



DOI: 10.20911/25260782v10n3p74/2025

Sobre a Imaginação Simbólica na Experiência do Indizível

Marco Heleno Barreto¹

Resumo: Refletiremos sobre a mediação simbólica na experiência do indizível, entendido como a dimensão do real que ultrapassa a capacidade do *logos* ou racionalidade discursiva. A concepção de símbolo aqui empregada supõe a legitimidade da categoria de transcendência. A partir desta concepção, indicaremos sucintamente a posição da filosofia diante da mediação do símbolo, apoiando-nos em *Le symbole donne à penser*, de Paul Ricoeur. Por fim, esboçaremos a situação do simbolismo no espaço civilizacional regido pela lógica do niilismo, evocando a posição de Carl Gustav Jung.

Palavras-chave: Símbolo. Experiência do indizível. Ricoeur. Jung.

INTRODUÇÃO

No tema que nos propomos abordar está postulada uma *experiência do indizível*, que é preciso justificar. Esta expressão nos diz duas coisas: 1) que há algo indizível, e 2) que esse algo pode ser experimentado, é conteúdo de experiência. Começemos pelo primeiro ponto.

Por indizível entende-se o que não pode ser expresso e/ou transcrito em *palavras*. Sendo assim, o indizível está além da competência do *logos* e da racionalidade discursiva. Isso evoca o famoso aforismo 7 do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, referência obrigatória em qualquer discussão filosófica sobre o dizível e o indizível: “Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar.” Sem entrar no debate sobre as possíveis interpretações desse verdadeiro *Koan* wittgensteiniano, retenhamos apenas uma de suas mais conhecidas consequências, expressa por exemplo na posição de Luigi Perissinotto: “a alternativa ao silêncio é o absurdo.” (PERISSINOTTO, 2015) Diante dessa afirmação demasiado categórica, cabe perguntar: será mesmo?

Retomemos um caso exemplar: a música (refiro-me aqui à música exclusivamente instrumental, sem texto cantado, para evitar possíveis “contaminações”). No contexto das discussões filosóficas travadas no círculo do Romantismo alemão, do qual participavam os expoentes do Idealismo alemão emergente, a música era apontada como a evidência de que há

1 Doutor em Filosofia (UFMG, 2006), Professor Titular do Departamento de Filosofia da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: marcoheleno@uol.com.br

algo que escapa ao alcance e competência do *logos*, da razão discursiva (cf. BOWIE, 2003): a música expressa um sentido que não pode ser traduzido em palavras – um sentido indizível, portanto, que não é absurdo. Este exemplo único já é suficiente para se demonstrar a existência de zonas da experiência humana que transcendem o poder do *logos*-palavra, sem que estejam por isso condenadas ao silêncio. A linguagem – por exemplo, a linguagem musical – é mais ampla do que o domínio da palavra, do discurso verbal e da racionalidade discursiva. E, no entanto, o sentido expresso por linguagens não verbais, como é o caso de todo o campo das artes plásticas, da dança, da música, pode se oferecer à reflexão filosófica – caso contrário não teríamos uma filosofia da arte –, sem que isso signifique que a filosofia possa substituir-se às artes. Há uma irreducibilidade entre os dois domínios.

Podemos, portanto, *pensar* (âmbito do *logos*) o indizível, dentro de certos limites, afirmando por isso mesmo a sua realidade e irreducibilidade à palavra, sem *substituí-lo* por expressão discursiva filosófica. Mais: o sentido indizível mas comunicável, expresso por linguagens não verbais, na medida em que amplia a consciência do real, pode reivindicar uma dimensão *cognitiva*, ou, dizendo de outro modo, o conteúdo das linguagens não verbais participa da dimensão cognitiva. A restrição do âmbito do conhecimento à referência descritiva e discursiva à realidade representa um empobrecimento incalculável da experiência humana plena e de sua potência cognitiva ampla.

Há, portanto, *experiência* do indizível, ou, poderíamos também dizer, uma dimensão *indizível* da experiência, mas nem por isso incomunicável, sendo, por extensão, carregada de sentido.

