

NUMEN

Revista de estudos e pesquisa em religião

Dossiê Religião e Ética

2023.2

v. 26, n. 2, jul./dez. 2023, p. 01-272.

**Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião da UFJF**

ISSN 2236-6296



ISSN 2236-6296

NUMEN

revista de estudos e pesquisa da religião

v. 26, n. 2, jul./dez. 2023



Numen	Juiz de Fora	v. 26	n. 2	p. 01-272	Jul./dez.	2023
-------	--------------	-------	------	-----------	-----------	------

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO/ICH
CAMPUS UNIVERSITÁRIO - MARTELOS - JUIZ DE FORA - MG
CEP 36036-900 TELEFAX (0xx32) 2102-3116 E-mail: ppgir.ich@uff.edu.br - www.uff.br/ppgir



UNIVERSIDADE
FEDERAL DE JUIZ DE FORA

REITOR

Marcus Vinicius David

VICE-REITORA

Girlene Alves da Silva

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião
Universidade Federal de Juiz de Fora
v. 26, n. 2 (jul./dez. 2023)
Juiz de Fora: PPCIR/UFJF
272 p.
Semestral
ISSN: 2236-6296

1 Religião - Periódicos

CDU - 2

Indexadores:

Latindex
Sumários.org
Periódicos Capes
Ebsco
LivRe
Google Acadêmico

Esta revista obedece as normas do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa,
promulgado pelo Decreto n. 6.583 de 29 de setembro de 2008.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitor: Marcus Vinicius David
Vice-Reitora: Girlene Alves da Silva
Pró-Reitora de Pesquisa: Mônica Ribeiro de Oliveira
Pró-Reitora de Cultura: Valéria de Faria Cristofaro

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Fernando Perlatto
Chefe do Departamento de Ciência da Religião: Humberto Araujo Quaglio de Souza
Coordenador do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião: André Musskopf

NUMEN

Órgão Semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e do Núcleo de Estudos e Pesquisa da Religião (NEPREL) - Departamento de Ciência da Religião/ICH - Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

Diretor Responsável
Edson Fernando de Almeida

Conselho de Redação
Dilip Loundo
Faustino Luiz C. Teixeira
Frederico Pieper Pires
Humberto Araujo Quaglio de Souza
Jimmy Sudário Cabral
Luís H. Dreher
Volney Berkenbrock

Conselho Editorial
Alejandro Frigerio (Universidad Católica, Buenos Aires)
Ary Pedro Oro (UFRGS)
Beatriz Domingues (UFJF)
Carlos A. Steil (UFRGS)
Clodovis Boff (ISER-Assessoria)
Luís H. Dreher (UFJF)
Danièle Hervieu-Léger (École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris)
Fátima Regina Gomes Tavares (UFBA)
Faustino Luiz C. Teixeira (UFJF)
Heidi Hadsell do Nascimento (Hartford Theological Seminary, Hartford, USA)
Ivo Lesbaupin (UFRJ)
Leila Amaral Luz (UFJF)
Luiz Bernardo L. Araújo (UERJ)
Marcelo Ayres Camurça (UFJF)
Martin N. Dreher (UNISINOS)
Otávio Velho (Museu Nacional)
Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira (UFJF)
Riolando Azzi (UFRJ)
Regina Novaes (UFRJ)
Walter Altmann (EST)
Wanda Deifelt (EST)

Revisão e Editoração
Edson Fernando de Almeida
Felipe de Queiroz Souto

SUMÁRIO

Editorial 7-8

Dossiê: *Religião e Ética*

Editorial do Dossiê:
Religião e Ética 9-10

A ideia de religião e sentido ético na obra de Emmanuel Levinas
Fabiano Victor Campos
Luiz Fernando Pires Dias
11-29

Fé e suspensão teleológica da ética em *Temor e Tremor*
Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
Carlos Eduardo Cavalcanti Alves
30-42

Lançar fora o Deus criador:
a crítica de Gianni Vattimo à bioética católica
Felipe de Queiroz Souto
43-70

“Praticar justiça, amar a misericórdia”:
lugar e papel da perspectiva situacional na ética religiosa
Helmut Renders
71-91

Religiosidade e ética:
uma leitura existencial a partir da visão de Viktor Frankl
Thiago Antonio Avellar Aquino
92-108

Ética, tecnologia e educação para a paz: considerações sobre
direitos humanos partir da encíclica *Fratelli Tutti*
Luis Fernando Lopes
109-121

A relação entre ética e religião em Filipe Melanchthon
Eduardo Gross
122-139

Ignorância científica, racismo religioso e (anti) ética escolar:
Um diagnóstico da hostilidade contra religiões de matriz africana no
contexto do Ensino Religioso (ER)
Fabio Coronel Gagno Junior
Abdruschin Schaeffer Rocha
140-152

A contextualização do “comum” nos pensamentos de
comunidade de Roberto Esposito e Georges Bataille
Douglas Ferreira Barros
Henrique Jardim Spina
153-167

Temática Livre

Desconstrução da categoria “Religião”
e seus desdobramentos epistemológicos
Frederico Pieper
168-187

No mesmo barco?
Uma análise das perspectivas teológico-pastorais do movimento
ecumênico internacional para o diálogo inter-religioso
Claudio de Oliveira Ribeiro
Magali Cunha
188-207

O discurso político da Igreja Universal do Reino de Deus a respeito da
esquerda: um estudo de caso do programa *Entrelinhas*
Marcelo Silva de Barros
Glauco Barsalini
208-226

Iemanjá, da África para o Brasil: mitologia e identidade
Flavio José de Paula
Paulo Fernando Carneiro de Andrade
227-242

A reinterpretação niilista da herança cristã à luz do pensamento
de Gianni Vattimo
Douglas Ferreira Barros
Irineu Bottoni
243-259

A teoria semiótica da cultura de Lotman como subsídio para
estudo do discurso religioso do Novo Testamento (Mc 12.35-37)
Francisco Benedito Leite
260-270

Nominata de pareceristas

271-272

EDITORIAL

Apresentamos a você leitor e leitora, com muita alegria, o segundo volume da Revista Numen deste 2023. Organizado pelo Prof. Dr. Eduardo Gross, o Dossiê Religião e Ética, que compõe a primeira parte deste número, traz um conjunto de nove artigos devidamente apresentados em editorial que vem a seguir.

A seção temática deste número inicia-se com o artigo *Desconstrução da categoria 'Religião' e seus desdobramentos epistemológicos*, no qual Frederico Pieper retoma a conferência de abertura que ofereceu no Congresso da Anptecre 2023, descrevendo a pesada crítica contemporânea que o significante religião vem recebendo no âmbito dos estudos de religião, sob a hipótese de ser uma categoria inventada pela modernidade europeia com vistas a atender seus interesses colonialistas. Pieper descreve os elementos centrais desta crítica e argumenta a pertinência e relevância de se manter a categoria religião, desde uma perspectiva decolonial.

No artigo *No mesmo barco? Uma análise das perspectivas teológico-pastorais do movimento ecumênico internacional para o diálogo inter-religioso*, Claudio Ribeiro e Magali Cunha fazem cuidadosa análise das iniciativas do movimento ecumênico internacional para a construção de perspectivas teológico-pastorais para sustentação do desafio do diálogo inter-religioso. Percorrendo o caminho que vai desde a Conferência Missionária de Edimburgo, em 1910, passando pelas iniciativas de engajamento ecumênico na promoção da paz e justas relações ao longo do século 20 e enfatizando os projetos ecumênicos que favoreceram o diálogo inter-religioso e cooperação entre as religiões, o artigo finaliza com a apresentação de materiais orientadores e documentos recentes do CMI que fortalecem a busca do diálogo inter-fés.

Em *O discurso político da Igreja Universal do Reino de Deus a respeito da esquerda: um estudo de caso do programa Entrelinhas*, Marcelo Silva de Barros e Glauco Barsalini, em recorte temporal que vai das eleições municipais de 2020 às presidenciais de 2022, buscam compreender os posicionamentos da IURD em relação ao campo político da esquerda brasileira. A pesquisa teve como base o Programa Entrelinhas, veiculado pela plataforma de Streaming Univervideo da IURD, buscando identificar os elementos ideológicos veiculados no programa e suas possíveis conexões com os componentes teológicos influenciadores das narrativas da IURD.

O quarto artigo tem como título *Iemanjá, da África para o Brasil: mitologia e identidade*. Partindo do conceito de 'identidade narrativa' de Paul Ricoeur, os autores Flávio José de Paula e Paulo Fernando Carneiro de Andrade apresentam as narrativas sobre os orixás, com ênfase em Iemanjá, desde o ambiente dos povos nagôs e sua língua iorubá, até a sua chegada ao Brasil. A hipótese dos autores é que a reinterpretação destas entidades cria narrativas com o poder estruturador dos grupos que o fazem, gerando uma identidade com poder civilizatório que, para além do aspecto místico, é também cosmológico, sociológico e pedagógico.

O quinto artigo da seção de temática livre tem como título *A reinterpretação nihilista da herança cristã à luz do pensamento de Gianni Vattimo*. A artigo busca proceder uma reinterpretação nihilista da herança cristã a partir do pensamento do filósofo italiano, falecido recentemente. Os autores Douglas Ferreira Barros e Irineu Bottoni defendem que Vattimo, desde sua leitura da obra de René Girard, atribui sentido positivo à secularização, ao postular que esta representa a efetiva realização do cristianismo com religião não sacrificial, dado que se trata de uma religião nascida da kenosis, do esvaziamento de Deus. Assim, a Kênosis nos possibilitaria pensar a encarnação como uma ontologia do enfraquecimento, capaz de romper o vínculo entre violência e sagrado, tão presente no espectro da cultura ocidental.

Para finalizar a seção de artigos livres, Francisco Benedito Leite propõe um exercício teórico de aplicação do conceito de ‘tradução’ do intelectual russo Iúri Lotman, à pericope bíblica de Marcos 12:35-37. Para fazê-lo, Francisco apresenta uma breve contextualização da obra de Lotman, bem com os conceitos fundamentais do seu texto ‘Por uma teoria semiótica da cultura’.

Um bom final de ano e uma boa leitura a todas e todos. Meu especial agradecimento ao Prof. Eduardo Gross pela editoria do dossiê *Religião e Ética* e ao doutorando Felipe de Queiroz Souto pela preciosa colaboração na confecção de mais esse número da Revista Numen.

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida
Editor da Revista Numen

EDITORIAL DO DOSSIÊ

Religião e Ética

Rudolf Otto reabriu as perspectivas da Ciência da Religião quando criticou a redução que a compreensão da religião sofria em meio ao ambiente moralista e racionalista do século 19. E, no entanto, a ética continua sendo um âmbito importante para a pesquisa da religião. Tradições religiosas são veículos de perspectivas e de valores ao mesmo tempo que estão continuamente sob o escrutínio moral tanto de abordagens filosóficas quanto de movimentos culturais ou religiosos dos mais diversos matizes. A discussão ética é sempre um tema candente, estando religiões imersas nessa discussão, tanto como atoras quanto como objeto particular de análise nessa discussão. O presente dossiê de *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião* é um espaço a mais para ela.

Alguns dos artigos abordam perspectivas autorais sobre ética. O texto *A ideia de religião e o sentido ético na obra de Emanuel Levinas* é o primeiro representante dessa abordagem. Valorizando a tradição religiosa hebraica, a filosofia de Levinas repropõe a própria compreensão de religião com acento na ética. O tema da alteridade, tão atual, é central nessa compreensão levinasiana. O artigo sintetiza a proposta e o alcance dela para a ressignificação da religião e da filosofia.

Já *Fé e suspensão teleológica da ética em Temor e tremor* representa uma perspectiva muito distinta, a partir da crítica elaborada por Kierkegaard à religião racionalista na qual a ética apareceria como um subproduto da compreensão geral da lógica religiosa. A evocação da fé, nesse contexto, aponta para a limitação humana em sua sumarização de valores, abrindo inclusive questionamentos a respeito da moralidade estabelecida que se identifica com um princípio divino.

Também um tratamento autoral da ética é o que se encontra em *Lançar fora o Deus criador: a crítica de Gianni Vattimo à bioética católica*, à medida que ali se discute a compreensão do pensamento desse recém falecido filósofo italiano. A polêmica levantada por Vattimo em relação particularmente à bioética católico-romana, expressa em documentos oficiais e interpretações normatizantes, é ocasião para colocar em questão pressupostos metafísicos que vigem em toda essa discussão. Para além da discussão sobre Vattimo em particular, o texto forma com os dois primeiros um bloco temático que mostra, a partir de autores muito distintos, o entrelaçamento inevitável entre religião, ética e filosofia, para bem além de abordagens simplistas.

De natureza diversa é o artigo *“Praticar justiça, amar a misericórdia”*: lugar e papel da perspectiva situacional na ética religiosa. Este é um texto que apresenta modelos de reflexão ética e propõe, a partir da crítica de manuais que representam tais modelos, a valorização das perspectivas situacional e de ética da pessoa. O texto é, pois, bastante instrutivo para se pensar as implicações de modelos éticos para a discussão de propostas de ética religiosa.

