accidental, la religión participa de este carácter peculiar, viador, del ser humano (PANIKKAR, 2016, p. 100).

Já compreendemos que o ser humano, por sua natureza religiosa, está em uma jornada para encontrar o ser divino, que para os cristãos é o Criador tanto do ser humano quanto do universo. Ao examinarmos outras religiões, podemos definir que a religião é o caminho que o ser humano percorre para alcançar a divindade que transcende tanto o ser humano quanto o cosmos. É essencial reconhecer que todas as religiões, independentemente de suas particularidades, orientam seus adeptos em direção a uma realidade que é espiritual e não, material (PANIKKAR, 2016, p. 100).

Para entender melhor esta dimensão, é necessário considerar questões metafísicas. A primeira questão levantada é sobre a existência de Deus: ele existe? Panikkar responde afirmativamente, afirmando que todas as religiões, de uma forma ou outra, reconhecem essa condição: “es, estrictamente hablando, el único Ser y todo lo demás es en cuanto participa de Él” (PANIKKAR, 2016, p. 100).

A religião, se assim considerarmos, não depende exclusivamente da natureza humana, mas da natureza de Deus. Desse modo, a religião tem uma ‘polaridade’ específica, que é a natureza humana e na natureza de Deus. Em uma análise mais refinada poderemos afirmar que o ser humano, enquanto um ser contingente, depende de Deus, ou seja, o ser humano, ser finito, jamais pode ser pensado como base preponderante da religião, pois diz Panikkar que o próprio ser humano nada mais é do que uma certa relação com o Absoluto. Mas esta relação não se manifesta se contemplarmos apenas a pessoa em si, sem compreender que ela

nada mais é do que o fim humano de uma situação complexa (PANIKKAR 2016, p. 101). Eis a polaridade que há na religião e que deve ser observada.

Religião é uma dimensão fundamental da experiência humana, na qual o ser humano busca alcançar perfeição e completude, buscando respostas para suas inquietações internas e anseios por algo sobrenatural. Em primeiro lugar, a religião auxilia o ser humano a se constituir como um ente dotado de inteligência e vontades, permitindo-lhe desenvolver uma vida com sentido e procurar um caminho para a felicidade. Panikkar observa que, embora o ser humano tenha uma natureza imanente e contingente, a religião tem a capacidade de compreender essa humanidade puramente imanente, mantendo sempre uma busca interior pela transcendência. Afirmar Panikkar:

La naturaleza humana no está completa y posee en sí el dinamismo para proyectar ante sí incluso el fin de su existencia. La esperanza, en términos teológicos, es un elemento constitutivo de nuestro ser. Sin embargo, este impulso hacia la trascendencia que surge de la misma inmanencia es ya efecto de la verdadera trascendencia. En palabras más simples; el hombre se construye un Dios porque Dios ha creado al hombre con esta capacidad (PANIKKAR, 2016, p. 102).

Panikkar afirma que a religião é uma característica imanente do ser humano, estando intrinsecamente ligada à experiência humana e à busca por Deus. A esperança ontológica pelo ser divino reside no âmago do ser humano, refletindo uma busca que começa na imanência do próprio ser. A busca por Deus no exterior não é completa sem reconhecer que Ele também está presente no interior (PANIKKAR, 2016, p. 102).

El Dios de las alturas y la religión del exterior se encuentran, en el hombre religioso, con el Dios que procede del fondo y la religión de lo interior. El hombre, además, reconoce al Dios trascendente y acepta la religión exterior porque siente, descubre, experimenta... porque cree que aquel es el mismo Dios al que pertenece, y esta es la misma religión cuya necesidad siente (PANIKKAR, 2016, p. 102).

Dessa forma, o ser humano busca a Deus não por mero capricho, mas devido a uma profunda interioridade ôntica que é intrínseca ao seu ser. A religião e Deus são elementos constituintes da natureza humana. Panikkar observa que a religião responde como instância final a todos os desejos humanos porque é a resposta verdadeira e necessária; satisfaz todas as aspirações do ser humano, pois é o caminho régio para a perfeição humana (PANIKKAR, 2016, p. 102).

Panikkar sustenta que a religião atua também no inconsciente humano, pois o ser humano está em constante busca do divino, e essa busca não ocorre apenas no nível externo, mas também no corpo e na alma. A religião, ao abranger o ser humano em sua totalidade, orienta a profundidade do inconsciente. Como Panikkar observa: “Así se explica no solo el

hecho bien conocido, revelado por la psicología de lo profundo, de que una persona carente de un grado conveniente de religión está en riesgo de verse asaltada por un trastorno del espíritu” (PANIKKAR, 2016, p. 103).

Essa perspectiva revela que a sociedade tem substituído a crença em Deus pela ciência, assumindo que tudo o que não podemos compreender atualmente será um dia explicado pelos avanços científicos, sem necessidade de intervenção divina. Na modernidade, a falta de ferramentas adequadas impede o acesso total ao inconsciente, fazendo com que não seja considerado o domínio de Deus (PANIKKAR, 2016, p. 104). Em contraste, Panikkar argumenta que o inconsciente é, de fato, um território fundamental para a religião, como ele afirma:

Lo inconsciente, de un modo u otro, pertenece también a la religión, y es conducido por ella “inconscientemente” al cumplimiento de sus funciones. Lo inconsciente, además, nos ofrece un ejemplo — aunque no sea el único — sobre la cuestión que nos ocupa, del aspecto inmanente del hombre, en cuanto sede en la que se desarrolla la acción de Dios (que constituye), el otro polo de la religión (PANIKKAR, 2016, p. 105).

Nesse contexto, a maioria das religiões se apresenta como uma revelação divina concedida ao ser humano. Embora a descoberta da religião esteja profundamente enraizada na imanência humana, ela também envolve uma transcendência essencial à sua natureza. Panikkar enfatiza a necessidade de reconhecer essa dimensão transcendente da religião, pois ela é fundamental. Em todas as religiões, existe algum tipo de revelação, independentemente de sua forma, refletindo uma atividade divina que demonstra o caráter existencial da religião. Assim, a religião representa um interesse do divino (PANIKKAR, 2016, p. 106).

Panikkar adverte que é impossível conhecer o ser humano em sua totalidade, muito menos entender a totalidade de Deus. Não se pode impor limites a Deus nem prever o plano divino para o ser humano. O Absoluto é sempre absoluto, incondicionado, ilimitado, livre. Pode agir como age e como ‘quer’ agir, sem nenhuma ‘razão’, ‘motivo’, ou ‘princípio’ que esteja acima de Sua ‘vontade’. Essa observação nos leva a compreender que não se pode ter uma visão limitada e restritiva da religião, nem definir a religião de maneira definitiva. A fé, nesse contexto, é a base do conhecimento religioso, que em última análise, provém do próprio Deus (PANIKKAR, 2016, p. 107).