1 O SÍMBOLO NA EXPERIÊNCIA DO INDIZÍVEL

O caso da música é apenas um exemplo paradigmático que permite de modo mais fácil, direto e indubitável demonstrar 1) que há uma dimensão indizível do real, 2) que há uma experiência dessa dimensão, e 3) que em tal experiência está envolvido um sentido, e não o seu contrário – o absurdo.

Mas o campo do indizível é mais vasto e comporta modalidades distintas. Na experiência musical o sentido se dá imediatamente na matéria sonora. A música não significa nada, isto é, não remete a nada para além de si mesma. O sentido indizível na música é expressão imediata de si mesmo, e toca as camadas mais profundas, alógicas, da alma humana.

Diferente é a situação da *expressão simbólica do indizível*. No símbolo encontramos uma relação entre um simbolizante e um simbolizado, ausente na expressão musical, sem que o símbolo faça uma referência descritiva ou discursiva ao real – em cujo caso ele seria mais apropriadamente uma *alegoria*, e não um verdadeiro símbolo. Tomemos um exemplo paradigmático de simbolização, apresentado na Bíblia, em Ex 3, 2-4. A conhecida imagem da sarça ardente, pela qual Deus se manifesta a Moisés (literalmente: um anjo do Senhor fala a Moisés), não pretende dizer nada sobre “sarça” nem sobre “fogo”, empiricamente considerados. Do ponto de vista empírico, uma sarça ardente que não se consome é simplesmente um

absurdo irreal. Mas do ponto de vista simbólico, é uma alusão a um simbolizado indizível ou irrepresentável de outra forma que não seja a evocação simbólica.

Por isso, rigorosamente falando, e como já foi antecipado, o símbolo é uma relação entre dois termos: 1) um *simbolizante*, tomado da experiência sensível, ordinária, e portanto *dizível* (por exemplo: “sarça”, “fogo”), e 2) um *simbolizado* que justamente transcende a dimensão sensível, e só pode ser captado e expresso pela *mediação simbólica* (por exemplo: Deus, os deuses, o divino, o sagrado). Donde a bela e concisa definição de símbolo dada por Gilbert Durand: o símbolo é a “epifania de um mistério” (DURAND, 1988, p. 15). Por isso, o campo do simbolismo cobre “o não-sensível em todas as suas formas – inconsciente, metafísica, sobrenatural e surreal” (DURAND, 1988, p. 15).

Na mesma linha de Gilbert Durand, Carl Gustav Jung definirá o símbolo como “a melhor expressão ou formulação possível de um fato relativamente desconhecido, que no entanto sabe-se que existe ou é postulado como existente” (JUNG, 1971, p. 474 [§ 814]). Aqui é importante atentarmos para a modulação introduzida pelo advérbio *relativamente*: pois esse simbolizado desconhecido radical se dá a conhecer em certa medida – analogicamente – justamente através desse artifício epifânico do espírito humano que é o símbolo.

A comparação com a perspectiva de Freud – pelo menos do Freud da primeira tópica – pode ajudar a esclarecer a significação da noção de símbolo como expressão do indizível. Freud via o processo de simbolização como um efeito da censura exercida sobre um conteúdo psíquico, que era então recalado para o inconsciente e retornava de forma distorcida ou “simbólica”. Na verdade, então, aqui o símbolo seria mera distorção secundária de um conteúdo que, em si, seria inteiramente *dizível* – e todo o trabalho psicanalítico da interpretação seria reverter a distorção “simbólica” ao nível originário do dizível. Por isso, Jung designava a perspectiva freudiana como *semiótica*: para ele, Freud entendia o símbolo como mero signo ou alegoria.

Aqui radica-se a dissensão entre os dois pioneiros da psicologia profunda: para Jung, a linguagem simbólica era originária, e não meramente derivada de uma interdição psicológica. Em sua concepção, e de uma forma muito mais forte do que na psicanálise ortodoxa, o inconsciente era originariamente inconsciente, e jamais poderia ser esgotado pela consciência, de modo que um símbolo particular poderia expressar o conteúdo inconsciente para a consciência na experiência simbólica, sem contudo jamais exaurir o campo do inconsciente. A divergência no tocante ao símbolo explode na consideração do motivo psíquico do incesto, como pode ser verificado na correspondência entre Freud e Jung por ocasião da ruptura entre ambos. Para Freud (pelo menos no contexto documentado da dissensão com Jung), o incesto era meramente a união carnal *literal* com a mãe; para Jung, tratava-se aí de um sentido *espiritual*, simbolizando um anseio de totalidade emergindo da dolorosa experiência da fratura da finitude que marca a condição humana e põe em movimento todo o dinamismo psicológico do processo de individuação. Se Freud remete o sentimento oceânico de que lhe falava seu amigo e escritor Romain Rolland à fusão incestuosa com a mãe concreta, de uma perspectiva