Religiosidade e ética: uma leitura existencial a partir da visão de Viktor Frankl é mais um texto em que a temática se desenvolve a partir de um autor, desta vez um psicólogo existencial que desenvolveu sua abordagem em diálogo com perspectivas filosóficas e religiosas. É a partir daí que a ética é compreendida como dimensão central para a busca por sentido que caracteriza a vida humana. A valorização positiva da consciência moral enquanto eco da transcendência aparece aí como uma metáfora importante diante da angústia existencial moderna.

O tema dos direitos humanos em encíclica papal é tratado em *Ética, tecnologia e educação para a paz: considerações sobre direitos humanos partir da encíclica Fratelli tutti*. O texto representa uma conclamação à valorização dos direitos humanos, um tema, claro, sempre necessário, e o faz a partir da exposição da encíclica que refere e das implicações para o contexto atual.

Novamente centrado na abordagem de um autor, *A relação entre ética e religião em Filipe Melanchthon* apresenta uma perspectiva histórico-hermenêutica da contribuição deste humanista e reformador luterano. Já cognominado de eticista da Reforma, Melanchthon absorve em seu pensamento o anseio por renovação moral expresso pelos humanistas de então, propondo conciliá-lo com a teologia reformatória. A discussão que empreende com a filosofia clássica, a partir da distinção entre o âmbito da fé e o das obras que caracteriza a Reforma, pode ser pensada como um prenúncio da autonomia das esferas que marca a modernidade, ainda que, no seu caso, evidentemente não haja uma separação entre religião e ética.

O artigo *Ignorância científica, racismo religioso e (anti) ética escolar: um diagnóstico da hostilidade contra religiões de matriz africana no contexto do Ensino Religioso* é um estudo aplicado que visa apresentar implicações que problemas epistemológicos e preconceitos sociais acarretam para o ensino religioso. O foco é direcionado particularmente para o caso das religiões afro-brasileiras, uma vez que é notório o fato de que essas são as mais duramente atingidas por esses problemas. Percebe-se, pois, um problema ético no modo como essa situação se dá, de forma que um ensino religioso eticamente consequente exige a valorização da pluralidade e a superação de preconceitos que as discussões mais avançadas sobre ensino religioso têm preconizado.

O ápice do dossiê se dá com o texto *A contextualização do 'comum' nos pensamentos de comunidade de Roberto Esposito e Georges Bataille*. Esse artigo tematiza o pano de fundo a partir do qual se desenvolvem preocupações éticas. Esse pano de fundo parte de uma perspectiva desconstrucionista em relação à ontologia que tem caracterizado a discussão moral ocidental. Os temas da *imunidade ao contágio* e do *comum* possibilitam, então, uma abordagem que busca as origens da forma teológico-política que, em última análise, fundamenta a defesa da sobrevivência em temores inconscientes.

Prof. Dr. Eduardo Gross
Editor da seção temática

A ideia de religião e sentido ético na obra de Emmanuel Levinas

The idea of religion and ethical meaning in the work of Emmanuel Levinas

Fabiano Victor Campos¹
Luiz Fernando Pires Dias²

RESUMO

O objetivo desse artigo é traçar um panorama sobre a interação entre religião e ética na concepção do filósofo Emmanuel Levinas, cujo pensamento se desenvolveu a partir do diálogo entre duas fontes fundamentais: a inspiração hebraica e o pensamento grego. Levinas é portador de uma perspectiva que, sem perder a preocupação com o rigor e com a objetividade filosófica, nos remete a uma inteligibilidade ética originária, fundada no direito infinito de Outrem e na responsabilidade ilimitada pelo próximo. Nesse contexto, o tema da religião encontra-se enlaçado à esfera ética das relações intersubjetivas, instaurada pela manifestação do rosto do outro homem.

Palavras-chave: Ética. Judaísmo. Levinas. Religião.

ABSTRACT

The objective of this paper is to delineate a panorama of the interaction between religion and ethics in the conception of philosopher Emmanuel Levinas, whose thought developed from the dialogue between two fundamental sources: Hebrew inspiration and Greek thought. Levinas is the bearer of a perspective that, without neglecting philosophical rigor and objectivity, leads us to an original ethical intelligibility, founded on the infinite right of the Other and the unlimited responsibility for others. In this context, the theme of religion is connected to the ethical sphere of intersubjective relations, established by the manifestation of the other man's face.

Keywords: Ethics. Judaism. Levinas. Religion.

Introdução

As contínuas e complexas transformações da sociedade contemporânea impulsionam uma aproximação cada vez maior entre sensibilidade religiosa e ética, tendo em vista os anseios de justiça social e a aspiração de uma coexistência pacífica

¹ Doutor em Ciência da Religião pela UFJF (2016). Professor Adjunto I do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião na PUC-Minas. E-mail: fvocampos@hotmail.com

² Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-Minas. Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Minas (2011). E-mail: l.ferna2805@gmail.com

entre as plurais perspectivas culturais e religiosas. O sentimento religioso e a consciência ética mantiveram uma contínua e complexa relação durante todo o transcurso histórico do Ocidente, relacionamento que suscitou diferentes juízos por parte da filosofia, da teologia e de outros campos do conhecimento humano. No campo filosófico a vinculação entre religião e ética apresentou contornos intrincados e ambíguos, com a ética por vezes sendo considerada como uma obediência dogmática às leis religiosas ou tida outras vezes como uma reflexão autônoma e distante dos condicionamentos religiosos, além de, evidentemente, outras visões intermediárias sobre a questão.

No âmbito das religiões institucionais a ética é um relevante componente e, naturalmente, nenhuma religião a exclui de suas estruturas, cada uma evocando-a a seu modo, embora, como apontou Levinas no artigo *Exigeant judaïsme*, exista uma tendência na priorização do religioso propriamente dito, em detrimento das obrigações morais dos devotos ou seguidores (Levinas, 1980, p. 2). Outro fator de considerável importância nessa análise diz respeito à plurivocidade dos termos religião e ética, em relação aos quais foram produzidas diversas concepções desde os gregos antigos até os pensadores contemporâneos.

Trata-se, portanto, de um tema demasiado amplo e de múltiplas facetas, diante do qual se faz necessária uma abordagem particular. A proposta desse estudo é analisar a relação entre a religião e a ética na obra de Emmanuel Levinas, filósofo lituano-francês que estreitou radicalmente os limites existentes entre esses dois conceitos ao propor em sua primeira grande obra, *Totalité et infini*, que se denomine de “religião” ao laço ético que se estabelece nas relações humanas, sem que uma totalidade se constitua (Levinas, 2014, p. 30) e, também, ao considerar que “a ética é a ótica espiritual.” (Levinas, 2014, p. 76, tradução nossa). Cabe ressaltar que a aproximação entre a religião e a ética em Levinas tem como base uma resignificação desses vocábulos, atribuindo-lhes sentidos singulares, bastante distintos daqueles que a tradição ocidental preponderantemente lhes consignou.

A perspectiva filosófica de Emmanuel Levinas desenvolveu-se em um contexto de incessante correlação entre a tradição fenomenológica e a sabedoria hebraica, sendo assim, analisar a relação existente entre religião e ética em sua perspectiva corresponde a um percurso no qual se faz necessária uma abordagem da fonte hebraica que irrigou continuamente a sua obra filosófica. É igualmente importante um exame do posicionamento crítico que Levinas direcionou à totalidade e ao primado alcançado pela ontologia no pensamento ocidental, postura que o conduziu a um horizonte ético e a uma interpretação do religioso para além das sínteses do conhecimento. O novo sentido conferido à ética influenciou também a reflexão levinasiana sobre Deus, levando o filósofo a examinar o significado do Infinito em um contexto apartado das certezas das religiões institucionalizadas, análise em que priorizou as circunstâncias em que a palavra Deus alcança o seu sentido.

1. Judaísmo e ética

Em entrevista à Philippe Nemo, posteriormente publicada sob o título *Éthique et infini*, Levinas afirmou que todo pensamento filosófico se funda em experiências pré-filosóficas³ (Levinas, 1982b, p. 14). No caso de Levinas, encontramos a religião, mais especificamente o judaísmo, como uma experiência fundadora de seu pensamento e como importante base pré-filosófica, pois “[...] o substrato religioso do discurso filosófico é especificado como a religião judaica” (Sucasas, 2020, p. 27, tradução nossa). Nascido em Kovno, cidade da Lituânia – país da Europa onde a cultura judaica era cultivada e valorizada –, Levinas teve o judaísmo como uma herança familiar e relevante elemento da vida cotidiana. O judaísmo praticado na Lituânia era baseado no estudo do Talmude, com forte influência do célebre talmudista Gaon de Vilna (1720-1797), expoente central da corrente denominada *Mitnagdim* que, priorizando o rigor intelectual e estudo talmúdico, posicionava-se antagonicamente às modalidades do judaísmo atreladas ao misticismo sentimental⁴ (Levinas, 1982c, p. 182-183).

Nesse ambiente lituano, Levinas ainda bem cedo foi ensinado a ler a Bíblia em hebraico, livro cuja plenitude ética significou-lhe a abertura à transcendência (Levinas, 1982b, p. 13). O judaísmo de Levinas é indissociável do Talmude, da tradição oral da leitura da Torá (Chalier, 2004, p. 23). A Bíblia hebraica – reconhecida como fonte inesgotável de inspiração, pois é letra aberta à exegese através dos sucessivos comentários do Talmude, tendo como característica a renovação de seu significado de geração em geração – é interpelada por Levinas por meio de uma hermenêutica de cunho eminentemente ético:

Que a relação com o divino atravessa a relação com os homens e coincide com a justiça social, eis todo o espírito da Bíblia judaica. Moisés e os profetas não se preocupam com a imortalidade da alma, mas com o pobre, com a viúva, com o órfão e com o estrangeiro. (Levinas, 2010a, p. 40, tradução nossa).

O judaísmo, conforme o interpreta Levinas, é uma abertura à transcendência da qual não se dissociam a ética e a justiça social: “a relação ética aparecerá no judaísmo como relação excepcional: nela, o contato com um ser exterior, em lugar de comprometer a soberania humana, a institui e a investe.” (Levinas, 2010a, p. 35, tradução nossa). A relação ética fundamenta-se na responsabilidade – anterior a qualquer ato ou deliberação do sujeito – que investe o Eu com a liberdade de responsabilizar-se por Outrem. Não se trata aqui de restringir a noção de liberdade, mas de torná-la justa, uma vez que a liberdade pensada por Levinas é definida pela eleição, que não parte de privilégios, mas sim de responsabilidades. A leitura do filósofo sobre a concepção de eleição no judaísmo se dá em termos éticos, como assimetria em favor do próximo. Na ótica levinasiana, a responsabilidade absoluta e irremissível pelo

³ Semelhante enunciado pode ser encontrado em *Du sacré au saint*: “a filosofia deriva, em minha opinião, da religião.” (Levinas, 1977, p. 156, tradução nossa).

⁴ Tal aspecto biográfico influenciou na perspectiva levinasiana a respeito do judaísmo: “a religião judaica, na interpretação de Levinas, é fundamentalmente antissentimental.” (Meir, 1999, p. 109, tradução nossa).

próximo constitui a essência do judaísmo, no qual a aspiração a uma sociedade justa é, simultaneamente, uma intenção de caráter religioso e de cunho ético-social.

A sabedoria hebraica, simbolizada pela figura de Abraão, está alicerçada em prerrogativas diversas da experiência originária dos gregos, representada por Ulisses que, depois de um longo caminho de aventuras e desventuras pelo mundo, volta à sua terra natal. Por sua vez, a trajetória de Abraão é caracterizada pelo movimento de saída em direção à terra prometida, sem retorno previsto, correspondendo à saída de si mesmo em direção ao Outro, movimento para fora do idêntico que implica em abertura à alteridade e à transcendência, elementos definidores da ética encontrada na tradição judaica. No entanto, Levinas aborda a imagem de Abraão, longe de uma perspectiva restritiva, por meio de um enfoque de universalidade: “[...] o humano procura-se a partir da singularidade de Abraão, singularidade aberta a todos os homens que a ela querem aderir.” (Levinas, 1996b, p. 48, tradução nossa).

Outro importante diferencial a ser destacado entre as duas matrizes de pensamento é que enquanto o pensamento hebraico privilegia a metáfora da “escuta”, nos remetendo à atitude de acolhimento da alteridade do próximo, no pensamento filosófico prevalece a metáfora da visão, com o verbo “ver” helênico – amalgamado à prioridade do “conhecer” desenvolvida em nossa tradição – a sugerir a apreensão e o domínio da realidade fenomênica, pois, conforme Levinas, “a visão é uma adequação entre a ideia e a coisa: compreensão que engloba.” (Levinas, 2014, p. 22-23, tradução nossa).