A religião deve estar aberta à comunicação constante com Deus, pois é assim que pode corresponder de maneira mais fiel à Sua vontade. Segundo Panikkar, existe uma aceitação não apenas do desenvolvimento e crescimento da religião, mas também do seu caráter de espera. A religião é essencialmente escatológica (PANIKKAR, 2016, p. 107). Isso implica que a religião deve depender da vontade de Deus, um conceito que Panikkar associa à conversão. A religião, ao se aprofundar em sua própria natureza, engaja-se em um movimento introspectivo que a leva a se reconhecer cada vez mais plena (PANIKKAR, 2016, p. 108). Quando a realidade da religião, vai dizer Panikkar:

La religión es una realidad abierta. No puede ser nunca un sistema cerrado o un organismo estático. En el momento en que una religión se cierra en sí misma no admite ya ninguna influencia de lo alto o de lo exterior; en el momento en que se considera perfecta, y por tanto no perfectible, se vuelve sorda a la voz del Espíritu. La religión debe fidelidad al pasado y al presente; está vinculada a la tradición y a sus obligaciones del momento; pero ante todo está ligada a Dios, al Dios vivo que lleva la iniciativa del despliegue de su plan providencial sobre los hombres. Las religiones, igual que los individuos, deben estar siempre dispuestas a la conversión (PANIKKAR, 2016, p. 108).

É crucial reconhecer e entender o papel da transcendência na religião, pois ela impulsiona a busca contínua pela vontade de Deus, sem que a religião se considere autossuficiente. Além disso, é fundamental considerar a historicidade da religião, que não se restringe a símbolos ou ideias abstratas, mas está profundamente envolvida com seres humanos concretos e a sua trajetória histórica. Panikkar observa que a religião é uma realidade histórica e essencialmente vinculada ao ser humano. Afinal, a religião existe para guiar o ser histórico, que é o indivíduo humano, em direção ao seu fim ultrahistórico; portanto, a historicidade é um caráter fundamental da religião (PANIKKAR, 2016, p. 108)

A religião traz consigo essa subdimensão histórica que reafirma a presença de Deus. Ao falar do cristianismo, o Deus que se encarna na própria história. Nesse ponto de vista, uma religião só pode existir quando há o contato vivo e histórico com a divindade (PANIKKAR, 2016, p. 108). Pode-se entender que algumas outras religiões não se prendam tanto a essa subdimensão da historicidade, mas que não as abandona totalmente. Desta forma, nos exemplifica o autor:

El hinduismo, entre las que impropriamente son llamadas “grandes” religiones, no subraya demasiado la historicidad de los hechos de su mitología, sino que los considera sobre todo símbolos que tienden a manifestarnos los atributos de Aquel que carece de atributos, para que el hombre pueda tener de Él alguna idea. Sin embargo, los símbolos existen en la historia y son realidades históricas. Para algunos, Kṛṣṇa no será quizá el hijo de Devakī y el discípulo de Aṅgīrasa, sino la figura viviente de la Bhagavad-gītā: para esa cultura y esa religión, no es una simple idea, sino un símbolo histórico, aunque como persona humana no haya existido nunca (PANIKKAR, 2016, p. 109).

A religião vincula o humano à revelação divina. Deus se comunica com todos de maneiras variadas. Segundo Panikkar, essa comunicação divina se manifesta por meio de uma tríplice linguagem: uma inspiração que atua psicologicamente, uma iluminação expressa através da locução antropológica, e uma ontológica. Isso implica que a comunicação de Deus nunca se esgota, uma vez que a revelação é um fenômeno presente em todas as religiões. O

profeta, nesse contexto, é o ser humano que escuta, vê e transmite a revelação aos demais (PANIKKAR, 2016, p. 110).

2.9 DIMENSÃO ETERNO-TEMPORAL

Essa dimensão está interligada com a anterior e fundamentada no princípio antropológico da religião. O ser humano é, por sua natureza, temporal, assim como a religião, uma vez que ambos estão inseridos no fluxo do tempo. No entanto, o destino do ser humano é transcender o tempo, pois o divino está além dele. Ao considerar a vida, observamos que nascimento e morte ocorrem dentro do tempo. Assim, a salvação, presente em todas as religiões, busca superar o tempo. Como Panikkar aponta que o tempo não se opõe diretamente ao descanso, à ausência de mudança, etc., mas a uma forma de existir sem tempo, que alguns chamariam de eternidade (PANIKKAR, 2016, p. 111).

A religião, portanto, tem como objetivo guiar o ser humano, que é temporal, para um estado de atemporalidade. Essa visão é comum em muitas religiões, que ensinam que a vida extratemporal começa na própria temporalidade do ser humano. Quando afirmamos que a religião possui uma natureza divina, estamos dizendo que ela traz o eterno para a terra e que o eterno se inicia agora (PANIKKAR, 2016, p. 111).

Panikkar identifica três concepções de espiritualidade relacionadas ao tempo: a) o tempo é visto como uma ilusão ou aparência, cuja verdadeira revelação só ocorre na eternidade; b) a eternidade se manifestará apenas quando o tempo chegar ao fim; c) o tempo não é uma fase preliminar da eternidade nem uma ilusão de uma realidade inexistente, mas uma realidade concreta, um ‘devir ôntico’ que orienta o ser humano em direção ao seu destino definitivo (PANIKKAR, 2016, p. 112).

Essa dimensão revela que a religião é essencialmente para o ser humano, um ser contingente e temporário. A religião não pode ser exclusivamente terrena, pois toda religião contempla uma divindade cujo reino transcende este mundo. Pergunta-se, então, qual é o modo de existência do ser humano, considerado um ser itinerante e em peregrinação na terra? A vida eterna, portanto, não se refere à eternidade ou à divinização como um desaparecimento da criatura (PANIKKAR, 2016, p. 114).

La religión es un hecho teándrico, que solo puede entenderse si consideramos al hombre no como un ser aislado y autosuficiente, sino como el lugar de encuentro misterioso y maravilloso al que tienden Dios y demonio, espíritu y materia, individuo y comunidad, persona y universo: el lugar donde se encuentran y reúnen (PANIKKAR, 2016, p. 115).

Assim, ao concluir sua peregrinação na Terra, o ser humano alcança uma completude e divinização, tornando-se participante da divindade sem limitações. Sua existência transcende as categorias de eterna e temporal, sendo descrita por Panikkar como “tempiterna”.

Nesse estado, passado e futuro deixam de existir como realidade, pois o indivíduo vive em um mundo ‘atualizado’ (PANIKKAR, 2016, p. 114).

CONCLUSÃO

A abordagem de Raimon Panikkar sobre a religião, através das nove dimensões que exploram seu caráter ôntico-místico, intelectual-doutrinal, ético-prático, emotivo-sentimental, eclesial-comunitária, cósmico-corpórea, angélico-demoníaca, imanente-transcendente e temporal-eterna, oferece uma visão abrangente e multifacetada da experiência religiosa humana. Cada dimensão ilumina aspectos cruciais que revelam como a religião se entrelaça com a vida do ser humano em suas diversas facetas.

A dimensão ôntico-mística destaca a profundidade da experiência religiosa, mostrando que a busca pelo divino é inerente à natureza humana e que a mística revela uma dimensão transcendente essencial. No âmbito intelectual-doutrinal, Panikkar argumenta que a religião não se limita à doutrina, mas que esta serve como uma estrutura para a compreensão e prática da fé, sem substituir a experiência direta do divino. A dimensão ético-prática evidencia que a religião não é apenas uma questão de crença, mas uma orientação para a vida cotidiana e o comportamento moral, buscando o equilíbrio entre a prática e a teoria.