junguiana seria o oposto: a fusão com a mãe arquetípica seria um símbolo do anseio por uma totalidade não fraturada – totalidade que não pertence à biografia pessoal, mas que se inscreve no mistério de um ente atravessado pelo infinito, mistério que só pode ser relativamente expresso pelos símbolos que singularizam a atividade espiritual humana. O mistério simbolizável aparece então como modalidade do indizível. Nesta perspectiva, a experiência simbólica é experiência do indizível.

Vale assinalar ainda que a palavra *symbolon* é usada para designar o credo ou profissão de fé na Igreja primitiva (como no caso do *symbolum apostolorum*). Neste sentido, o símbolo representa o laço de fé pelo qual a comunidade se reconhecia na relação com a sagrada aliança. Assim, comenta Jung: “A fé é o símbolo por excelência. É a expressão do que não podemos reconhecer e a que ainda assim tentamos dar algum tipo de forma. Isso é o símbolo” (JUNG e ZIMMER, 2025, p. 200-201).

Em *Os Símbolos na Bíblia*, o teólogo Marc Girard (cf. GIRARD, 1997, p. 39) propõe uma classificação dos campos do simbolismo de acordo com a natureza do mistério envolvido em cada uma das modalidades de simbolizado:

- a. mistério do ser humano – simbolismo antropológico e psicológico
- b. mistério do todo – simbolismo cósmico
- c. mistério das forças superiores – simbolismo religioso e ponerológico (referente a “mau”, *poneros* em grego)

Não por acaso, esses três níveis correspondem às três modalidades de mística – campo por excelência da forma de experiência do indizível que se socorre da simbolização como meio para poder se expressar – referidas por Louis Gardet e Olivier Lacombe em *L'expérience du Soi. Études de Mystique Comparée* (GARDET e LACOMBE, 1981):

- a. mística do Si-mesmo
- b. mística do todo
- c. mística da transcendência sobrenatural

Toda a dimensão do real que se vale necessariamente da mediação simbólica como modo insubstituível de expressão do indizível oferece à razão um material *sui generis* que convoca a filosofia a cumprir sua tarefa de tudo compreender, sem reduzir alegoricamente a potência de sentido veiculada pelo símbolo. Vejamos então como a filosofia pode atender à sua vocação irrenunciável na lida com a expressão simbólica.

2 FILOSOFIA E MEDIAÇÃO DO SÍMBOLO

Uma perspectiva filosófica que de partida assuma que há zonas da experiência que transcendem o poder do *logos*/razão não está condenada a demitir-se de seu compromisso,

resignando-se a um silêncio que seria uma desistência de sua vocação quando confrontada com o campo do indizível. É o que Paul Ricoeur sustenta na conclusão de *A Simbólica do Mal*, a que ele dá o kantiano título “O símbolo dá a pensar” (cf. RICOEUR, 1988, p. 479-488). Alinhando a tarefa filosófica à insuprimível mediação do símbolo na captação e expressão do indizível a que a razão não pode ter acesso direto (como por exemplo o mistério do mal), Ricoeur apresenta uma aposta que abre todo um programa para a filosofia instruída pelos símbolos: “aposto que compreenderei melhor o homem e o laço entre o ser do homem e o ser de todos os entes se seguir a *indicação* do pensamento simbólico” (RICOEUR, 1988, p. 486). Nesta perspectiva, resplandece a significação do simbolismo para a antropologia filosófica e a ontologia geral. De fato, meditando sobre a experiência simbólica, Ricoeur vê em todo símbolo “uma hierofania, uma manifestação do laço do homem ao sagrado” (RICOEUR, 1988, p. 487). E termina por divisar uma verdadeira revolução copernicana entranhada na consideração filosófica pelo símbolo, que almeja uma segunda ingenuidade após atravessar o deserto da crítica: “O símbolo dá a pensar que o *Cogito* está no interior do ser, e não o contrário” (RICOEUR, 1988, p. 487).