Com a inspiração do judaísmo, ocorreu a formação de uma dupla fidelidade no desenvolvimento intelectual de Levinas: à tradição filosófica, alicerçada na fenomenologia, e à sabedoria hebraica como fonte de inspiração, sem que nenhum desses registros se contrapusesse ao outro, com a filosofia e a sabedoria do Talmude se interpelando ininterruptamente. Além de sua significativa obra filosófica, Levinas teve um importante papel na exegese e na propagação do pensamento judaico, através da direção da centenária Escola Normal Israelita Oriental e por meio da participação nos Colóquios Intelectuais judeus da França, com conferências anuais sobre os textos talmúdicos (posteriormente publicadas) desde 1957, além da produção de diversos ensaios sobre o judaísmo.

Contudo, Levinas manteve uma nítida distinção entre seus textos filosóficos e seus escritos relacionados ao judaísmo utilizando editoras diferentes para cada tipo de publicação. Os parâmetros estabelecidos entre essas temáticas e a ausência de oposição entre elas foram esclarecidos pelo próprio filósofo da seguinte forma:

Eu faço sempre uma distinção clara, no que escrevo, entre textos confessionais e textos filosóficos. Eu não nego que eles possam, em última análise, ter uma fonte de inspiração comum. Eu afirmo simplesmente que é necessário traçar uma linha de demarcação entre os dois como tendo métodos distintos de exegese, de linguagens separadas. *Jamais tentarei, por exemplo, introduzir uma passagem talmúdica ou bíblica em um de meus textos filosóficos para tentar*

provar ou justificar um argumento fenomenológico. (Levinas, 1997a, p. 126, tradução nossa, grifo nosso).

No entanto, o terrível acontecimento histórico do Holocausto na Segunda Grande Guerra – que se tornou o símbolo maior do aniquilamento pelo aniquilamento e do mal sem razão alguma, mesmo que injustificada (Chalier, 1987, p. 12) – irá entrelaçar de forma definitiva o judaísmo e a ética no pensamento levinasiano. O mal absoluto ocorrido em Auschwitz marcará de maneira decisiva toda a reflexão posterior sobre a ética, sobre a condição judaica e sobre a própria condição humana. Levinas, que teve toda sua vida marcada pela barbárie nazista, pressentida, vivida e recordada (Levinas, 2010a, p. 434), não ficou alheio aos trágicos acontecimentos do conflito, pois considerado como uma “religião antes da guerra, o judaísmo terá doravante para Levinas um lugar sem igual na fundação da ética.” (Hansel, 2008, p. 240, tradução nossa).

No artigo *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme* – publicado pela primeira vez na revista *Esprit*, em 1934 – Levinas, no início de seu itinerário intelectual, formulou uma análise fenomenológica que teve como alvos os preceitos hitleristas e a ameaça que eles representavam para as visões de mundo e de vida até então, desenvolvidas em nossa civilização. Vale aqui lembrar a análise de Abensour acerca desse ensaio:

O objetivo não é evidentemente expor a filosofia de Hitler nem a dos hitleristas, embora elas existam, enquanto contra filosofias, elas são primárias e miseráveis. Não se trata, portanto, de uma análise das doutrinas ou das representações surgidas no nacional-socialismo. O “ismo” não remete tanto a uma ideologização do pensamento de Hitler (que já é inteiramente ideologia), quanto à dimensão coletiva do fenômeno. [...]. Esse artigo não é, como tantos outros, um artigo de opinião, nem tampouco uma construção engenhosa. Não, ele é uma magistral lição de fenomenologia, um esforço para atingir, além de todas as explicações, a coisa mesma e ao mesmo tempo provocar no leitor um despertar irreversível – uma insônia sem remissão. (Abensour, 1997, p. 35-36, tradução nossa).

O hitlerismo não era apenas um fenômeno irracional, mas trazia consigo uma nova concepção do Homem e de sociedade, portando um antissemitismo que mais do que um mero fato sociológico, político ou histórico, carregava consigo uma espécie de essência espiritual (Hansel, 2006, p. 26). Levinas avaliou que a filosofia de Hitler era rudimentar e que propiciava o despertar de forças primitivas e de sentimentos elementares que colocavam em risco as bases de nosso processo civilizatório (Levinas, 1997b, p. 7).

O nazismo promovia a apologia das características físicas de uma imaginária “raça ariana”, hipoteticamente superior às demais. O mito racial utilizado pelo nacional-socialismo como pretexto para a aversão aos judeus aproximou a condição judaica à própria condição humana, conforme Levinas:

O recurso do antissemitismo hitlerista ao mito racial lembrou ao judeu a irreversibilidade de seu ser. Não poder fugir de sua condição – para muitos foi como uma vertigem. Situação humana, certamente – e, por aí, a alma humana talvez seja naturalmente judia. (Levinas, 2015, p. 60, tradução nossa).

O nazismo caracterizava um pensamento excludente e racista, que só poderia atingir a universalidade através da expansão de uma força (Levinas, 1997b, p. 22). O hitlerismo tinha como desiderato a instauração de um cenário de senhores e escravos: “a vontade de potência de Nietzsche, que a Alemanha moderna retoma e glorifica, não é somente um novo ideal, mas, um ideal que traz, ao mesmo tempo, sua forma própria de universalização: a guerra, a conquista.” (Levinas, 1997b, p. 23, tradução nossa).

A ameaça prognosticada no ensaio levinasiano concretizou-se tragicamente na Segunda Guerra Mundial, terrível acontecimento no qual Hitler elegeu como vítima maior o povo judeu. Levinas foi profundamente afetado pelo trágico evento, ocasião em que se tornou prisioneiro de guerra e perdeu quase toda sua família, sendo exceções a sua mulher e sua filha (Levinas, 1996a, p. 92-93). O episódio de Auschwitz provocou em Levinas a rejeição a toda forma de teodiceia e a recusa a uma religião ingênua, desvinculada da ética, capaz de se calar frente à tragédia humana ocorrida, sem levar em conta a magnitude do desafio que ela representava:

Mas, este fim da teodiceia que se impõe diante da desmesurada provação do século não revela, do mesmo modo, de uma maneira mais geral, o caráter injustificável do sofrimento do outro homem, o escândalo que chegaria a acontecer para mim, justificando o sofrimento do meu próximo? De sorte que o fenômeno do sofrimento, na sua inutilidade, é, em princípio, a dor de outrem. Para uma sensibilidade ética – se confirmando, na inumanidade de nosso tempo, contra esta inumanidade – a justificação da dor do próximo é, certamente, a fonte de toda imoralidade. (Levinas, 1991, p.109, tradução nossa).

Outra postura adotada por Levinas frente ao massacre dos Judeus pelos nazistas foi a exacerbação do judaísmo, com a preservação da fé judaica passando a configurar um imperativo ético, com o intuito de que o sombrio intento hitlerista de extinção dos judeus não lograsse êxito, com esses desistindo de sua fé. Na ótica de Levinas, o injustificável horror de Auschwitz deve representar para os judeus um apelo renovado, ou mais que isso, uma prescrição de fidelidade às suas tradições e ao seu Deus, e não o oposto:

Renunciar após Auschwitz a este Deus ausente de Auschwitz – não mais garantir a continuação de Israel – equivaleria a completar o empreendimento criminoso do nacional-socialismo visando o aniquilamento de Israel e o esquecimento da mensagem ética da Bíblia, da qual o judaísmo é o portador e da qual sua existência como povo prolonga concretamente a história multimilenar. (Levinas, 1991, p. 100, tradução nossa).

Na ótica de Levinas, Auschwitz evoca no humano a responsabilidade ética, pois “[...] *todo sobrevivente aos massacres hitlerianos – mesmo que judeu – é Outro em relação aos mártires*. Consequentemente, responsável e incapaz de se calar” (Levinas, 2010a, p. 203, tradução nossa, grifos do autor). Ao posicionar o sofrimento na esfera do inter-humano, no enredo ético da responsabilidade de uns para com os outros e na postura de não-indiferença ao sofrimento do próximo, considerando-o como um injustificável que demanda a sensibilidade ética e a ação humana para amenizá-lo ou extingui-lo, Levinas não está excluindo ou opondo-se a Deus e sim buscando um novo horizonte de sentido em relação a Ele: “o excesso do mal, pelo qual ele é excedente ao mundo, é também nossa impossibilidade de acatá-lo. A experiência do mal seria, então, também a nossa espera do bem – o amor de Deus.” (Levinas, 2004a, p. 203, tradução nossa).

A chave para o entendimento da relação entre filosofia, judaísmo e ética no pensamento de Levinas é compreender que o filósofo considera a ética como a filosofia primeira e, para ele, o sentido do judaísmo é precisamente ético. Para o filósofo, “o judaísmo autêntico é pensado em termos de interioridade moral e não de exterioridade dogmática.” (Levinas, 2010a, p. 83, tradução nossa).

Entretanto, o itinerário filosófico de Levinas no estabelecimento da ética como a filosofia primeira implicará em uma resignificação do vocábulo “ética” e também da própria subjetividade, fora dos domínios da ontologia, em um contexto de objeção ao primado do ser. Tal resignificação ocorrerá com importante contribuição do judaísmo, pois “judaísmo, ética e sociedade humana surgem juntos ‘de outro modo que ser’, com a mesma recusa em dar ao ser e à sua ordem a última palavra.” (Nordmann, 2017, p. 137, tradução nossa). É desse percurso que trataremos a seguir.

2. A ética e a religião sob a perspectiva da alteridade

O pensamento de Levinas foi marcado pelo afastamento da filosofia do ser – da filosofia do conhecimento que preponderou desde os gregos até Hegel – na busca de uma inteligibilidade mais antiga, anterior à ontologia. Tal inteligibilidade é proveniente da Bíblia, mais precisamente da ética que permeia o Livro Sagrado, no qual a precedência concedida ao outro homem nas relações humanas dá o tom das narrativas. Na ótica de Levinas, a prioridade do outro homem atinge o seu ápice quando a morte de Outrem torna-se uma preocupação maior do que a própria morte.

A via levinasiana em direção a uma nova significação da ética e a uma nova percepção religiosa passa por Husserl e pela fenomenologia, instrumental filosófico utilizado por Levinas, embora seja importante frisar que o seu pensamento não tenha ficado restrito a esse método. Husserl, filósofo alemão “[...] responsável por uma nova maneira de interrogar as coisas e de filosofar” (Levinas, 2010b, p. 13, tradução nossa), foi professor de Levinas em Friburgo, cidade universitária localizada no sudoeste da Alemanha. A filosofia husserliana figurou como tema central da tese de doutorado de Levinas em filosofia, sob o título *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de*

Husserl, de 1930, obra na qual o filósofo lituano-francês afirmou acerca da fenomenologia que “o caminhar essencial do pensamento que leva à verdade consiste na construção de um mundo soberanamente real a partir do mundo concreto e real em que vivemos.” (Levinas, 2001, p. 37, tradução nossa, grifos do autor). Trata-se, portanto, de um método de investigação filosófico que parte do mundo da vida (*Lebenswelt*), considerando-o como campo de investigação do real, em um verdadeiro retorno originário às próprias coisas ou estados de coisas (Husserl, 1992, p.12).

Contudo, o interesse e o entusiasmo iniciais promovidos pelo encontro com Husserl foram ampliados através da descoberta do pensamento de Heidegger, também mestre de Levinas, que prolongava e transfigurava a via traçada por Husserl (Levinas, 1996a, p. 78). O tema fundamental da filosofia heideggeriana é a interrogação sobre o sentido do ser, problema que nos remete ao homem, “[...] pois o homem é um ente que compreende o ser.” (Levinas, 2010b, p. 86, tradução nossa). No desenvolvimento de sua própria filosofia, Levinas adotará uma postura bastante crítica em relação à Heidegger, sendo um dos principais pontos desse afastamento a recusa por parte do filósofo lituano-francês em pensar Deus no horizonte do ser.

Não obstante a influência filosófica de seus principais mestres, o pensamento de Levinas buscou novos rumos, esquivando-se da ontologia e da totalização do pensamento ao considerar a intriga ética como o referencial maior do sentido. Para Levinas, fazer fenomenologia:

É sobretudo procurar e evocar, nos horizontes que se abrem em torno das primeiras “intenções” do dado abstrato a “intriga humana” – ou inter-humana – que é a concretude de seu impensado, que é a necessária “encenação” cujas abstrações se destacaram no dito das palavras e das proposições. É investigar a intriga humana ou inter-humana como o tecido último da inteligibilidade última. E talvez seja isto também a via de retorno da sabedoria do céu sobre a terra. (Levinas, 1991, p. 229-230, tradução nossa).