O aspecto emotivo-sentimental revela a importância dos sentimentos na vivência religiosa, pois a religião não é apenas uma construção intelectual, mas uma resposta às aspirações e necessidades emocionais humanas. A dimensão eclesial-comunitária ressalta que a religião não é uma experiência isolada, mas uma jornada coletiva, onde a historicidade e a comunidade desempenham papéis essenciais na formação e expressão da fé.

A dimensão cósmico-corpórea mostra que a religião envolve não apenas o ser humano, mas também sua relação com o cosmos, enfatizando que a dimensão espiritual está intrinsecamente ligada ao mundo material. Panikkar também explora o aspecto angélico-demoníaco, reconhecendo a complexidade das forças espirituais que influenciam a experiência religiosa e o desenvolvimento espiritual.

A dimensão imanente-transcendente destaca que a religião responde ao desejo humano de transcender o mundo material e acessar uma realidade espiritual mais profunda, evidenciando que a busca por Deus é uma parte fundamental da condição humana. Por fim, a dimensão temporal-eterna reflete sobre o papel do tempo na religião, propondo que, enquanto o ser humano é temporal, a religião visa conduzi-lo a um estado atemporal, onde passado e futuro se fundem em uma existência *tempiterna*.

Através dessas dimensões, Panikkar nos oferece uma compreensão holística da religião, revelando que ela é um fenômeno complexo e multifacetado que abrange todas as dimensões da existência humana. Sua análise nos convida a reconhecer a profundidade e a amplitude da experiência religiosa, desafiando-nos a perceber a religião não apenas como um conjunto de

crenças ou práticas, mas como um caminho integral para a realização da plenitude humana e a compreensão do divino.

REFERÊNCIAS

- PANIKKAR, Raimon. Religion y Religiones. *Obras Completas II*. Milan: Herder, 2016.
- PANIKKAR, Raimon. La visión cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio. *Revista Selecciones de Teología*, v. 32, n. 125, 1993.
- PANIKKAR, Raimon. “Teologia da Libertação e Libertação da Teologia”, in: Vigil, J. M., (Org.). *Por uma Teologia Planetária*, Paulinas: São Paulo, 2001.
- PANIKKAR, R. Autoconsciencia cristiana y religiones. In: *Fe cristiana y sociedad moderna*. Madrid: SM, 1989.
- FRANÇA-MIRANDA, Mario. O encontro das religiões. *Perspectiva Teológica* 26, 1994.

Texto submetido em 28/10/2024 e aprovado em 08/07/2025.

Fillipe Lima: Graduado em Direito e estudante do curso de Graduação em Filosofia da FAJE. Bolsista CNPq durante a iniciação científica realizada entre setembro de 2023 e agosto de 2024. Esta pesquisa esteve vinculada ao projeto de pesquisa do orientador, o Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki, “Filosofia da Religião na pluralidade das Religiões – desafios, perspectivas, tarefas urgentes”. E-mail: fillipecorreia@gmail.com

Endereço: Rua Francisco Bretas Bering 171, Copacabana. Belo Horizonte - MG

Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-0764-6942>

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Luiz Carlos Sureki, Dra. Marília Murta de Almeida



Nietzsche: A moral dos fracos e a superação pelo além-homem

Lucas Santos Barbosa¹

RESUMO: A obra *A Genealogia da Moral*, de Friedrich Nietzsche, é uma das grandiosas investigações filosóficas sobre a origem da moral. Nessa obra, Nietzsche critica fortemente os valores tradicionais que ele vê como derivados do ressentimento, um estado psicológico de ódio que aprisiona a pessoa numa condição de não-superação. Essa moral tradicional, associada aos “escravos” ou “fracos”, contrapõe-se à moral aristocrática, associada aos “senhores” ou “fortes”. Nietzsche sugere uma moral afirmativa e criadora representada pelo *Übermensch* (além-homem), um ideal de superação dos valores tradicionais e afirmação da vida que distancia do conformismo, da doença e do ressentimento.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Ressentimento. Moral dos fracos. Moral dos senhores. *Übermensch*.

ABSTRACT: The *Genealogy of Morals*, by Friedrich Nietzsche, is one of the greatest philosophical investigations into the origin of morality. In this work, Nietzsche strongly criticizes the traditional values that he sees as derived from resentment, a psychological state of hatred that imprisons the person in a condition of non-overcoming. This traditional morality, associated with the “slaves” or the “weak,” stands in opposition to the aristocratic morality, associated with the “masters” or the “strong.” Nietzsche suggests an affirmative and creative morality represented by the *Übermensch* (beyond-man), an ideal of overcoming traditional values and affirming life, distancing itself from conformism, illness, and resentment.

KEYWORDS: Nietzsche. Resentment. Morality of the weak. Morality of the masters. *Übermensch*.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como finalidade analisar a origem da moral a partir do procedimento genealógico desenvolvido pelo filósofo Friedrich Nietzsche. A investigação tem o objetivo compreender como a moral dos fracos, marcada pelo ressentimento, surge em oposição à

¹ Graduando em Filosofia.

moral dos fortes, além de discutir a possibilidade de superação desse conflito por meio da figura do *Übermensch*² (além-homem).

1 VIDA E OBRA

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu em 15 de outubro de 1844, em Röcken, no Reino da Prússia (atual Alemanha). Ele foi um dos filósofos mais influentes e polêmicos do século XIX. Seu pai, Karl Ludwig Nietzsche, e seus avós eram pastores luteranos, no entanto, quando Friedrich ainda era criança, seu pai veio a falecer. Ele foi educado principalmente por sua mãe e sua irmã. Desde cedo, tinha grande aptidão para os estudos, especialmente em literatura.

Aos 25 anos, Nietzsche foi nomeado professor de filologia clássica na Universidade de Basileia. Ao longo dos anos, começou a enfrentar sérios problemas de saúde que eventualmente o levaram a renunciar ao cargo em 1879. Mais tarde, a condição mental de Friedrich começou a piorar e, em 1900, o filósofo veio a falecer. Suas principais obras são *O Nascimento da Tragédia* (1872), *Humano, Demasiado Humano* (1878), *Além do Bem e do Mal* (1886) e *O Anticristo* (1895). Neste texto, aprofundaremos a discussão de duas de suas obras mais significativas, *A genealogia da Moral* (1887) e *Assim Falou Zaratustra* (1883-1885), em que Nietzsche faz sua crítica à moral tradicional e explora as raízes do ressentimento que se infiltra na sociedade ocidental.

2 O PROCEDIMENTO GENEALÓGICO DE NIETZSCHE

De modo geral, o termo genealogia deriva do grego *genea* + *logos*. *Genea* quer dizer origem, nascimento, enquanto *logos* significa conhecimento, pesquisa. Portanto, Nietzsche explora a origem da moralidade colocando-a em questão.

Nietzsche investiga a moralidade que predomina na sociedade ocidental usando o seu procedimento genealógico. Ele argumenta que há um problema na construção dos valores morais e culturais que ao longo do tempo foram se construindo. Nesta perspectiva, ao explorar a origem da moral, Nietzsche analisa conceitos como “bom e ruim” que ele reconhece como parte da moral dos senhores, e “bom e mau”, que surgem da moral dos escravos.