Esta última afirmação encontra ressonância na polêmica travada por Schelling contra Hegel, justamente em torno à prioridade a ser concedida ao ser sobre o *Cogito*, Hegel sustentando a primazia do *Cogito*, Schelling defendendo a primazia do ser. Mas não entraremos nessa espinhosa discussão. Antes, para corroborar a posição de Ricoeur evocaremos as reflexões de Jean-Luc Marion em seu verbete *Théo-Logique*, publicado na *Encyclopédie Philosophique Universelle* (cf. MARION, 1989, p. 17-25). Marion salienta que o termo *teologia* mascara a dificuldade relativa à legitimidade e coesão perfeita entre Deus (ou o divino) e o lógico, mediante a suposição de que o *logos* humano poderia determinar Deus (ou o divino) como seu *objeto*, segundo as decisões de um *método* (cf. MARION, 1989, p. 17). Percebe-se que o que está em causa, como na revolução copernicana divisada por Ricoeur, é a *transcendência* do divino (o sagrado ao qual o homem está enlaçado por meio do símbolo) sobre o *logos* humano. Para desmascarar e criticar aquela suposição, Marion propõe a grafia “teo-lógica”, onde o hífen tem a função justamente de distinguir os dois âmbitos (o *theion* e o *logos*) e assim expor a fragilidade problemática de uma interpretação epistemológica demasiado fácil da teologia. O problema é então claramente enunciado: “qual *logos* poderia ainda dizer, a cada vez, Deus, os deuses, o divino e o sagrado, sem os reduzir imediatamente ao nível de objeto determinado de antemão para uma ciência rigorosa – e portanto rigorosamente mestra dos objetos de seu saber?” (MARION, 1989, p. 17).

A ponte com a reflexão de Ricoeur permite uma resposta: o *logos* instruído pelos símbolos. E esta ponte pode ser consolidada lembrando que Marion, em seguida, recorre ao famoso fragmento de Heráclito (DK 22 B 93): “O senhor, cujo oráculo está em Delfos, não declara nem esconde, mas dá sinais”, para tratar do problema da inteligibilidade do *theion*. Se a inteligibilidade caracteriza essencialmente o *logos* humano, é preciso ressaltar que, como os símbolos apontam, ou “dão a pensar”, a inteligibilidade *primeira* é reivindicada justamente pelo *theion*, de forma que o deus pode se furtar à captação direta pelo *logos* humano para impor a sua própria inteligibilidade, veiculada pelos *sinais* – que aqui designamos como

símbolos. Estes, como “manifestação do laço do homem ao sagrado”, mostram que há uma relação *teândrica* (não *antropomórfica*) entre a dimensão divina e a dimensão humana, na qual fica marcada a transcendência da primeira sobre a segunda, do ser sobre o *Cogito*, implicando uma margem inesgotável de apofatismo pela qual a atividade simbólica humana é reiteradamente realimentada, tornando-se virtualmente interminável. A superabundância da inteligibilidade do indizível inabarcável põe em movimento ilimitado o dinamismo da produção simbólica.

Neste ponto poderíamos recuperar as indicações encontradas em Kant acerca das ideias estéticas na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Kant define a ideia estética como

aquela representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, *conceito*, possa ser-lhe adequado, que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível (KANT, 1995, p. 159 [§49]).