Desde os primeiros textos em que expõe seu próprio pensamento⁵, Levinas evidencia a desconfiança e a necessidade de saída de um pensamento enraizado no ser, que não se abre à alteridade. Em *De l'évasion*, Levinas afirma que “toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que isso justifica, merece o nome de bárbara.” (Levinas, 1982a, p. 127, tradução nossa). Em *De l'existence à l'existant* (livro cuja maior parte foi redigida durante o cativeiro na Segunda Guerra Mundial) a interpretação levinasiana estabelece uma correlação entre o ser e o mal, vislumbrando o bem como a possibilidade de saída não vinculada à lógica da ontologia do ser:

A questão do ser é a experiência própria do ser em sua estranheza. Ela é, portanto, uma maneira de assumi-la. Por isso a questão do ser – o que é o ser? – jamais comportou resposta. O ser é sem resposta. A

⁵ Em relação à obra levinasiana, Benny Lévy afirma: “o primeiro ensaio onde ele fala em seu nome: *De l'évasion* (texto de 1935).” (Lévy, 2003, p. 52, tradução nossa).

direção na qual essa resposta deveria ser buscada é absolutamente impossível de considerar. A questão é a manifestação mesma da relação com o ser. O ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser. Se a filosofia é a questão do ser – ela já é assunção do ser. E se ela é mais do que essa questão é que ela permite ultrapassar a questão e não respondê-la. O que pode haver mais do que a questão do ser não é uma verdade, mas o bem. (Levinas, 2004b, p. 28, tradução nossa, grifo nosso).

A peculiar compreensão de Levinas acerca da questão do ser foi consolidada e ganhou urgência frente às atrocidades ocorridas no segundo conflito de proporções mundiais, em relação ao qual a filosofia ocidental não estava suficientemente preparada (Levinas, 1997b, p. 25). A procura de novos caminhos para a racionalidade tornou-se uma incumbência inadiável para Levinas, que empreende tal busca longe da totalidade do real promovida pela tradição filosófica, aquela que fez do ser o lugar original do sentido. Levinas atrela a totalidade à guerra ao considerar que “a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental.” (Levinas, 2014, p. 6, tradução nossa). O pensamento fundado no ser promove a impessoalidade dos entes, com as particularidades e diferenças sendo englobadas em uma generalidade anônima, em uma expansão neutra e contínua: “o ser é o mal, não porque finito, mas porque sem limites” (Levinas, 2009, p. 29, tradução nossa).

Na perspectiva de Levinas a tradição filosófica ocidental entrelaçou o problema do conhecimento e da verdade à questão do ser, englobando o Outro e arrebatando a sua alteridade, pois o conhecimento está ligado à apreensão, através da síntese conceitual. A ontologia promove a redução do Outro ao horizonte do Mesmo, no qual o ego encontra o seu primado. No contexto da tradição filosófica, desde Sócrates, “a relação com o Outro só se realiza através de um terceiro termo, que eu encontro em mim. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia.” (Levinas, 2014, p. 34-35, tradução nossa). No contexto da ontologia, o Outro se reduz ao Mesmo, sendo despojado de sua singularidade inalienável, passando a fazer parte de uma totalidade indiferenciada, tornando-se a partir desse momento passível de ser objeto de categorização, reduzindo-se ao horizonte da imanência.

Na contracorrente desse entendimento, Levinas considera que a relação com o próximo é ética e não ontológica. O pensamento levinasiano tem como ponto de partida a ruptura com a totalidade, com a racionalidade, passando a ter como referência maior a alteridade. Trata-se de uma reorientação da lógica, que passa a considerar Outrem, e não o Eu, como a fonte original do sentido. A relação ética do face a face com o Outro, afastada do âmbito da totalidade ontológica – fora dos estatutos categoriais rígidos que propõem-se a expressar a essência –, equipara-se à religião na perspectiva do filósofo lituano-francês:

A relação com outrem não é, portanto, ontologia. Essa ligação com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua

invocação, e onde a invocação não é precedida de uma compreensão, nós a chamamos de *religião*. A essência do discurso é oração. O que distingue o pensamento que visa um objeto de uma vinculação com uma pessoa é que nesta se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, o que é chamado. (Levinas, 1991, p. 19, tradução nossa, grifo do autor).

Levinas postula como fundamento da relação ética – relacionamento em que não é estabelecido um vínculo sujeito-objeto – a proximidade com Outrem, em detrimento da ontologia (Levinas, 2010a, p. 436-437). No entanto, a ética cogitada por Levinas tem uma natureza diversa das noções desenvolvidas no âmago da tradição filosófica, na qual – embora concepções díspares tenham sido desenvolvidas sobre o tema – as perspectivas éticas, *grosso modo*, tiveram o ponto comum de conceber a ética como um fruto da razão, como uma “[...] ciência da conduta” (Abbagnano, 2003, p. 380), ou seja, um saber ou conhecimento adquirido através de uma reflexão sobre o *ethos*.

Contrariamente a esse juízo, Levinas considera que a ética é constituída no encontro humano, com a contestação da minha espontaneidade por Outrem, que chega em sua absoluta e irrefutável alteridade, impossível de ser subsumida através de um exercício racional, sem a utilização de violência. Ao contrário de se constituir como um conhecimento, é à ética “[...] que cumpre a essência crítica do saber. (Levinas, 2014, p. 33, tradução nossa).”

Na concepção de Levinas, o fundamento da ética é a responsabilidade irrecusável pelo próximo, que não cessa e em relação à qual o Eu é único e absolutamente insubstituível. A reflexão de Levinas sobre a responsabilidade pelo Outro tem um caráter ainda mais amplo, considerando-a como o próprio fator constituidor da identidade do eu humano (Levinas, 1982b, p. 97). Tal responsabilidade independe da decisão ou do julgamento do Eu:

O encontro com Outrem é imediatamente minha responsabilidade por ele. A responsabilidade pelo próximo que é, sem dúvida, o nome grave do que se chama amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência. (Levinas, 1991, p. 113, tradução nossa).

A responsabilidade por Outrem é hiperbólica, inalienável e não simétrica, independente da postura do Outro em relação a mim. Tal responsabilidade está bem retratada na frase da obra *Os irmãos Karamázov*, na qual “[...] Dostoiévski diz: ‘Nós somos todos responsáveis por tudo e por todos perante todos, e eu mais do que os outros.’” (Levinas, 1982b, p. 98, tradução nossa, grifos do autor). Na leitura de Levinas, a ética – assim como a responsabilidade pelo Outro que a constitui – é uma disposição pré-originária, anterior à própria reflexão sobre a ação.

Nesse sentido, a ética não é um exercício do *lógos* sistematizante e não se sujeita à representação por meio de conceitos determinativos. Dessa forma, chegamos a uma das teses centrais do pensamento levinasiano: “a moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira.” (Levinas, 2014, p. 340, tradução nossa). À ética cabe estruturação

da razão e não o contrário. Se é em um horizonte antipredicativo que Levinas considera a ética, também é fora da síntese do saber que o filósofo pensa a religião: “reservamos à relação entre o ser aqui embaixo e o ser transcendente que não desemboca em nenhuma comunidade de conceito nem em nenhuma totalidade – relação sem relação – o termo de religião.” (Levinas, 2014, p. 78-79, tradução nossa).

Para além do sentido do ser, a miséria do Outro já é ordenamento de responsabilidade. Levinas contrapõe o infinito ético do encontro humano à síntese totalizante da ontologia. Em uma conjuntura oposta à supremacia da lógica determinativa do conceito, é no infinito das relações éticas que o filósofo da alteridade aborda a religião:

O Infinito se produz renunciando à invasão de uma totalidade, em uma contração deixando um lugar ao ser separado. Assim, se desenham relações que traçam uma via fora do ser. Um infinito que não se fecha circularmente sobre si mesmo, mas que se retira do domínio ontológico para deixar um lugar a um ser separado, existe divinamente. Ele inaugura, acima da totalidade, uma sociedade. As relações que se estabelecem entre o ser separado e o Infinito resgatam o que havia de diminuição na contração criadora do Infinito. O homem resgata a criação. A sociedade com Deus não é uma adição a Deus, nem uma diminuição do intervalo que separa Deus da criatura. Por oposição à totalização, nós a chamamos religião. (Levinas, 2014, p. 107, tradução nossa).

O atendimento incondicional ao apelo de responsabilidade assimétrica que desponta na chegada do Outro – disposição essa que pode superar a preocupação com o próprio existir – é denominado pelo filósofo de santidade. Esse sentido atribuído à santidade, enquanto estrutura última do humano, é um traço essencial que associa a ética à religião no pensamento de Levinas. Um diálogo entre ele e Derrida, narrado no ensaio *Adieu à Emmanuel Levinas*, nos permite vislumbrar a aproximação entre as ideias de ética e religião, mediadas pela concepção de santidade, na perspectiva levinasiana:

Um dia, na rua *Michel-Ange*, durante uma dessas conversas cuja memória me é tão cara, uma dessas conversas iluminadas pelo brilho do seu pensamento, a bondade de seu sorriso, o humor gracioso de suas elipses, ele me diz: "você sabe, fala-se com frequência de ética para descrever o que eu faço, mas o que me interessa, no fim das contas, não é a ética, não somente a ética, é o santo, a santidade do santo". (Derrida, 1997, p. 15, tradução nossa).

A socialidade, a relação com Outrem enquanto tal – em oposição à totalização do conhecimento –, é tida por Levinas como a via privilegiada para a transcendência, sem que ocorra a necessidade de pensar o Ser e Deus de forma conjunta, conforme abordaremos no tópico seguinte.

3. O sentido ético do Infinito

Na abordagem de Deus, o caminho de Levinas se entrecruza com o de Heidegger, de quem acolhe a leitura acerca do cenário de nosso tempo, assinalado pelo conceito nietzschiano da morte de Deus⁶. Levinas parte desse horizonte espiritual, compartilhando a ideia de enfraquecimento de uma determinada religião cultivada na sociedade moderna – em consonância com uma certa ideia de Deus – na qual o fiel pede ao Transcendente em favor próprio, sem se preocupar com as exigências de ordem moral (Levinas, 1972, p. 41). Na leitura ética de Levinas, o horror de Auschwitz pode configurar a concretização empírica do dito nietzschiano (Levinas, 1991, p. 107). No entanto, para o filósofo da alteridade o panorama marcado pelo anúncio da “morte de Deus” não determinou um fator de enfraquecimento da fé, mas sim a busca de modos originais de interpretação de Sua presença.

Outro entendimento de Heidegger que conta com a aquiescência de Levinas é o que considera toda a tradição metafísica englobada na esfera da ontoteologia, na qual “[...] Deus teria sido entronizado no ápice da cadeia hierárquica dos entes ao mesmo tempo que o ser fora relegado às sombras do esquecimento.” (Campos, 2020, p. 172). Na perspectiva de Levinas, assim como para Heidegger, Deus não pode ser enquadrado no horizonte do ser nem na categoria de ente, mesmo que sob a forma de um ente supremo. Contudo, apesar das concordâncias iniciais, Levinas descola-se do posicionamento de Heidegger através da recusa em atribuir ao ser a prerrogativa de fonte última do sentido, refutando que a questão Deus esteja condicionada à esfera do ser.

Levinas busca o sentido de Deus em um domínio pré-originário, mais antigo do que o da ontoteologia, tal investigação ocorre na esfera ética, na qual a significância de Deus pode se desvelar, na medida em que “opor Deus à onto-teo-logia, é conceber uma nova maneira, uma nova noção de sentido. E é de uma certa relação ética que podemos partir para uma tal procura” (Levinas, 1993, p.142, tradução nossa).

Conforme Levinas, a história da filosofia ocidental – que confinou o espiritual no campo do saber humano – promoveu uma destruição da transcendência (Levinas, 2004a, p. 95). Uma marca da tradição filosófica foi a tentativa de conformação de Deus aos limites da razão humana, transformando-o em “[...] um deus compreendido que não saberia perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, retornando para casa como Ulisses, que ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por ir para a sua ilha natal. (Levinas, 2010b, p. 263, tradução nossa).

⁶ “‘Deus está morto’. Essa sentença que dizer: ‘o Deus cristão’ perdeu o seu poder sobre o ente e sobre a definição do homem. O ‘Deus cristão’ é ao mesmo tempo a representação diretriz para o ‘suprassensível’ em geral e para as suas diversas interpretações, para os ideais e para as normas, para os ‘princípios’ e as ‘regras’, para as ‘finalidades’ e os ‘valores’ que são erigidos ‘sobre’ o ente a fim de ‘dar’ ao ente na totalidade uma meta, uma ordem e – como se diz de maneira sucinta – um ‘sentido’.” (Heidegger, 2007, p. 22).

Levinas centrou suas pesquisas nas circunstâncias em que o vocábulo Deus pode ser entendido como palavra significante (Levinas, 2004a, p. 7). O percurso de Levinas teve uma considerável contribuição da ideia do Bem além das essências de Platão, que transcende ao ser e à totalidade. Levinas avalia que “o Lugar do Bem acima de toda a essência é o ensinamento mais profundo – o ensinamento definitivo – não da teologia, mas da filosofia” (Levinas, 2014, p. 106, tradução nossa), na medida em que, no contexto da intuição platônica, não é o pensamento que determina o Bem, mas, ao contrário, é o Bem que fornece forma à consciência, determinando um saber para além do conhecimento, uma sabedoria do amor (Levinas, 1991, p. 234).

Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, uma de suas obras capitais, Levinas afirma a correlação existente entre a “ideia do Bem” em Platão e o “outro modo que ser”:

O além do ser ou *o outro do ser* ou *o outro modo que ser* – aqui situado na diacronia, aqui enunciado como infinito – foi reconhecido como Bem por Platão. Que Platão tenha feito disso uma ideia e uma fonte de luz – que importa. Sempre o além do ser, se mostrando no dito, se mostra enigmaticamente, quer dizer, já traído. (Levinas, 1978, p. 36, tradução nossa, grifos do autor).

A despeito da importância de Platão, a concepção filosófica mais relevante no rompimento de Levinas com o pensamento substancialista e tematizante veio através do filósofo francês René Descartes, com a sua ideia de substância infinita, exposta na terceira meditação da obra *Meditações sobre Filosofia Primeira*⁷. Levinas não se interessou pela prova da existência de Deus pretendida por Descartes ou pelo contexto substancialista dessa postulação, mas sim pela ruptura da consciência provocada pela ideia do Infinito, que por ser de natureza inabarcável, não possibilita a adequação entre o pensamento e o que é pensado, ocorrendo uma desproporção entre eles. O Infinito tem como característica maior o fato de *o ideatum* extrapolar a ideia, não sendo passível de tematização ou de ser inserido na esfera do conhecimento. Trata-se de uma ideia que rompe com o “Eu penso” da intencionalidade, pois, quando pensa o Infinito, o Eu pensa mais do que pode pensar, “o infinito é o radicalmente, o absolutamente outro.” (Levinas, 2010b, p. 173, tradução nossa).

Mas, se em Descartes a ideia de Infinito permanece como um saber ou uma teoria, na ótica de Levinas o Infinito pode ser traduzido como um desejo. O desejo, ao contrário de uma necessidade, não pode ser satisfeito. O desejo metafísico é inatingível, por almejar uma terra estranha que nunca será visitada. Em relação ao desejo metafísico, Levinas argumenta:

⁷ “Entendo pelo nome de Deus certa substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa. Todas essas coisas são tais que, quanto mais cuidadosamente lhes presto atenção, tanto menos parece que elas possam provir somente de mim. Por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente. Pois, embora haja em mim certa ideia de substância pelo fato mesmo de que sou substância, não seria, por isso, no entanto, a ideia de substância infinita, já que sou finito, a menos que ela precedesse de alguma substância que fosse deveras infinita.” (Descartes, 2004, p. 91).

O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se estanca e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que pelo corpo nenhum gesto seja possível para diminuir a aspiração, sem que seja possível delinear nenhum afago conhecido, nem inventar nenhum afago novo. Desejo sem satisfação que, precisamente, *entende* o distanciamento, a alteridade e a exterioridade do Outro. Para o Desejo, essa alteridade, inadequada à ideia, tem um sentido. Ela é entendida como alteridade de Outrem e como aquela do Altíssimo. A própria dimensão da altura é aberta pelo Desejo metafísico. (Levinas, 2014, p. 23, tradução nossa, grifo do autor).

Nessa perspectiva, o Infinito não é desvelado como tema, mas revela-se eticamente através do rosto: “o rosto *significa* o Infinito.” (Levinas, 1982b, p. 101, tradução nossa, grifo do autor). Para Levinas, a ideia do Infinito está entrelaçada à relação social, com Outrem sendo acolhido enquanto rosto, pois, conforme o filósofo: “o modo pelo qual o Outro se apresenta, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, nós a chamamos, de fato, rosto.” (Levinas, 2014, p. 43, tradução nossa, grifos do autor). Nos deparamos aqui com a noção de rosto, que é central no pensamento de Levinas.

Conforme o filósofo, “o rosto *significa* outramente⁸” (Levinas, 1991, p. 21, tradução nossa, grifo do autor), pois – em seu caráter infinito – o rosto recusa-se aos poderes da compreensão e da tematização. O rosto não é da ordem da intencionalidade e já é, por si só, palavra e auto expressão, não se reduzindo aos seus aspectos físicos. O rosto é pura nudez, não se deixando fazer objeto, não podendo ser limitado a um contexto ou a uma síntese, pois sua significação ultrapassa as regras da lógica formal e os signos verbais, diferindo de todo conteúdo sujeito à representação. O rosto é o elo que nos une à responsabilidade e à transcendência, pois, “a epifania do rosto é ética”. (Levinas, 2014, p. 218, tradução nossa).

O rosto é expressão da consciência moral, na medida em que a sua nudez revela a miséria humana: “a nudez do rosto é penúria. Reconhecer outrem é reconhecer uma fome.” (Levinas, 2014, p. 73, tradução nossa). A indigência do rosto constitui um mandamento de responsabilidade pelo Outro. Conforme Levinas, tal determinação é a própria palavra de Deus, não como prova de Sua existência, mas como um comando ético de responsabilidade pelo próximo:

A dimensão do divino se abre a partir do rosto humano. Uma relação com o Transcendente – livre, no entanto, de toda influência do Transcendente – é uma relação social. É aqui que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e nos apela. A proximidade de

⁸ No presente texto utilizamos o neologismo “outramente”, forjado a partir do advérbio francês *autrement*, conforme introduzido pelo prof. Pergentino Stefano Pivatto, na tradução realizada para o português do estudo de Paul Ricoeur *Autrement - Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas (Outramente - Leitura do livro Autrement - Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas)*. Tal neologismo evoca o tema da alteridade, do outro, como fundamental no pensamento levinasiano, buscando “[...] preservar o que é específico e nuclear nesta expressão.” (Pivatto, 2008, p. 5).

Outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, livre de toda relação) que se expressa. A sua própria epifania consiste em nos solicitar pela sua miséria no rosto do Estrangeiro, da viúva ou do órfão. O ateísmo do metafísico – significa positivamente que a nossa relação com o Metafísico é um comportamento ético e não a teologia, não uma tematização, mesmo que ela fosse conhecimento por analogia dos atributos de Deus. Deus eleva-se à sua suprema e última presença como correlativo da justiça outorgada aos homens. (Levinas, 2014, p. 76, tradução nossa).

O Deus inapreensível à razão humana, que não pode ser objeto de conhecimento, é acessível através da justiça feita ao outro homem, pois, “é Deus que eu posso definir pelas relações humanas e não inversamente.” (Levinas, 2006, p.110, tradução nossa). No rosto do próximo a palavra de Deus se manifesta como vestígio, na forma de mandamento ético de responsabilidade pelo próximo. A nudez e fragilidade do rosto enunciam o “tu não matarás”, proibição de ordem ética e não ontológica, uma vez que, embora o assassinato seja uma possibilidade real e concreta, eticamente não se pode matar. A proibição do assassinato inscrita no rosto de Outrem é palavra original de Deus.

Dessa forma, Levinas redefine *outramente* a palavra “teologia”, que deixa de ser concebida como o fruto de uma operação lógico-discursiva da *ratio* – configurando um saber acerca de Deus – e passa a ser entendida, em outros termos, como a escuta da palavra de Deus inscrita no rosto do próximo, como mandamento de responsabilidade:

A teologia começa, para mim, no rosto do próximo. A divindade de Deus dá-se no humano. Deus desce no “rosto” do outro. Reconhecer Deus é ouvir seu mandamento: “Tu não matarás”, que não é somente o interdito do assassinato, mas é um apelo a uma responsabilidade incessante em relação a outrem – ser único – como se eu fosse eleito a essa responsabilidade que me dá, a mim também, a possibilidade de me reconhecer único, insubstituível, e de dizer “eu”. (Levinas, 1994, p. 179-180, tradução nossa).

A forma de acesso ao Infinito não é tematização ou representação, mas sim o testemunho. O sujeito dá o testemunho da glória do Infinito ao pronunciar a expressão ética “eis-me aqui”, ao assumir a responsabilidade diante da proximidade do rosto. O infinito, refratário à tematização, corresponde ao Dizer anárquico da ética, “o Dizer carrega o traço do Infinito na medida onde ele é primeiramente inspirado pelo Infinito ou enquanto nele Deus vem à ideia.” (Feron, 1992, p. 230, tradução nossa). O Dizer se insinua na linguagem através do Dito ontológico – que por meio de suas categorias lógico-gramaticais traduz tudo diante de nós – já traindo o Dizer pré-originário ao qual se relaciona. O Dizer corresponde à esfera da responsabilidade por Outrem:

O Dizer como testemunho precede todo Dito. O Dizer antes de enunciar um Dito (e mesmo o Dizer de um Dito, enquanto a aproximação do outro é responsabilidade para ele) é já testemunho

dessa responsabilidade. O Dizer é, portanto, um modo de significar que precede toda experiência. (Levinas, 2004, p. 122, tradução nossa).

O Dito relaciona-se à síntese e à imanência, subordinando-se ao sistema linguístico. Por consequência, o Dito não tem um caráter definitivo, principalmente, quando se refere ao Infinito. Conforme Levinas, “o discurso religioso prévio a todo discurso religioso não é o diálogo. Ele é o ‘eis-me aqui’ dito ao próximo ao qual eu estou entregue, o ‘eis-me aqui’ através do qual anuncio a paz, isto é, minha responsabilidade por outrem.” (Levinas, 2004, p. 122, tradução nossa). Portanto, o Dito religioso não pode almejar a palavra definitiva, devendo retornar, sistematicamente, ao Dizer ético que o inspira e que o legitima, ou seja, na perspectiva levinasiana, a inteligibilidade religiosa nunca pode perder de vista a ética, a socialidade pautada na responsabilidade pelo próximo.

Considerações finais

Em seu itinerário filosófico, Emmanuel Levinas foi profundamente inspirado pelo judaísmo – em relação ao qual o filósofo da alteridade privilegiou a leitura ética, com o estudo do Talmude tendo um papel destacado – e adotou a fenomenologia como instrumental metodológico, promovendo uma reordenação da lógica ao posicionar Outrem como elemento central na formação do sentido, afastando-se do pensamento egológico e da pretensão de conhecimento forjados em nossa tradição filosófica. Trata-se de uma trajetória singular e extremamente profícua no pensamento filosófico contemporâneo.

O elemento que promove a unidade da obra levinasiana, em suas etapas de desenvolvimento, é a ética, que foi alçada pelo filósofo ao patamar de filosofia primeira, na medida em que para ele a ética constitui o princípio instaurador da própria racionalidade e da exterioridade enquanto tal. Em Levinas, a ética é a essência crítica do saber e a própria ótica espiritual. Portanto, a ética está profundamente interligada à noção de religião no pensamento levinasiano – fora de um âmbito confessional ou do contexto institucional religioso – uma vez que a ordem ética constitui o fio condutor que une a vida racional e o religioso.

O filósofo lituano-francês posiciona as questões da religião e a noção de Deus, apartadas do dogmatismo, no contexto ético da responsabilidade infinita por Outrem. A possibilidade de se entender Deus como palavra significante não percorre o caminho da semântica nem a trajetória da ontoteologia, recusando-se a qualquer determinação totalizante.

Em Levinas, a palavra Deus só encontra significação na intriga ética, na resposta humana ao apelo do rosto. O espiritual está vinculado à resposta ao mandamento de responsabilidade contido no rosto do próximo, no qual a palavra de Deus, não tematizada, nos vem à ideia, como vestígio, sob a forma de ordenamento ético, nos direcionando à ordem do bem e da justiça. No pensamento de Levinas, o rosto do

próximo ocupa um lugar central, para o qual convergem os temas da transcendência, da ética, da justiça e da religião, que, a partir da nudez do rosto, são pensados “de outro modo que ser”.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ABENSOUR, Miguel. Le mal élémental. *In*: LEVINAS, Emmanuel. **Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme**, suivi d’un essai de Miguel Abensour. Paris: Payot & Rivages, 1997. p. 27-103.
- CAMPOS, Fabiano Victor. De outro modo que ser: o Deus de Emmanuel Levinas. *In*: CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida; ALMEIDA, Frederico Soares de. (orgs.). **Filosofia da religião: problemas da Antiguidade aos tempos atuais**. São Paulo: Edições Loyola, 2020. p. 171-198.
- CHALIER, Catherine. **La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea**. Traducción de María Pons Irazazábal. Barcelona: Herder Editorial, 2004.
- CHALIER, Catherine. **La persévérance du mal**. Paris: Du Cerf, 1987.
- DERRIDA, Jacques. **Adieu à Emmanuel Levinas**. Paris : Galilée, 1997.
- DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas: UNICAMP, 2004.
- FERON, Etienne. **De l’idée de transcendance à la question du langage: l’itinéraire philosophique d’Emmanuel Levinas**. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- HANSEL, Georges. **De la Bible au Talmud : suivi de L’itinéraire de pensée d’Emmanuel Levinas**. Paris : Odile Jacob, 2008.
- HANSEL, Joëlle. Paganisme et « philosophie de l’hitlérisme ». **Cités**. [Dossier: Emmanuel Levinas: une philosophie de l’évasion]. Paris: PUF, n. 25, p. 25-39, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence**. Paris: Kluwer Academic, 1978. (Le livre de poche).
- LEVINAS, Emmanuel. **De Dieu qui vient à l’idée**. Paris: Vrin, 2004a.
- LEVINAS, Emmanuel. De la phénoménologie à l’éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas. **Esprit**, Paris, n. 234, p. 121-140, juil. 1997a.