Na moral dos senhores, Nietzsche argumenta que os próprios senhores atribuíram para si mesmos o valor bom. Esta apropriação desse valor seria consequência da valorização das suas próprias virtudes, como força, poder e dominação. Ora, se os próprios “bons” atribuíram a si mesmos o valor bom, quem, então, estabeleceu o ruim? A esse respeito, Nietzsche nos diz: “Foram os mesmos ‘bons’, os homens distintos, os poderosos, os superiores que julgaram ‘boas’ as suas ações; isto é, ‘de primeira ordem’, estabelecendo esta nomenclatura por oposição a tudo quanto era baixo, mesquinho, vulgar e vilão” (NIETZSCHE, 2017, p. 37).

2 *Übermensch*: “O termo *Übermensch* é composto pelo prefixo *über* (sobre, por cima de) e o substantivo *Mensch* (homem). Em português, este termo é geralmente traduzido como ‘super-homem’ (ingl.: superman; fr.: surhomme; esp.: superhombre; it.: superuomo), embora seja possível também encontrar as variantes ‘sobrehumano’ ou ‘super-humano’”. Dicionário FMP.

Desta maneira, os senhores classificaram os escravos como ruins, pois a vida desses fracos não condiz com o estilo de vida dos fortes. Contudo, essa narrativa não terminou dessa maneira. Os escravos realizaram uma inversão de valores dizendo que os senhores, os bons, eram na verdade os maus, enquanto eles, os fracos que eram os verdadeiros bons. Essa troca dos valores, segundo Nietzsche, não ocorreu através da força, mas de um impulso reativo. Assim, ele afirma: “[...] a moral dos escravos necessitou sempre de um mundo oposto, exterior; necessitou, falando psicologicamente, de estimulantes externos para entrar em ação; a sua ação desde a profundidade é uma reação” (NIETZSCHE, 2017, p. 48).

Sendo assim, a moral dos escravos nasce da fraqueza, da doença e do ressentimento. Nietzsche demonstra como o ressentimento desses fracos contribuiu para a causa da inversão dos valores da nobreza, valorizando a humildade e a obediência, e desprezando a força, e a afirmação da vida, que eram exaltadas pelos senhores.

Nietzsche aprofunda ainda mais sua investigação ao examinar a casta sacerdotal, definindo os conceitos, “puro” e “impuro”. Para esses sacerdotes, aquilo que é considerado impuro é o que se associa à carne, ao corpo, enquanto a pureza está ligada à renúncia dos prazeres. Enquanto os senhores definem a moralidade com base na vitalidade, os sacerdotes, que são, de certo modo, “fracos” em relação aos fortes, introduzem uma nova forma de ressentimento. A moral sacerdotal, ao contrário dos senhores, se desenvolve a partir de um ódio profundo, não apenas em relação a força da nobreza, mas também à própria vida. Nietzsche afirma:

Os sacerdotes são os inimigos mais malignos; por quê? Por serem os mais impotentes. A impotência faz crescer neles um ódio monstruoso, sinistro, intelectual e venenoso. Os grandes odiadores, na história, foram sempre os sacerdotes, também os odiadores espirituais; e nada se pode comparar com o engenho que os sacerdotes desenvolvem na sua vingança (NIETZSCHE, 2017, p. 44).

Assim, o filósofo nos mostra como essa moral dos sacerdotes reforça a inversão de valores que favorece, cada vez mais, os fracos, levando à submissão e à culpa dos ressentidos.

Portanto, através dessa análise genealógica da moral, Nietzsche revela como os valores predominantes na sociedade ocidental contemporânea são frutos de uma inversão de valores que foi impulsionada pela moral dos escravos, marcada pelo ressentimento. Essa contraversão dos valores afirmadores da vida em virtudes como obediência, humildade e autonegação não só desafiou o poder dos senhores, mas também fortaleceu uma moral que condena o impulso vital e glorifica a fraqueza. A moral sacerdotal, ao associar o corpo e o prazer como impureza, reforçou ainda mais essa inversão, contribuindo para uma cultura que valoriza a culpa e a renúncia em detrimento da força e da afirmação da vida.

3 O RESENTIMENTO

Nietzsche observa um fenômeno psicológico e central: o ressentimento. Para ele, o ressentimento não é apenas uma emoção passageira, mas sim um resultado de uma longa história de submissão vivida pelos fracos, aqueles aos quais se viam constantemente dominados. Assim ele diz: “A rebelião dos escravos na moral começou quando o ressentimento chegou a produzir valores, ressentimentos de tais criaturas a quem é negada a própria reação do fato que se mantêm incólumes somente por uma vingança imaginária” (NIETZSCHE, 2017, p.47).

Essas pessoas, historicamente, eram incapazes de expressar sua força ou de afirmar a vida tal como os senhores faziam. Nietzsche ainda afirma que “a moral dos escravos opõe um ‘não’ a tudo o que não lhe é próprio, que lhe é exterior, que não é seu; este ‘não’ é o seu ato criador” (NIETZSCHE, 2017, p. 47).

Convém lembrar que Nietzsche chama de moral dos escravos a essa moral que surge como uma resposta reativa à moral dos senhores. Pois os fracos, incapazes de confrontar os senhores em igualdade, invertem os valores e fazem do ressentimento a base de sua moral. Eles passam a considerar como bom tudo o que é bondoso, humilde e obediente e, por outro lado, consideram como mau tudo o que antes era visto como nobre. Esse processo de inversão não é simplesmente uma forma de estratégia para os fracos se defenderem, mas uma forma de vingança silenciosa contra os fortes.

Os sacerdotes ascéticos, por outro lado, também contribuíram para o fortalecimento do ressentimento. Assim Nietzsche argumenta que “no sacerdote tudo se torna mais perigoso, [...] o orgulho, a vingança, a perspicácia, o amor, a ambição, a vontade de reinar, a virtude e a doença” (NIETZSCHE, 2017, p. 43). Com base nessa análise, pode-se notar que para o filósofo os sacerdotes são perigosos porque as suas crenças são estruturadas como a forma da moral escrava e, com isso, eles começam a justificar sua impotência criando uma moralidade que glorifica as qualidades dos dominados e condena as virtudes dos dominadores. E Nietzsche ainda continua dizendo:

Só um povo de sacerdote, um povo de vingança retraída, podia obrar assim. [...] E com o encarniçamento do ódio da impotência, afirmaram: “Só os desgraçados são bons; os pobres, os impotentes, os pequenos são os bons; os que sofrem, os necessitados, os enfermos são os piedosos, são os benditos de Deus; só a eles pertencerá a bem-aventurança; pelo contrário. Vós, que sois nobres e poderosos, sereis por toda a eternidade os maus, os cruéis, os cobiçosos, os insaciáveis, os ímpios, os réprobos, os malditos, os condenados” (NIETZSCHE, 2017, p. 44).

Dessa forma, Nietzsche nos mostra que com a intervenção dos sacerdotes, o ressentimento se intensifica, pois eles transformam esse ódio oculto em espécie de santidade moral.

Ao justificarem a sua fraqueza como uma virtude santa, eles condenam tudo aquilo que é vitalidade e poder, fortalecendo a supremacia dos fracos sobre os fortes. Nietzsche, portanto, nos alerta que isso é um risco, pois, em vez de nos libertar, nos aprisiona em uma negação da vida e da potência do ser humano.