Uma ideia estética corresponde exatamente à noção de símbolo aqui empregada, e é bastante provável que Ricoeur tenha tirado o título de sua conclusão de *A Simbólica do Mal* desta passagem da terceira crítica kantiana. Observe-se que há aí a indicação de que a ideia estética ultrapassa o poder da linguagem ou *logos*: nenhuma linguagem alcança inteiramente ou consegue tornar compreensível aquilo que a ideia estética veicula. Neste sentido, há na passagem citada a postulação de um campo do *indizível* que somente as ideias estéticas conseguem captar e expressar. Podemos corroborar tal interpretação, lembrando que Kant afirma ainda que as ideias estéticas – ou símbolos – “aspiram a algo situado acima dos limites da experiência” (KANT, 1995, p. 159-160 [§49]). Finalmente, cabe ressaltar aqui a função dada à *imaginação* na captação do indizível, bem como a consequência de uma valorização cognitiva *sui generis* de toda a dimensão estética que Kant aborda na terceira crítica, valorização que se estende legitimamente a tudo aquilo que for expressão da imaginação simbólica.

CONCLUSÃO

Nosso tempo conhece a exacerbação exponencial do *dizível*, em todas as suas formas – inclusive através da proliferação ilimitada e totalitária das imagens não simbólicas, dos signos visuais. Simultaneamente, há um evidente afastamento da experiência do mistério, com a recusa amplamente disseminada da categoria da *transcendência*, recusa que caracteriza a forma mental da modernidade (cf. VAZ, 2020, p. 319-320). Com a interdição ou bloqueio da forma da experiência da transcendência, a justificação de todo o campo do simbolismo, tal como aqui definido, fica inviabilizada. Vale ressaltar então que, se nossa época assiste ao triunfo das imagens, tão evidente em todos os campos da cultura, esse triunfo se faz com a decidida eliminação dos símbolos que são concebidos como “epifania de um mistério”.

Nesta situação civilizacional, onde localizar o indizível que, em uma de suas modalidades tradicionais mais representativas, era o alvo próprio da atividade simbólica, da captação

e expressão pelos símbolos? Paradoxalmente, na era do niilismo tecnológico e informático, o indizível recolhe-se à raiz mesma da exuberância de palavras e imagens não simbólicas que entulham e entorpecem a consciência moderna: o *nada*, o *vazio* que, por um paradoxo impressionante, converte-se em uma potencial fonte propulsora da simbolização, já que – relembrando a lição de Parmênides – o não-ser escapa à palavra e à razão. Estaríamos então em uma espécie de interregno no itinerário do espírito ocidental, em que a destruição do símbolo prepara uma renovação do simbolismo?

Talvez seja ainda muito cedo para darmos uma resposta a essa pergunta. Mas parece ser esta a intuição ou o anseio de Paul Ricoeur em “O símbolo dá a pensar”. Ricoeur sonha com uma renovação da linguagem, por intermédio da potência revelatória do símbolo, de modo que o pertencimento do homem ao sagrado – ao indizível – pudesse ser restaurado em chave moderna, após o esquecimento do símbolo genuíno perpetrado pelo deserto da crítica que funda a própria modernidade (cf. RICOEUR, 1988, p. 480-481).

É também uma perspectiva semelhante relativa ao poder do símbolo que Jung defende, em uma conferência de 1933 apresentada em Ascona ao então recém-criado círculo de Eranos, intitulada “Arquétipos do inconsciente coletivo”. Após fazer uma breve exposição da destruição gradual dos símbolos religiosos tradicionais pelo iconoclasmo deflagrado pela Reforma Protestante, Jung descreve a situação da consciência moderna diante de tal evento fatídico na história espiritual do Ocidente: “Aquele que perdeu os símbolos históricos e não pode contentar-se com substitutivos encontra-se hoje em posição muito difícil: diante dele abre-se o nada, do qual ele se aparta com angústia” (JUNG, 1969, p. 15 [§ 28]). A pobreza espiritual resultante desse evento, diz Jung, deve ser aceita sem subterfúgios, e deve “permanecer consigo mesma, onde, à fria luz da consciência, a desolação do mundo se expande até as estrelas” (JUNG, 1969, p. 15 [§ 29]).

Jung refere-se, sem usar o termo, ao fenômeno civilizacional do niilismo – a consciência se defronta com o nada, *das Nichts* no original alemão. Mas na mesma passagem afirma estar “convencido de que o depauperamento crescente dos símbolos tem um sentido” (JUNG, 1969, p. 14 [§ 28]). E então ele passa a relatar a emergência de símbolos de renovação na vida subjetiva onírica de indivíduos modernos, sonhos predominantemente enraizados no simbolismo aquático com o sentido de morte e renovação (vide as imagens simbólicas arquetípicas do dilúvio, do batismo etc.). Disso Jung infere que nos estratos profundos da psique coletiva ocidental – em seu inconsciente coletivo – pode-se perceber um processo de renovação das próprias bases da consciência moderna, uma renovação que se realiza por meio da atividade simbólica da imaginação, esta faculdade primeva do espírito humano.