LEVINAS, Emmanuel. **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 2004b.

LEVINAS, Emmanuel. **De l'évasion**. Paris : Fata Morgana, 1982a. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. **Dieu, la mort et le temps**. Paris: Grasset & fasquelle, 1993. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. **Difficile liberté: essais sur le judaïsme**. Paris: Albin Michel, 2010a. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. **Du sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977.

LEVINAS, Emmanuel. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 2010b.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre**. Paris : Grasset, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. Entretiens Emmanuel Levinas / François Poirié. *In*: POIRIÉ, François. **Emmanuel Levinas: essai et entretiens**. Paris: Actes Sud, 1996a. p. 59-169.

LEVINAS, Emmanuel. **Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo**. Paris: Fayard, 1982b. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. **Être Juif** (suivi d'une lettre à Maurice Blanchot). Paris : Éditions Payot & Rivages, 2015.

LEVINAS, Emmanuel. Exigeant judaïsme. **Le débat**. Dossier : Expressions du religieux. Paris, n. 5, p. 11-19, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. **Humanisme de l'autre homme**. Paris, Fata Morgana, 1972.

LEVINAS, Emmanuel. **L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques**. Paris: Éditions de Minuit, 1982c.

LEVINAS, Emmanuel. **Les imprévus de l'histoire**. Paris: Fata Morgana, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. **Le temps et l'autre**. Paris: PUF, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme**. Paris: Payot & Rivages, 1997b.

LEVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: Vrin, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris : Kluwer Academic, 2014. (Le livre de poche).

LEVINAS, Emmanuel. Transcendance et hauteur. *In*: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel *et al.* (dir.). **Levinas**. Paris: L'herne, 2006. p. 97-112.

LEVINAS, Emmanuel. **Transcendance et intelligibilité**. Genève : Labor et Fides, 1996b.

LÉVY, Benny. **Être juif**: étude lévinassienne. Paris: Verdier, 2003.

MEIR, Ephraïm. Les écrits professionnels et confessionnels d'Emmanuel Levinas. **Pardès**, Paris, n. 26, Emmanuel Levinas, Philosophie et judaïsme, p. 101-114, 1999.

NORDMANN, Sophie. **Levinas et la philosophie Judéo-allemande**. Paris : Vrin, 2017.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Advertência. *In*: RICOEUR, Paul. **Outramente**: Leitura do livro Autrement - Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 5-6.

SUCASAS, Alberto. **Levinas**: lectura de un palimpsesto (Seminario Rabínico Latinoamericano - Colección Roger Calles). Buenos Aires: Ediciones Seminario Rabínico, 2020. *E-book*.

Submetido em 31/05/2023

Aceito em 18/08/2023

Fé e suspensão teleológica da ética em *Temor e Tremor*

Faith and teleological suspension of ethics in *Fear and Trembling*

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves¹
Carlos Eduardo Cavalcanti Alves²

RESUMO

Neste artigo se analisa a relação entre a fé e a suspensão teleológica da ética na obra *Temor e Tremor*, do dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard, presente no Problema I dessa publicação. O objetivo é inferir a fé como condição superior e paradoxal da existência humana, não compreensiva pela razão. Para atingir esse objetivo, apresentar-se-á brevemente *Temor e Tremor*, interpretar-se-á os conceitos de fé e suspensão teleológica da ética no Problema I e analisar-se-á a relação dialética entre fé e ética. O pensamento de Kierkegaard permite concluir que a fé é inapreensível pela razão, tipificada pela ética na obra em questão, apresenta elementos existenciais e relacionais não limitados à racionalidade, e vivida na interioridade, que encontra sentido último no transcendente.

Palavras-chave: Fé. Ética. Existência. Razão.

ABSTRACT

In this article we analyze the relationship between faith and the teleological suspension of ethics in the opus *Fear and Trembling*, by the Danish Søren Aabye Kierkegaard, present in Problem I of this publication. The objective is to infer faith as the superior and paradoxical condition of human existence, not understanding by reason. In order to reach this objective, *Fear and Trembling* will be presented briefly, the concepts of faith and teleological suspension of ethics in Problem I will be interpreted and the dialectical relationship between faith and ethics will be analyzed. Kierkegaard's thinking allows us to conclude that faith is inapprehensible by reason, typified by ethics in the work in question, presents existential and relational elements not limited to rationality, and lived in the interiority, which finds ultimate meaning in the transcendent.

Keywords: Faith. Ethics. Existence. Reason.

¹ Doutor em Teologia pela PUC, Itália (1997). Professor do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. E-mail: paselogo@puc-campinas.edu.br

² Doutor em Ciência da Religião pela UFJF (2022). Realiza estágio pós-doutoral no PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. E-mail: cecavalcanti@yahoo.com.br

1. *Status Quaestionis*

A obra *Temor e tremor*, escrita pelo pensador dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard, apresenta um elogio à fé do personagem bíblico Abraão a propósito da *Aqedah* – relato presente no capítulo vinte e dois do livro escriturístico de Gênesis sobre a ordem divina, dirigida ao patriarca, de sacrificar o próprio filho, Isaac³. Causa perplexidade visualizar a imagem de um pai que está prestes a matar seu filho, mediante um sacrifício religioso. Neste sentido, poder-se-ia levantar um conjunto de perguntas: que religião é esta que exige que o pai sacrifique seu filho para agradar a respectiva divindade? A divindade cultuada nessa religião é sádica e se alegra com o sofrimento de um pai que sacrifica o seu filho inocente? Não haveria uma ética universal capaz de impedir esta crueldade sacrificial? Seria eticamente justo que o filho, com enorme potencial de vida, fosse morto pelo próprio pai, visando a agradar à divindade? O que levaria o pai a aderir ao apelo da divindade, denotativo do sacrifício do próprio filho?

Um caminho para responder a essas perguntas é o do âmbito exegético, no qual, se utilizando da crítica histórica, situa-se o texto no contexto do exílio dos judeus na Babilônia, cujos autores, provavelmente um grupo de sacerdotes, estavam situados no contexto politeísta e em uma luta entre os deuses Javé e Marduk. O primeiro era a divindade dos judeus que havia feito uma aliança com eles, em que se prometia terra e descendência (Dt 26, 5-10). O segundo era a maior divindade do panteão babilônico e que se declarava vitorioso sobre Javé, uma vez que os babilônios haviam derrotado Judá e trazido um grande grupo de judeus para o exílio. Situados em uma “luta dos deuses”, os autores poderiam então estar fazendo uma menção ao confronto entre Javé e Moloc, divindade Cananéia antiga que era cultuada por seus devotos mediante o sacrifício de crianças. Considerando essa perspectiva, a afirmação principal de Kierkegaard não teria se referido à relação entre a fé religiosa e a ética, mas à afirmação do Deus bíblico: Deus da vida e misericordioso. Outro caminho poderia ser o da teologia fundamental, na qual a fé revelada é concebida como fundamento para afirmar Deus e sua relação com homem. Deste modo, inferir-se-ia uma concepção de revelação à luz do episódio de Abraão e Isaac, tendo a fé como elemento nuclear para a

³ “[...] sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: ‘Abraão! Abraão!’ Ele respondeu: ‘Eis-me aqui!’ Deus disse: ‘Toma teu filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei.’ Abraão se levantou cedo, selou seu jumento e tomou consigo dois de seus servos e seu filho Isaac. Ele rachou a lenha do holocausto e se pôs a caminho para o lugar que Deus havia indicado. No terceiro dia, Abraão, levantando os olhos, viu de longe o lugar. Abraão disse a seus servos: ‘Permaneça aqui com o jumento. Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós.’ Abraão tomou a lenha do holocausto e a colocou sobre seu filho Isaac, tendo ele mesmo tomado nas mãos o fogo e o cutelo, e foram-se os dois juntos. Isaac dirigiu-se a seu pai Abraão e disse: ‘Meu pai!’ Ele respondeu: ‘Sim, meu filho!’ — ‘Eis o fogo e a lenha’, retomou ele, ‘mas onde está o cordeiro para o holocausto?’ Abraão respondeu: ‘É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho’, e foram-se os dois juntos. Quando chegaram ao lugar que Deus lhe indicara, Abraão construiu o altar, dispôs a lenha, depois amarrou seu filho e o colocou sobre o altar, em cima da lenha. Abraão estendeu a mão e apanhou o cutelo para imolar seu filho. Mas o anjo de Iahweh [Deus] o chamou do céu e disse: ‘Abraão! Abraão!’ Ele respondeu: ‘Eis-me aqui!’ O Anjo disse: ‘Não estendas a mão contra o menino! Não lhe faças nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único’. Abraão ergueu os olhos e viu um cordeiro, preso pelos chifres num arbusto; Abraão foi pegar o cordeiro e o ofereceu em holocausto no lugar de seu filho. A este lugar Abraão deu o nome de ‘Iahweh proverá’, de sorte que se diz hoje: ‘Sobre a montanha, Iahweh proverá’” (Gênesis 22, 1-14).

compreensão da revelação (Torres Queiruga, 2001). Disso resulta poder denominar Abraão de “pai da fé”.

O caminho tomado por Kierkegaard, no entanto, é o de uma filosofia da existência, em que a fé é elemento nuclear para a compreensão da existência humana, vista em seu dilema ético – pode o pai matar o filho? – e desenvolvida na angústia e na experiência da repetição, pela qual Abraão efetiva o seu percurso e alcança êxito diante de Deus. Assim sendo, objetiva-se analisar filosoficamente a relação entre a fé e a suspensão teleológica⁴ da ética⁵ tipificadas por Abraão, presentes no Problema I da seção central da obra, a *Problemata*. Para atingir este objetivo, descrever-se-á analiticamente o esboço da obra *Temor e Tremor*, analisar-se-á o desenvolvimento do Problema I, que é a suspensão teleológica da ética pela fé, para em seguida expor analiticamente a dialética entre a fé e a ética na referida *Problemata*.

2. Esboço da obra *Temor e tremor*

Temor e tremor, escrita em 1843, está dividida em cinco seções. Inicialmente encontra-se o “Prefácio”, assinado pelo pseudônimo kierkegaardiano Johannes de Silentio. Na epígrafe, o autor cita um episódio lendário da Roma Antiga, no qual o rei Taquínio Soberbo envia uma mensagem cifrada a seu filho, infiltrado entre os inimigos Gábios, ao cortar os botões das papoulas mais altas, com o significado de que deveria banir os principais líderes opositores – uma possível alusão de Johannes de Silentio à comunicação indireta utilizada na obra. Em seguida, critica a superficialidade filosófica de sua época, cujos conceitos e reflexões presumiam um pretense avanço para além da dúvida. O autor também declara-se como quem tem muito a dizer, de forma alheia ao hegelianismo, importante corrente filosófica de sua época: afirma não ser filósofo nem ter entendido o sistema hegeliano, mas apenas alguém que deseja escrever de maneira poética (Kierkegaard, 2009, p. 47-53). Porém, isso não é demonstração de modéstia intelectual da parte de Johannes. Ao identificar os termos “filósofo” e “sistema”, sua preocupação é apontar a falha da filosofia, em particular a de Hegel, no entendimento adequado do que seja ter fé, e chamar a atenção do leitor à proposta principal da obra: a percepção do verdadeiro valor da fé (Lippitt, 2003).

Na segunda seção, “Disposição”, o autor comenta a história bíblica a partir de outros finais imaginados por ele. Antes, Johannes fala ironicamente de si como um homem conhecedor da história de Abraão, que com o passar do tempo tornava-se mais entusiasmado e menos capaz de entendê-la:

⁴ A suspensão teleológica da ética, relativa a Abraão, é definida por Kierkegaard em *Temor e tremor* como situação associada à fé do patriarca, que age em função da finalidade objetivada, a saber, obedecer a Deus; e, para tanto, suspender o dever ético de preservação da vida do filho Isaac. Em outras palavras, seu ato é interpretado na obra de forma não-causal quanto a seus desdobramentos, pelo emprego tradicional do conceito de *teleologia* (Papineau, 2002).

⁵ Optamos por utilizar o termo ética, seguindo a tradução portuguesa de *Temor e tremor* (2009), por parecer-nos mais adequado à discussão teológico-filosófica da obra, presente no âmbito dos princípios norteadores e finalísticos da ação. Moral, diferentemente, é conduta decorrente da intenção e da vontade do sujeito, relativa à doutrina ética (Abbagnano, 2000).