3 A SUPERAÇÃO

A proposta de Nietzsche não é simplesmente uma crítica à moral dos fracos ou à moral sacerdotal, mas é também um convite para a superação dessa estrutura de valores pelo ideal do além-homem (*Übermensch*). Segundo Nietzsche, o além-homem representa um novo tipo de ser humano, que transcende os valores tradicionais e cria os seus próprios valores com base na afirmação da vida. Esse conceito, central em sua obra *Assim Falou Zaratustra*, representa o grau mais elevado de uma vida que não deixa se levar pelo ressentimento, mas que é capaz de dizer “Sim” à vida, mesmo com toda a sua complexidade.

Nietzsche rejeita tanto a moral dos senhores quanto a dos escravos como estruturas definitivas, propondo, assim, o além-homem como aquele que supera essa dicotomia, moral. O além-homem é aquele que afirma o mundo tal como ele é, sem ressentimentos e sem negações. Zaratustra afirma:

A criança é inocência, esquecimento, um recomeço, um brinquedo, uma roda que gira por si própria, movimentando primeiro, uma santa afirmação. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso uma santa afirmação. O espírito quer agora sua própria vontade. Tendo perdido o próprio mundo, quer conquistar seu mundo (NIETZSCHE, 2008, p. 39).

Aqui, usando o modo de ser de uma criança, o homem é visto como um ser em transformação, designado a superar seus limites e criar novos valores.

Ademais, para Nietzsche, a afirmação da vida é expressa pela ideia do “eterno retorno”³, que desafia o indivíduo a viver como se cada momento de sua vida fosse se repetir de forma infinita. Essa interpretação exige muita coragem, pois somente aqueles que se entrega totalmente à vida, sem arrependimentos ou ressentimentos, podem dizer “Sim” ao eterno retorno.

Assim, para que a superação aconteça, é necessário um rompimento com a mágoa e a culpa que sustentam a moral dos escravos. E para que isso aconteça Nietzsche nos exorta:

3 Eterno Retorno: “Eternidade Temporal versus Eternidade Atemporal. O maior representante da segunda tese, já sabemos, é Platão que pensa a eternidade fora da existência, no mundo das Ideias, mas existem inúmeros outros que seguiram sua filosofia: Aristóteles, com o Motor Imóvel; Plotino, negando a eternidade para a natureza sensível; Santo Agostinho, trazendo o platonismo para o cristianismo e pensando um Deus eterno e atemporal criador de tudo a partir do nada; São Tomás de Aquino; passando por Descartes entre outros... até chegarmos em Kant e à modernidade. Nietzsche retorna a Heráclito para pensar o mundo como fogo eterno que se consome e se recria, mas sempre aqui, neste mundo. Sua pergunta inicial é simples: ‘Você viveria sua vida mais uma vez e outra, e assim eternamente?’”. Razão Inadequada.

“Eu vos anuncio o super-homem. O homem existe para ser superado. Que fizestes para o superar?” (NIETZSCHE, 2008, p. 22). Dessa forma, Nietzsche desafia o ser humano a se tornar algo maior do que é, transcendendo tanto a fraqueza quanto a culpa que o prendem no ressentimento.

CONCLUSÃO

A investigação de Nietzsche sobre a moral não é apenas uma crítica ao passado, mas uma visão para o futuro. A moral dos fracos e a moral sacerdotal, fundamentadas no ressentimento e na negação, devem ser superadas pelo ideal do *além-homem*, que é afirmativo, criador e vital. Este ideal convida o ser humano a abraçar a vida em toda a sua plenitude, rejeitando a submissão à culpa e ao ressentimento.

Sendo assim, ao propor o *além-homem*, Nietzsche não apenas critica os valores tradicionais, mas oferece uma alternativa à altura do desafio de viver uma vida plena e criativa. Ele nos convoca a nos tornarmos criadores de nossos próprios valores, a dizer “Sim” à vida e a transcender os limites que nos foram impostos pela moral do passado.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

Eterno Retorno. *Razão Inadequada*, s.d. disponível em: <https://razaoinadequada.com/filosofos/nietzsche/eterno-retorno/>. Acesso em: 09 jan. 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 3. ed. São Paulo: Editora Escala, 2008.

Übermensch. Dicionário de Filosofia Moral e Política (FMP), 2019. Disponível em: <https://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/ubermensch/>. Acesso em: 21 set. 2024.

Texto enviado em 10/02/2025 e aprovado em 09/07/2025.

Lucas Santos Barbosa: Graduando em Filosofia na FAJE. Pesquisa realizada no Programa de Iniciação Científica, como bolsista da FAJE, no período de 19/09/2023 a 06/11/2024, com a orientação do Professor Dr. Adilson Feiler, incluído no projeto “Má consciência e Ressentimento: Nietzsche e o projeto de uma cultura aristocrata, para além de um radicalismo fundamentalista. Um diálogo com Georg Brandes e Hegel”. Email: lsantosbarbosa85@gmail.com

Endereço: Rua Capitão Leonídio Soares, 751, bairro: Planalto, Belo Horizonte – MG. CEP: 31.720-590

Orcid: 0009-0003-9944-3855

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Adilson Felício Feiler, Dra. Marília Murta de Almeida

RECENSÃO

ENTRALGO, P. L. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Revista de Occidente. Madrid, 1958.*Diego Emanuel Pinheiro Antunes¹*

Pedro Laín Entralgo, renomado médico, historiador, ensaísta e filósofo espanhol, nasceu em 15 de fevereiro de 1908 e faleceu em 5 de junho de 2001. Sua vasta obra abrangeu principalmente a história médica e a antropologia, sendo reconhecido por sua notável contribuição para esses campos. Agraciado com o “Prêmio Príncipe das Astúrias de Comunicação e Humanidades”, em 1989, o autor deixou um legado significativo que transcende fronteiras disciplinares.

A obra intitulada *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* apresenta uma investigação filosófica sobre o poder da palavra nas práticas curativas. Entralgo nos convida a extrair sistematicamente as lições dessas referências antigas para aplicação na modernidade, buscando contribuir, dentre outras coisas, para o desenvolvimento histórico da doutrina da psicoterapia verbal. Organizado em cinco capítulos, o livro aborda os seguintes temas: I) A Palavra Terapêutica no Épico Homérico; II) De Homero a Platão; III) A Racionalização Platônica do Encantamento; IV) A Palavra na Medicina Hipocrática; V) O Poder da Palavra em Aristóteles.

No primeiro capítulo, intitulado “A Palavra Terapêutica no Épico Homérico”, o autor explora como as obras *Ilíada* e *Odisseia* são importantes não só como exemplos de literatura, mas também como referências para entender o progresso humano ao longo daquele período. Ele examina a concepção homérica de doença e tratamento médico, com um foco particular no papel da palavra nesse contexto. O autor identifica, a partir de uma leitura detalhada dos textos épicos, quatro categorias diferentes de entender e interpretar a doença humana: como resultado de traumas, como punição, como algo influenciado pelo ambiente e como uma consequência de forças demoníacas (p. 16). Essas categorias refletem as crenças culturais e

¹ Bacharel em Odontologia pela Universidade Positivo e estudante de Filosofia pela FAJE. Pesquisa realizada como bolsista do CNPq, no período de 1/9/23 a 31/8/24, sob orientação do professor Marco Heleno Barreto, inserida no projeto de pesquisa Nihilismo e Experiência Religiosa. E-mail: odontologia.diego@gmail.com.

religiosas da época e mostram a complexidade da visão antiga sobre a origem e a natureza das doenças.