Assim, paradoxalmente a destruição dos símbolos históricos, em sua particularidade adaptada a um determinado estágio histórico da consciência já ultrapassado na linha de evolução do espírito ocidental, abriria o espaço para o reerguimento do simbolismo em nova chave, adaptada ao estado da consciência ocidental moderna. Nesta perspectiva, se Jung estiver certo, o niilismo destruidor dos sentidos teria ele próprio um sentido profundo. E a

alusão ao confronto angustiante da consciência moderna com o nada sugere justamente que a renovação do simbolismo resulta desse grande vazio com que se depara a consciência, talvez o simbolizado apofático por excelência, o mistério mais profundo da própria consciência, que cria, destrói e recria seus símbolos incessantemente.

Terminamos estas reflexões com uma dose moderada de otimismo quanto à persistência da atividade simbólica no cenário incerto e sombrio da modernidade niilista. Talvez a dimensão do mistério e o “laço que une o homem ao sagrado” não tenham sido simplesmente aniquilados, mas estaríamos apenas em um momento em que as formas dominantes do modo de ser-no-mundo contemporâneo estão cegas para sua presença perene. E em sendo assim, os símbolos do indizível estariam camuflados ou latentes em nosso tempo, à espera de um reconhecimento adequado e de novas interpretações por parte de uma consciência que se perdeu de suas raízes, como Jung assinala em sua conferência em Eranos, e agora sofre as dores do parto de uma nova relação simbólica com o real. Se o que lemos em “O símbolo dá a pensar” e em “Os arquétipos do inconsciente coletivo” se revelar verdadeiro, então o eclipse do símbolo prepara uma renovada forma de experiência simbólica do indizível. Mas só a história poderá dizer se a esperança de Ricoeur e a intuição de Jung estavam justificadas.

REFERÊNCIAS

- BOWIE, A. *Aesthetics and Subjectivity*. From Kant to Nietzsche. (second edition) Manchester and New York: Manchester University Press, 2003.
- GARDET, L. e LACOMBE, O. *L'expérience du Soi. Études de Mystique Comparée*. Paris: Desclée de Brower, 1981.
- GIRARD, M. *Os Símbolos na Bíblia*. Ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal. São Paulo: Paulus, 1997.
- JUNG, C. G. e ZIMMER, H. *On Dreams and the East*. Notes of the 1933 Berlin Seminar (ed. By Giovanni V. R. Sorge). Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2025.
- JUNG, C. G. Archetypes of the collective unconscious (1933), in *The Archetypes and the Collective Unconscious* (CW 9i). Princeton: Princeton University Press, 1969.
- JUNG, C. G. *Psychological Types*. Princeton: Princeton University Press, 1971.
- KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
- MARION, J.-L. Théo-Logique, in JACOB, A. (dir.) *Encyclopédie Philosophique Universelle I. L'univers philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- PERISSINOTTO, L. “Não se busca o sentido do mundo como se pesquisa uma nova espécie de orquídea”, entrevista a Patrícia Fachin, *IHU online – Revista do Instituto Humanitas da Unisinos*, 30 de março 2015, Edição 462, <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5862-luigi-perissinotto-2> (acesso em 01/09/2025).
- RICOEUR, P. Le symbole donne à penser, in *Philosophie de la Volonté II*. Finitude et Culpabilité. Paris: Aubier, 1988.
- VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2020.

Artigo submetido em 11.09.2025 e aprovado em 23.10.2025.

Marco Heleno Barreto possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1986), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1994), doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2006), pós-doutorado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2011). Professor titular da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1487-2486>. E-mail: marcoheleno@uol.com.br.

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127, Planalto, Belo Horizonte – MG.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori.

Avaliadores: Dr. Daniel De Luca Noronha / Dr. Luiz Sureki