Esse homem não era pensador, nem ímpeto algum sentia para ir além da fé; parecia-lhe que ser lembrado como o pai da fé deveria ser a coisa mais magnífica e que possuir a fé deveria ser uma sorte invejável, mesmo se ninguém disso soubesse. Esse homem não era um exegeta erudito e não sabia hebraico; soubesse ele hebraico, e talvez tivesse entendido facilmente a história e Abraão (Kierkegaard, 2009, p. 56-57).

Em seguida supõe quatro desdobramentos da história de Abraão, cujas dinâmicas nunca poderiam corresponder ao final do relato bíblico. No primeiro, Abraão dissimularia fingindo-se de idólatra e levando a cabo o sacrifício de Isaac. No segundo hipotético fim, o triste patriarca mataria um carneiro em lugar do filho e passaria a viver atormentado pela recordação do ato que esteve prestes a cometer. O terceiro desdobramento teria o velho pai pensando no primogênito que abandonara, Ismael, quando se sente culpado e pede perdão a Deus pelo mais hediondo pecado, o de ter aceito matar Isaac ou, talvez, não o ter amado por chegar a tal ponto. No último, obstinado em seu intento, Abraão puxaria a faca claramente apavorado, momento em que Isaac perceberia sua insegurança e perderia sua fé – segredo que estaria entre os dois pelo resto de suas vidas (Kierkegaard, 2009, p. 58-66).

Em “Elogio de Abraão”, terceira seção, a fé do personagem bíblico é comentada e exaltada. Johannes ressalta que amar a outrem ou a si pode demonstrar grandeza, porém muito mais o é amar a Deus. Esperar alcançar as coisas possíveis ou eternas é nobre, mas aguardar pelas impossíveis é ainda mais. O combate pode ser ato de grandiosidade, seja contra si mesmo ou outros, porém lutar com Deus é ser maior do que todos:

Houve quem contasse consigo mesmo e tudo vencesse, e houve quem estivesse seguro da sua força e tudo sacrificasse, mas aquele que acreditou em Deus tornou-se maior do que todos. Houve quem fosse grande pela sua força e quem fosse grande pela sua sabedoria, e houve quem fosse grande pela sua esperança e quem fosse grande pelo seu amor; mas Abraão foi o maior de todos, grande pela fortaleza cuja força é fraqueza, grande pela sabedoria cujo segredo é loucura, grande pela esperança cuja forma é insânia, grande pelo amor que é ódio para consigo próprio (Kierkegaard, 2009, p. 67).

Assim foi a fé de Abraão, que deixou sua terra para peregrinar em lugar estranho. Aguardou até a velhice por seu filho, mantendo-se “jovem”, segundo Johannes. E, principalmente, não pensou em seu descanso na eternidade, mas continuou a acreditar para a vida.

A quarta seção, *Problemata*, é dividida em quatro partes. Primeiramente, na “Expectoração Preliminar”⁶ Johannes levanta a questão da interpretação da ação do patriarca. Para o autor, o mundo do espírito padece pela falta de reflexão, notada na superficialidade do entendimento da história do patriarca pela teologia e pela filosofia.

⁶ Esse título indica um desabafo e um preparo para se começar o discurso, “situação retórica criada pelo autor que dirige seus textos ao ‘ouvinte’” (Sousa, 2009). Entretanto, para Hannay (1991) a correta tradução não é “expectoração”, mas *unbosoming*, ou seja, “revelação”.

Omite-se a angústia. Consequentemente, nada se aproveita das pregações nas igrejas cristãs sobre o tema, irrelevantes ao apenas identificar Isaac como o “melhor” que Abraão daria a Deus. Como se justifica o discurso cristão elogioso se a atitude do patriarca perde-se no contexto histórico da Antiguidade? Não seria melhor o esquecimento em vez de tanto prestígio? Para Johannes, a fé garante sentido ao gesto de Abraão, que foi além do amor pelo filho ao amar a Deus.

Em seguida, apresenta os três problemas éticos que envolvem Abraão e dão título às respectivas partes da seção. No primeiro, “Haverá uma suspensão teleológica do ético?”, Johannes aborda a ética como instância presente no universal⁷, *telos* de tudo que é exterior. A individualidade não sobrepõe o universal, antes o indivíduo subordina-se a ele. Todavia, o paradoxo da fé leva Abraão a superar o universal, caso contrário não passaria de um assassino. A ética, portanto, não é o estágio maior da existência, para o autor. O absurdo de se estar acima do universal requer a suspensão teleológica da ética, condição que não possui qualquer analogia com dramas trágicos ou religiosos. A escolha pela entrega do filho como resultado de um conflito religioso interior não justificaria o sacrifício de Isaac, haja vista a situação permitir apenas a ação do crente ou do assassino, pela ética. O cavaleiro da fé, termo que também designa Abraão na obra, está em relação com o absoluto como indivíduo. Esse paradoxo escapa ao resultado da ação, cujo valor nunca está em seus fins (Kierkegaard, 2009, p. 111-124). Outrossim, despreza-se a humanidade do cavaleiro da fé, inclusive sua angústia, esquecida como se não fosse inerente ao ser humano:

Esquecemos a angústia, a adversidade, o paradoxo. Terá sido assim uma coisa tão fácil não cometer erros? Não terá sido terrível ser Deus para este homem que andava entre os outros homens, não terá sido terrível estar sentado à mesa com ele? [...]. Mas o desfecho, os dezoito séculos, isso ajuda – ajuda a alimentar esse sórdido engano com o qual nos ludibriamos a nós próprios e aos outros (Kierkegaard, 2009, p. 125).

O segundo problema, “Haverá um dever absoluto para com Deus?”, inicia-se pela identificação da ética como dever para com Deus, por ser o universal, embora não seja relação com ele. Ao amar o próximo, por exemplo, não se está em relacionamento com Deus, mas com aquele a quem o amor é dirigido; caso contrário seria amar uma abstração. Na fé, entretanto, uma interioridade superior é exercida e, consequentemente, o dever de amar a Deus é absoluto, acima da ética que, todavia, não é abolida. Por isso, não há algo mais terrível nem maior do que existir como indivíduo. O cavaleiro da fé não tem a ajuda de quem quer que seja. Sua loucura é, na verdade, paixão que não deixa de considerar a moral de seu amor de pai (Kierkegaard, 2009, p. 127-141).

O silêncio de Abraão é exposto no Problema III, com o título “Terá sido eticamente defensável da parte de Abraão ter mantido silêncio sobre o seu propósito perante Sara, Elieser e Isaac⁸?”. Johannes defende que a ética, além de ser o universal, é

⁷ Esfera ética da existência, como formulado por Hegel (Sousa, 2009).

⁸ Respectivamente, a mulher, o servo mais próximo e o filho de Abraão, como informa o livro de Gênesis (capítulo 11, verso 30; capítulo 15, versos 2 e 3; capítulo 17, verso 15; capítulo 21, verso 3).

o manifesto e ratifica que o indivíduo, diversamente, é oculto, ser sensível e psíquico que deve se libertar para o universal, senão pecará. “A tarefa ética do singular consiste então em desembaraçar-se do encobrimento e tornar-se manifesto no universal” (Kierkegaard, 2009, p. 143). Aqui também há o paradoxo, visto Abraão estar acima do universal e oculto. De acordo com o autor, ao se calar o patriarca desprezou a mais alta instância ética para ele, a família. A única frase dita por Abraão foi uma resposta à indagação de Isaac: “é Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho”. Para Johannes, Abraão não mente, pois realmente crê no absurdo. Nada diz com suas palavras, pois sabia o que haveria de acontecer. Se estivesse indeciso ou mentisse ao falar a Isaac, já não seria o cavaleiro da fé, que sofre e se angustia por amor a Deus (Kierkegaard, 2009, p. 144-186).

E, finalmente, o autor dedica à seção “Epílogo” seu elogio final à fé, para Johannes a mais alta paixão: toda geração deve recomeçar com ela, mas nenhuma irá além dela. Essa é a tarefa com a qual cada geração tem que se ocupar sem retroagir, para que não pareça, segundo o autor, com crianças impacientes, ávidas pelo novo, que não são mais adiantadas do que as que, mais seriamente, brincam com o que já lhes pertence. Quem chega à fé não se detém e nem quer se deter nela, porém não vai além: sempre uma nova relação é requerida (Kierkegaard, 2009, p. 187-189).

Voltando-se especialmente ao Problema I, evidencia-se que o caso de Abraão subverte a racionalidade ética. Se o âmbito ético da vida tem como finalidade a adequação ao universal, *telos* de toda ação humana e sentido último da razão ética, o pai da fé não pode ser justificado eticamente. Sua ação contradiz a lógica da moral individual de pai, assim como da ética pública, pois coloca-se acima destas: como indivíduo está acima do universal em sua relação com Deus, paradoxo que somente pode ser concebido mediante a suspensão teleológica do ético.

3. O Problema I: “Haverá uma suspensão teleológica do ético?”

Ao iniciar o Problema I, Johannes questiona se o ético é o universal. Para ele, Abraão é exceção, está no paradoxo do singular ser superior ao universal, em direta relação com Deus e incapacitado de se explicar publicamente. Assim, acaba por responder à posição kantiana que, de forma diversa, afirma ser condenável a atitude do patriarca, uma vez que o pedido de sacrifício do filho não pode vir de um comando divino. Para o filósofo alemão o ser humano não é meio, mas sempre fim da ação, o que exclui excepcionalidades, especialmente quando se trata da morte de um inocente (Lippitt, 2003).

As alusões do autor de *Temor e tremor*, entretanto, concentram-se em Hegel. Baseado em Fichte, este filósofo alemão defende que Kant desconsidera que o dever moral deve ser aplicado a cada circunstância individual. Ambos concordam, porém, que ser ético é ser racional, não obstante discordem sobre o que significa essa racionalidade. Para Hegel racionalidade não é, como em Kant, pensamento racional próprio do indivíduo, mas moralidade individual constituída de vontade e intenção interior, a ser compatibilizada com a vida ética social pela reflexão sobre sua justificação racional. No

hegelianismo, leis, costumes e instituições de uma nação ou cultura compõem tal vida ética. Abraão não estaria, portanto, segundo Hegel, acima de suas obrigações como pai e partícipe do contexto social de então – não seria possível estar como indivíduo acima do universal (Lippitt, 2003).

A relação direta e inexplicável com Deus é contraposta por Johannes à concepção de Hegel a respeito da linguagem, fundamentalmente pertencente à esfera pública. Para este, a ideia de relação privada com a divindade não passaria de visão pessoal, restrita e idiossincrática, uma *Meinung*⁹, e a subjetividade excessiva refletiria a obstinação do “cavaleiro errante”, ou seja, quem faz da busca de seu próprio sistema filosófico uma obsessão. Hegel afirma que a linguagem tem de ser racional e, como contrariamente diz Fichte, agir pela própria consciência pode tomar indevidamente o lugar do universal e promover o mal. Conseqüentemente, linguagem é autoconsciência voltada a outros, universal e com percepção de si mesma, assim como é percebida pelos receptores. No hegelianismo, portanto, a solidão de Abraão é *Meinung*: certeza subjetiva que, mesmo com boas intenções não implica a verdade, tampouco é justificável. (Lippitt, 2003).

Em resumo, para Kant e Hegel a ética requer o universal e a submissão da razão a esta. Se a ética é *telos* de todo o exterior, não havendo uma instância superior acaba por incluir a dimensão religiosa, como em Kant. E, desse modo, como diz Hegel, a mais alta instância é a ética universal. A fim de explicitar essas conclusões, Johannes apresenta pressupostos kantianos e hegelianos em sua argumentação, que têm a ética como o universal e manifesta pela intenção social da moral a universalidade dos deveres religiosos e a justificação racional explícita para os atos morais. Para o autor, contudo, tais pensamentos não conduzem para além do paganismo grego e fazem de Abraão um assassino ou um herói trágico. Por isso, declara não conseguir entender o personagem bíblico, cujo *telos* não está na ética, mas no absoluto. Como resultado, a insuficiência da razão humana, diante do paradoxo da individualidade estar acima do universal, remete à fé dialeticamente concebida em virtude do absurdo (Gouvêa, 2002).

Ora, Abraão não é um imoral, pois está limitado à ética que, em seu caso, contudo, está em suspensão, o que perfaz um paradoxo que inibe a razão.

A fé consiste precisamente no paradoxo de o singular enquanto singular ser superior ao universal, estar justificado perante ele, não ser seu subordinado, mas sim supra-ordenado, embora seja de destacar a forma como o faz: o singular depois de ter estado como singular sob as ordens do universal, transforma-se agora novamente através do universal no singular que enquanto singular lhe é superior; e o singular enquanto singular encontra-se em relação absoluta com o absoluto. Esse ponto de vista não pode ser mediado; pois toda a mediação acontece precisamente por força do universal; é e permanece para toda a eternidade um paradoxo, inacessível ao pensamento (Kierkegaard, 2009, p. 114).

⁹ Segundo Hegel, é representação subjetiva, aleatória, fantasiosa e particularizada. Não é em si um pensamento universal, tampouco filosoficamente válido, necessário e conceitual. Trata-se apenas de opinião e posicionamento pessoal (Lippitt, 2003).