De acordo com Entralgo, as doenças eram classificadas de acordo com sua origem em traumáticas, divinas, ambientais ou demoníacas, sendo consideradas punitivas ou inexplicáveis quando têm uma causa diretamente divina (p. 21). Essa classificação está intrinsecamente ligada à concepção homérica da natureza, que, segundo Entralgo, para Homero, é composta por tudo aquilo que nasce e cresce, representando a realidade que emerge de um impulso criador (*phýsis*) (p. 25).

Dando continuidade, o texto também explora duas práticas terapêuticas que têm sido pouco estudadas: a catarse e o encantamento. Sobre a catarse, Entralgo explica que o “tratamento da peste é de natureza catártica, e a catarse tem, nesse caso, uma intenção que é ao mesmo tempo ritual e terapêutica”² (p. 38). Em seguida, o autor aborda o encantamento, citando um episódio em que Ulisses é ferido por um javali enquanto caça com os filhos de Autólico: “Se reúnem em torno dele seus companheiros de caça, enfaixam sua ferida habilmente (*dēsan*) e estancam com um encantamento (*epaoidé*) o fluxo de sangue negro (*epaio-dē*) (Od., XIX, 457)” (p. 38).

Entralgo conclui, neste capítulo, que a ação curativa do “ditado agradável” é considerada “natural” em um duplo sentido: tanto pela sua própria essência quanto pela realidade sobre a qual exerce sua influência (p. 50). Essa afirmação reforça a ideia central do capítulo sobre a importância da palavra como um elemento terapêutico essencial na tradição homérica.

No segundo capítulo, “De Homero a Platão”, Entralgo destaca a introdução do conceito de culpa como um desenvolvimento significativo na história da Antiguidade Clássica. Ele observa que, apesar de as noções homéricas de “virtude” (*areté*) e excelência pessoal (*kalokagathia*) terem continuado a ser apreciadas nos tempos de Sólon e Péricles, um profundo sentimento de culpa religiosa e moral, que era apenas ocasional e discretamente presente na *Iliada* e na *Odisseia*, começa a se expandir e a ganhar força em todo o mundo helênico, especialmente na Grécia continental (p. 54-55).

Essa cultura da culpabilidade se manifesta em três esferas distintas: a religiosa, a moral e a psicológica. Como salienta Entralgo, na “ordem religiosa, muda sensivelmente a disposição do homem diante da Divindade, e os mortais, sempre sob um profundo temor de incorrer no pecado de *hýbris* ou desmesura, sentem com maior pesar a influência que os imortais exercem sobre seu destino” (p.56). Já na esfera moral, o autor destaca que “nem mesmo a retidão da conduta pessoal exime de culpa e castigo, porque, aos olhos helênicos, a ‘mancha’ contaminante chega a ser, não apenas contagiosa, mas também hereditária” (p.57). Por fim, na esfera psicológica, Entralgo explica que “as potências psíquicas de índole ‘irracional’ e os modos de comportamento que a elas correspondem foram ganhando importância nas almas gregas” (p.58).

2 Tradução livre realizada pelo autor, neste e nos outros casos de citações literais, que assume a responsabilidade pela fidelidade ao conteúdo original.

A essa complexa rede de sentimentos e crenças somam-se as práticas terapêuticas da época. Entralgo observa que o feitiço ou encantamento (*epōidē*) foi frequentemente utilizado para tratar doenças ao longo dos séculos, desde a época do épico homérico até Platão (p. 67). Além disso, ele identifica quatro elementos principais que influenciaram a prática da *epōidē* grega nesse período: o orfismo, o culto dionisiaco, a mântica de Delfos e o prestígio religioso e mítico dos poemas de Homero e Hesíodo (p. 68).

Além dessas práticas terapêuticas, o capítulo explora a prática da medicina religiosa associada a Asclépio. Entralgo mostra que uma análise detalhada das fontes revela aspectos psicoterapêuticos nas palavras gentis de Asclépio, o Curador. A voz de Asclépio, descrita como “harmoniosa” e “serena”, muitas vezes exercia um efeito calmante sobre os doentes, e às vezes o conteúdo de suas palavras também tinha um impacto terapêutico (p. 90). Entralgo continua analisando o impacto psicológico e curativo da palavra. Ele argumenta que a palavra do ser humano é “divina e agradável” não apenas porque expressa e comunica, mas também porque persuade (p. 99).

Para ampliar essa discussão, Entralgo explora as contribuições de pensadores como Pitágoras, Empédocles, Górgias, Antífote e Demócrito. Ele aprofunda a análise sobre a evolução do *logos* e sua relação com a ação, destacando que o *logos* — entendido tanto como “palavra” quanto como “razão” — é o mais elevado e distintivo dos dons da natureza humana. Através do *logos*, o homem não só expressa a essência das coisas, mas também se destaca na sociedade e exerce poder ao convencer os outros (p. 128).

“No terceiro capítulo, intitulado “A racionalização platônica do encantamento”, Entralgo afirma que os filósofos não estudaram de maneira satisfatória a ideia platônica do ensalmo ou conjuro (*epōdē*). Ele propõe, portanto, que “um estudo deste problema a partir de um duplo ponto de vista, histórico-cultural e médico, pode ainda lançar alguma luz sobre o conhecimento da antropologia de Platão e suas ideias pessoais em relação à ação curativa do médico” (p. 156).

O termo *epōidē* pode ser aplicado de maneira ampla, não se limitando apenas ao tratamento mágico de feridas e doenças, mas também à persuasão. Para o autor, “*Epōidē*, em consequência, significa conjuro, ensalmo, encantamento ou feitiço: ‘conjuro’ quando predomina no rito uma intenção imperativa ou coativa; ‘ensalmo’ quando é a intenção impetrativa ou suplicante que prevalece” (p. 158). Segundo ele, a *epōidē* que começou sendo um conjuro ou encantamento mágico, tornou-se um raciocínio ou relato contra o erro ou contra os afetos danosos” (p.162).

Nas páginas seguintes, é discutido que a cura do corpo está profundamente conectada à cura da alma. Segundo Entralgo, Platão, através dos personagens Trácio e Sócrates, sugere que os “belos discursos” (*tous lógous eínai tous kaloús*) desempenham um papel crucial nesse processo. Esses discursos são responsáveis por cultivar a temperança (*sóphrosyne*) na alma e, uma vez estabelecida essa qualidade, torna-se mais simples buscar a saúde para a mente e o corpo. O autor sintetiza o conceito de *epōidē* terapêutica como sendo um “belo discurso”

(*lógos kalós*) que tem a capacidade de promover a temperança (*sophrosýnē*) na alma. Neste sentido, alcançar a temperança é uma condição essencial para o sucesso do processo curativo por meio do encantamento.

Ainda, neste capítulo, Entralgo apresenta a definição platônica de saúde:

A saúde anímica de um homem, condição de sua saúde somática e pressuposto necessário para a correta administração de qualquer medicamento, consiste, portanto, na boa ordem das duas partes principais de sua alma: aquela em que predomina o racional ou lógico, modificável pela ação da dialética, e aquela em que predomina o irracional ou crente, suscetível de educação ou *psykhagogía* (Fedro, 261 a-271 c) pelo encanto persuasivo da *epōidē*, o “belo discurso” ou o “mito” (p. 174).

A eficácia do discurso terapêutico médico depende da adequação do conteúdo e da forma à alma do paciente. Logo, segundo explica Entralgo, “[do] ponto de vista da ação terapêutica, o *lógos* do médico será *kalós* quando seu conteúdo e sua forma estiverem corretamente ordenados à peculiaridade e à situação da alma do paciente” (p. 176).

O autor ressalta que a saúde, para Platão, “requer que a alma possua um sistema ordenado de ‘persuasões’ ou ‘convicções’ (*peithó*) e de ‘virtudes’ intelectuais e morais (*aretai*) (Fedro, 270 b)” (p. 177). Dessa forma, Entralgo conclui que Platão se torna, indubitavelmente, o “inventor de uma psicoterapia verbal rigorosamente técnica” (p. 179). O texto também apresenta a perspectiva de Platão sobre a relação entre ensalmo e *kátharsis*, a análise dos diálogos platônicos no Fédon sobre a purificação da alma e a importância da *sōphrosýnē* para a plena saúde corporal.

Na última parte do capítulo, Entralgo destaca a importância central da purificação pela palavra na filosofia de Platão, enfatizando que a comunicação, a instrução e a persuasão são elementos essenciais na busca pela saúde integral. Segundo Platão,

o agente catártico que a “doença da alma” especificamente requer é a palavra idônea e eficaz. Impondo evidências ou infundindo persuasões, a expressão verbal de quem sabe ser ao mesmo tempo mestre e médico - “psicagogo”, diria Platão - é capaz de reordenar as almas afetadas por *ametria* e reintegrá-las ao seu verdadeiro ser. “Ninguém é perverso por sua vontade”, ensina o Timeu (86 d). O ser do homem é naturalmente émmetron, bem proporcionado, e por isso resulta sanadora a operação de “purificá-lo” daquilo que não é ele. Não parece ser outro o efeito que a *kátharsis* “pela palavra” produz na alma daqueles que a ela se submetem (p. 194).

O capítulo IV explora o tema da “Palavra na Medicina Hipocrática”. Entralgo explica que esse é o período na história grega em que surge a medicina baseada em técnicas, com um

enfoque fisiológico e científico, conhecida posteriormente como a medicina dos “hipocráticos” (p. 199). Ele inicia o capítulo examinando o conceito de *lógos* na medicina hipocrática, tanto como racionalidade quanto como expressão verbal. Segundo Entralgo, o termo *lógos* foi utilizado pelos gregos para descrever a capacidade humana de compreender a realidade e expressar, seja por meio da mente ou da fala, o que há de racional ou razoável nas coisas (p. 203).

O conceito de *lógos* na medicina hipocrática está profundamente relacionado às inovações que esta medicina trouxe para o pensamento médico da Grécia arcaica. Nesse contexto, a causa da doença deixa de ser vista como resultado de possessão, contaminação ou punição divina e passa a ser entendida como o efeito de uma ação natural que é suficientemente anômala e intensa para desestabilizar, de forma patológica, o duplo equilíbrio dinâmico necessário para a saúde: o equilíbrio interno do corpo e o equilíbrio entre o corpo e o cosmos (p. 205-206).

A evolução da prática médica na Grécia antiga reflete uma transição significativa no entendimento e abordagem da medicina. “A prática terapêutica, conseqüentemente, deixa de ser empirismo rotineiro, operação mágica ou ‘purificação’ do enfermo, e se transforma em ‘arte’ ou *tékhne*, em *tékhne iatriké*” (p. 206). Além disso, “no Corpus Hippocraticum, o *lógos* é, antes de tudo, razão e palavra expressiva; mas também é - e isso já diz respeito diretamente ao nosso tema - palavra comunicativa, dizer ao outro” (p. 215).

Na prática médica hipocrática, a comunicação desempenha um papel crucial. Na anamnese, a pergunta do médico é essencial, mas a resposta do paciente não é suficiente. “O paciente não fala de si mesmo com base na ciência, mas segundo sua opinião; de acordo com seu ‘sentir’, no sentido mais amplo deste verbo” (p. 218). A palavra do médico hipocrático pode assumir várias formas: pode ser, em alguns casos, uma “prescrição”, instruindo o paciente sobre o que fazer para tratar sua doença (ta prosperomena: Epid., I, L. II, 670); ou um “preceito”, voltado para o ensino do aprendiz de medicina (dogma: Leoo, 3, L. IV, 640; parangelia, L. IX, 250) (p. 219). O Corpus Hippocraticum valoriza tanto a colaboração do paciente quanto a do médico para a eficácia do tratamento.

O livro I das Epidemias afirma que “é necessário que o paciente colabore com o médico no combate à doença”; os Aforismos ressaltam que “não basta fazer o que é devido por si mesmo, mas também que o paciente, os assistentes e os fatores externos cooperem com isso” (p. 225-226). Neste sentido, o papel do médico hipocrático vai além do conhecimento técnico, abrangendo também qualidades éticas e comportamentais que inspiram confiança e respeito. Trata-se de uma psicoterapia “destinada a conquistar a confiança do paciente e manter em bom nível seu estado psicossomático - em termos familiares, a ‘boa moral’ de seu ânimo - como condição prévia para a eficácia do tratamento” (p. 227). Entralgo sintetiza, então, três aspectos importantes do médico hipocrático: a valorização de uma psicoterapia geral no tratamento dos pacientes, o reconhecimento da influência da vida psíquica na saúde física e o uso da palavra sugestiva como agente terapêutico (p. 228-229).

Em resumo, este capítulo sugere que os médicos hipocráticos já tinham consciência das doenças psicossomáticas: “A vida anímica altera o corpo de maneira seletiva. Portanto, as palavras também podem fazê-lo, pois ‘as coisas ouvidas são vantajosas ou aflitivas’ (Epid., VI, 8, 7; L. V, 346)” (p. 231). Contudo, é reconhecido que, embora os médicos hipocráticos tenham entendido a influência significativa da alma na saúde e na doença, eles não exploraram eficazmente a terapia psicológica.

No último capítulo, intitulado “O poder da palavra em Aristóteles”, Entralgo destaca que Aristóteles reconhecia que a palavra humana possui um poder persuasivo além da simples capacidade de convencer. Ele explica que, “além do *lógos* dialético, existe um *lógos* retórico, que é o *lógos* que a arte da retórica nos ensina a usar” (p. 245).

Entralgo sugere ainda a existência de um quarto tipo de persuasão retórica: o gênero terapêutico ou curativo. Em termos do parentesco entre a persuasão terapêutica e a persuasão deliberativa ou política, Aristóteles poderia afirmar que a medicina é uma forma de política em menor escala. Também, a saúde está entre os bens que, para Aristóteles, fazem parte do que é ‘conveniente’ (I, 6, 1362, b 14) (p. 252).

Na interação entre orador e ouvinte, ocorre uma troca mútua entre os caracteres, afetando a disposição e as paixões do ouvinte. Entralgo explica que “Aristóteles busca entender o mecanismo dessa transformação psicológica através de cinco conceitos principais: caráter (*éthos*), disposição (*diáthesis*), paixão (*páthos*), opinião (*dóxa*) e crença (*pístis*, *peithó*)” (p. 257-258). Essa análise não se restringe apenas ao campo da retórica pois, segundo Entralgo, os princípios da persuasão podem ser aplicados à psicoterapia. O tratamento médico induz no paciente novas opiniões e crenças, ao mesmo tempo que o esclarece e ilumina sobre si mesmo; a felicidade — agora na forma de saúde, uma das partes da *eudaimonia* (I, 5, 1361, b 3-7) — é o objetivo final da cura (p. 259).

Entralgo investiga o conceito de catarse trágica no pensamento de Aristóteles, observando que, embora o termo *kátharsis* tenha uma origem religiosa, seu significado evoluiu para designar a “purgação” das paixões provocada pela audição de música entusiástica e pela contemplação da tragédia (p. 268-269). Segundo o autor, “o que o espetáculo trágico por si mesmo opera e produz em quem o contempla é um prazer, e neste prazer tem seu efeito final a ‘purificação’ psicossomática em que a catarse consiste” (p. 275).

Além disso, “a catarse da qual Aristóteles nos fala em sua Poética seria, antes de mais nada, uma *catarse verbal ex auditu*, equiparável, mutatis mutandis, àquela que o orador pode produzir em seu auditório e o psicoterapeuta em seu paciente” (p. 287). A *Poética* de Aristóteles ressalta que a tragédia é essencialmente uma representação das ações humanas que provoca uma experiência de catarse. Aristóteles não fornece uma teoria do trágico, pois seria inadequado esperar dele uma visão da história humana com a mesma consciência histórica que temos hoje (p. 304).

Dentro da tragédia, “a fala dos personagens, meticulosamente e poeticamente elaborada pelo autor, desempenha duas funções: descreve a ação de maneira ordenada e permite que o público a vivencie como se fosse sua” (p. 313). Graças à *anagnórisis*, que se refere ao momento de reconhecimento e descoberta crucial para a compreensão da trama, o espectador consegue sair da sua confusão temporária e entender o que está acontecendo na cena, refletindo também sobre sua própria vida (p. 314).

Desta forma, a tragédia não apenas provoca um estado singular de medo e compaixão no espectador, mas também o conduz a uma reflexão profunda sobre a condição humana. Como afirma Entralgo, “uma ação humana esforçada, terrível, compartilhada e maravilhosa deve produzir imediatamente no espectador um estado de ânimo singular” (p. 316). Além disso, ele explica que “o estado de ânimo próprio da tragédia é descrito apenas com duas notas positivas: o temor e a compaixão. Não é dizer muito, mas talvez seja dizer o suficiente” (p. 317).

Como observa Entralgo, Aristóteles dizia que “por meio da imitação o homem adquire seus primeiros conhecimentos” (Poética, 1448, b 7); e a tragédia, conforme Êsquilo, oferece “conhecimento à custa de dor” (p. 324). Dentro desse cenário, o estado trágico que o espectador experimenta não só gera sentimentos de medo e compaixão, mas também promove uma reflexão moral e espiritual. Entralgo observa que, mesmo que esse conhecimento venha por meio da dor e da morte, ele purifica a alma da confusão e ajuda o homem a se tornar mais autônomo e consciente de si mesmo (p. 324-325).

Na tragédia, a *anagnórisis* não se trata apenas de uma revelação inexplicável, mas sim de um processo verbal que orienta o espectador da confusão para o entendimento. “Por meio da *anagnórisis*, o espectador consegue articular de forma clara e satisfatória o que ocorre na cena e dentro de sua própria alma; ele transita da confusão incompreensível para o conhecimento que pode ser verbalizado” (p. 325).

A catarse trágica, ou purificação emocional, é causada não só pelas emoções físicas, mas sobretudo pelo impacto transformador da palavra poética. “Não apenas na filosofia, mas também na tragédia, o *lógos* (a razão ou palavra) prevalece sobre o *éthos* (o caráter) e o *páthos* (as emoções)” (p. 327).

Entralgo conclui este capítulo destacando que Aristóteles atribui à palavra — ao *lógos* expresso e comunicativo — um triplo poder: convence através do raciocínio dialético, persuade através do discurso retórico, e purga e purifica através do poema trágico. A relação entre a persuasão e a catarse verbais com a medicina e a cura da doença humana é essencial, refletindo a constante preocupação grega com a ação psicológica da palavra (p. 333).

Na conclusão da obra, Entralgo destaca que, com a morte de Aristóteles, encerra-se na Grécia a especulação inicial sobre o impacto psicológico da palavra humana e, consequentemente, sobre seu potencial curativo. Ele argumenta que a filosofia estoica, com sua abordagem sobre o *lógos prophorikós* e a gestão das paixões, não acrescenta uma nova perspectiva

significativa ao que Platão e Aristóteles já haviam abordado sobre a psicagogia verbal. A verdadeira renovação nessa área só ocorrerá com o cristianismo, que introduzirá uma nova dimensão à psicoterapia verbal ao designar a pessoa divina que “se fez carne” como Logos, ou Verbo (p. 335).

Entralgo ressalta ainda que, para que a palavra tenha efeitos psicológicos e terapêuticos significativos, ela deve ser “bela” (*lógos kalós*), conforme afirmam os gregos (p. 340). Além disso, para que a palavra atinja sua máxima eficácia, especialmente na cura psicoterapêutica, é crucial estabelecer uma relação especial entre o emissor e o receptor. O ouvinte deve ter feito ao falante uma espécie de “apresentação” ou *paráskhesis* de sua alma (segundo Platão) e deve escutá-lo como se estivesse conectado a ele pelo vínculo da atenção (segundo Diocles) (p. 341).

A obra *A Cura pela Palavra na Antiguidade Clássica* oferece uma análise filosófica essencial sobre o papel terapêutico da palavra. Desde as concepções homéricas até as reflexões aristotélicas, Entralgo mostra como a palavra se tornou um instrumento vital para a cura tanto do corpo quanto da alma. A importância de valorizar esta obra nos currículos de filosofia é inegável e sua relevância pode se estender a campos como a psicologia, ciências da saúde e a linguística.

Em um tempo em que a palavra muitas vezes é desvalorizada, o trabalho de Entralgo resgata a tradição que a vê como um poderoso recurso no processo de cura e bem-estar. Reconhecer e valorizar essa perspectiva é crucial para promover a confiança e o bem-estar nas interações interpessoais e sociais contemporâneas. Por fim, como destaca o autor, “sempre a Antiguidade Clássica diz ou pode dizer algo valioso aos ouvidos do homem que a frequenta com amor” (p.345).

Texto submetido em 23/09/2024 e aprovado em 09/06/2025.

Diego Emanuel Pinheiro Antunes: Bacharel em Odontologia pela Universidade Positivo e estudante de Filosofia pela FAJE. Pesquisa realizada como bolsista do CNPq, no período de 1/9/23 a 31/8/24, sob orientação do professor Marco Heleno Barreto, inserida no projeto de pesquisa Niilismo e Experiência Religiosa. E-mail: odontologia.diego@gmail.com

Endereço: Rua Francisco Bretas Bhering, 171, Copacabana. CEP: 31.550-060

Orcid: 0009-0008-9987-3907

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dr. Marco Heleno Barreto, Dra. Marília Murta de Almeida