O patriarca está em relação absoluta com o absoluto, Deus, sem mediação. Para Hegel, duas são as formas de mediação. A primeira refere-se à solução da oposição entre conceitos, por exemplo, a contraposição entre a liberdade individual e a responsabilidade pública, mediada pela adoção de uma unidade conceitual superior. A segunda é o espaço público da linguagem, pela operação de conceitos acessíveis no universal. Ambas não propõem soluções ao caso de Abraão, porque como indivíduo está só em sua relação com o absoluto, no paradoxo da fé. Existe um nível de mediação, contudo, não citado por Johannes, para que Abraão reconhecesse Deus, não obstante ainda pertencer à sua individualidade: a crença pela qual teve condições de identificar, por si mesmo, aquele de quem recebeu o comando divino como o criador de todas as coisas (Lippitt, 2003).

Na parte final de sua argumentação a respeito da suspensão teleológica da ética, o autor retoma a figura do herói trágico ao afirmar que há justificativa pública para suas ações, por exemplo, o compromisso social com a liderança militar, o voto religioso ou o cumprimento da lei. Por isso, de diferentes formas, transitam dentro do domínio da ética e podem ser explicados pela esfera pública da linguagem. A propósito, três exemplos que envolvem a morte de um filho pelo pai, ou com seu consentimento, são citados por Johannes (Kierkegaard, 2009, p. 116-117).

Primeiramente, apresenta o mito de Ifigênia, no qual Agamenon decide pelo sacrifício da filha em nome do bem comum. Esse episódio da mitologia grega narra o prognóstico do adivinho Calcas feito a Agamenon, rei de Micenas e comandante-chefe de uma ofensiva para vingar seu irmão Menelau, rei de Esparta, cuja esposa, Helena, havia sido raptada oito anos antes por Alexandre, príncipe de Tróia. Para aplacar a ira da deusa Ártemis, deveria Agamenon sacrificar sua filha mais velha, Ifigênia. Pressionado pelo irmão, após muita relutância, consente com o sacrifício da jovem (Brandão, 1990). Em seguida o autor comenta a passagem bíblica do holocausto da filha de Jefté, juiz de Israel, em cumprimento ao voto, feito por este diante de Deus, após conquistar a vitória sobre o inimigo de seu povo. Natural de Galaad e expulso de sua terra por ser filho de uma prostituta, o israelita Jefté fora um guerreiro valente. Volta a seu povo sob a promessa de chefia caso vencesse os inimigos amonitas. A postos para o ataque, faz voto de oferecer em holocausto a seu deus, lahweh, quem sair primeiro pela porta de sua casa para encontrá-lo após o triunfo. Sua única filha, ainda virgem, sai ao seu encontro e, após dois meses de lamentação, é imolada pelo pai (Juízes 11, 29-40). E, finalmente, Johannes lembra a condenação à morte sentenciada por Brutus a seus próprios filhos, para defender a República de Roma de uma conspiração contra o governo. Lucius Junius Brutus, primeiro cônsul de Roma, no século VI antes de Cristo, condenou seus filhos ao descobrir o envolvimento com o intento de restauração da monarquia, recém derrubada pela vitória sobre o déspota etrusco Lúcio Tarquínio, que fora expulso de Roma (Sousa, 2009).

Comum a esses três casos é a aprovação moral dos pais, defende Johannes. Como heróis trágicos, receberiam o elogio de qualquer consciência, mínima que fosse, da supremacia do universal sobre o individual. Diversamente, sem aprovação social ou validação ética, o patriarca está em sofrimento ao caminhar rumo à obediência diante do extraordinário, do paradoxal, de forma similar ao ocorrido com a mãe do Cristo:

Quem foi no mundo grande como essa mulher cheia de graça, a mãe de Deus, a Virgem Maria? E todavia, como se fala dela? Que era bendita entre as mulheres não a torna grande [...]. Omite-se a adversidade, a angústia, o paradoxo [...]. Sem dúvida que Maria deu à luz o filho por obra de um prodígio, mas aconteceu com ela como é costume entre as mulheres, e esse foi um tempo de angústia, de adversidade e de paradoxo. (Kierkegaard, 2009,123-124).

Assim como ocorreu com a Virgem Maria, segundo o autor, Abraão se tornou grande pelo paradoxo, em tormento diante do inexplicável, sem contar com a admiração ética ou as lágrimas humanas pela tragédia. Por isso, é um erro entender o episódio bíblico de Abraão pelo seu resultado, como faz a pregação cristã, pois para Johannes não se pode avaliar uma ação pelo que ainda não aconteceu, tampouco aprová-la por ter passado por um teste, uma vez que se não aparecesse o carneiro a ser imolado a atitude de Abraão teria sido a mesma: a disposição de sacrificar o próprio filho. Reduzir a história ao seu final, assim, é concebê-la de forma não religiosa, mas estética (Lippit, 2003). A filosofia igualmente erra ao entender que a provação do patriarca consistiu em afastá-lo do cumprimento de um princípio ético, quando, contrariamente, ele é justamente tentado a cumpri-lo:

Uma tentação? Mas que quer isto dizer? Ora o que por hábito tenta o homem é exactamente aquilo que o impedirá de cumprir o seu dever, mas aqui a tentação em si mesma é o ético, que o impedirá de cumprir a vontade Deus. Mas o que é então o dever? O dever é exactamente a expressão da vontade de Deus (Kierkegaard, 2009, p. 118).

Portanto, a tentação sofrida pelo patriarca refere-se à circunscrição aos limites da ética. No absurdo de se estar acima do universal na relação com Deus, a resposta ao primeiro problema ético é afirmativa: a suspensão teleológica da ética é requerida. Abraão possui um *telos* superior, a saber, seu dever para com Deus, que suspende a ética concebida como o universal.

4. A dialética entre a fé e a ética no Problema I

Johannes define a ética como *telos* da exterioridade, que pertence ao universal. Diante do paradoxo da fé, contudo, a ética é superada e não constitui o estágio¹⁰ maior da existência. Diferentemente do que ocorre com o herói trágico, a superioridade do indivíduo em relação ao universal em Abraão envolve dois outros aspectos distintivos em relação à tragédia, além dos sublinhados por Johannes: Abraão já tem o favor de Deus, pois recebera a promessa de posteridade, e o sacrifício humano consistira em

¹⁰ A expressão “estádio” faz referência ao apresentado por Kierkegaard na obra *Estações na estrada da vida*, de 1845. Nela “[...] a estrutura quádrupla projetada acabou resumida em três partes, uma estética, uma ética e uma religiosa. Daí a tendência a se interpretar o pensamento de Kierkegaard pelo esquema de uma teoria de três estádios, que não é estrutural na obra. Tanto isso é verdade que alguns dos principais títulos abstraem desse esquema, que também pode ser binário (o estético de um lado e o ético-religioso do outro) ou quaternário (com a religiosidade paradoxal constituindo um quarto estágio). O termo ‘estádio’ lembra um percurso, trecho, etapa (não são estágios)” (Almeida; Valls, 2007).

suspensão teleológica da ética, mesmo no contexto histórico do patriarca¹¹ (Sousa, 2009).

O sacrifício de Isaac constitui, dessa forma, uma ação contrária à ética, visto ser ato que não ocorre em favor do universal, como representado pelo herói trágico, tampouco está, ironicamente, conciliado com a promessa feita pelo próprio Deus, relacionada à universalidade da descendência abraâmica: de que, através do filho de Abraão, todas as nações seriam alcançadas pela bênção divina. Para que uma ação, sob o crivo ético típica de um assassinato, seja justificada, deve haver uma autoridade absoluta sobre a ética e que, portanto, a faça ser relativa. Dessa forma, ocorre sua suspensão teleológica ao ser sujeita ao absoluto mandado divino, justificador da atitude de Abraão e superior ao universal. Consequentemente, para Hannay, a ética deixa de ser concebida com um *telos* que represente um fim em si mesmo (1991). Assim, surge uma nova ética, vivida a partir da fé:

O cavaleiro da fé recebe o espírito ético de volta numa nova forma. O ético não é mais o absoluto, mas um novo relativo a nossa relação com Deus, a relação de fé do indivíduo. Todos os deveres éticos do cavaleiro da fé são deveres absolutos para com Deus, eles não são mediados pelo universal, pela ética (Gouvêa, 2002, p. 234).

Em última análise, o valor absoluto da ética é suspenso pelo ato de escolha, porquanto não se trata de necessidade ou de imediaticidade¹², mas de uma segunda imediaticidade, inteiramente volitiva e de caráter paradoxal – haja vista a exclusão da mediação ética argumentada por Johannes. No entanto, é equivocada a ideia de que a ética é suspensa teleologicamente como exceção, ocorrida somente quando houver um mandamento divino a ser cumprido em uma situação delimitada. Diversamente, fé significa relação com Deus durante toda a existência, presente em cada atitude. A vida de Abraão tem, em tudo e continuamente, o movimento da fé, razão porque é denominado por Johannes o cavaleiro da fé. Cada ato é uma nova criação, pela profunda crença em virtude do absurdo de que ocorrerá o melhor a partir da ação que foi qualificada pela fé (Gouvêa, 2002).

Em Abraão há a autossuficiência de uma racionalidade prática particular, ao contrário de uma irresponsável ultrapassagem dos limites da razão prática, como afirmou Kant. A fé do personagem bíblico não pressupõe apenas crença na existência de Deus e disposição de oferecer Isaac em sacrifício, pois aqui está tão somente a resignação, incapaz de enxergar além da possibilidade humana e ciente de que qualquer outra forma de pensar seria ilógica. O patriarca vai adiante, uma vez que quando crê no impossível já renunciou a tudo; não crê para, somente então, renunciar. Ele exerce seu amor a Deus como extensão de seu amor a Isaac. Sua fé considera, paradoxalmente, que o humanamente impossível, continuar a vivenciar sua paternidade, ocorra por força

¹¹ De acordo com Bright (1978), “é também possível que a estória do quase sacrifício de Isaac (Gn 22), qualquer que seja a lição que ele pretenda ensinar no presente contexto, reflete a convicção de Israel – convicção certamente correta – de que seus antepassados nunca condescenderam com a prática do sacrifício humano vigente entre seus vizinhos”.

¹² Imediaticidade ou imediatidade, para Hegel, é conhecimento direto a partir de intuição, sentimento ou introspecção, como o sentimento religioso, o amor, a fé, entre outros (Sousa, 2009).

do absurdo, da incompatibilidade lógica entre ser obediente à voz divina e preservar a vida do filho.

Assim, qualquer pretensão de defesa da possibilidade de compreensão de tal fé seria submetê-la ao domínio da irracionalidade. Como afirma Hannay (1991), Johannes entende que não se pode conceber a fé em termos de raciocínio humano, uma vez que o absurdo está em sacrificar o filho e crer que o mandamento seria revogado:

A fé de Abraão é mantida como um fenômeno interior resultante da intimidade entre o indivíduo e o seu criador, e transmite a convicção do “cavaleiro da fé”, que deixa de sentir preocupação pelo eventual reconhecimento de seu amor a Deus – para este Abraão, ter fé numa voz que o chama e ter “fé para esta vida” são duas faces da mesma moeda, e a imediaticidade da fé no Deus que não vê é a imediaticidade do que realmente vive através do cumprimento dessa voz (Sousa, 2009, p. 16).

Johannes declara crer em Deus a ponto de se resignar diante do dever de obediência, porém apenas pode admirar a fé de Abraão como um observador externo, com quem não compartilha vivencialmente dessa forma de vida por ser incapaz de fazer seus movimentos: ele se reconhece existencialmente pronto à resignação, mas não para a fé. Quanto à compreensão dessa fé, da mesma forma o autor coloca-se como inapto para apreendê-la racionalmente. Nem mesmo a filosofia, confessa, pode fazê-lo, uma vez que a fé teria de ser acessível à racionalidade universal e expressa em linguagem pública. Portanto, a fé pode ser vivida, mas não compreendida pelos recursos filosóficos conceituais. Há que se reconhecer, para o autor, os limites do alcance da razão na abordagem da complexidade da vida e do comportamento humano. Entretanto, diferentemente de Hegel, para ele o que se pode compreender da fé é que esta consiste em forma de vida superior, em contraste com a vida restrita à ética tipificada em *Temor e tremor* pelo herói trágico (Lippitt, 2003).

Conclusão

A abordagem filosófica de Kierkegaard em *Temor e tremor* sugere que a fé é paixão superior, imperscrutável pela razão. Tipificada por Abraão de forma existencial e paradoxal, a fé leva à superação do universal como indivíduo em função do dever absoluto para com Deus e da impossibilidade de expressão pública da situação vivida. Não obstante, na interioridade o conflito entre o amor a Isaac e a Deus gera angústia e sofrimento, superados pela relação de fé com o absoluto.

Tanto a racionalidade moral kantiana, própria do indivíduo, quanto a compatibilização hegeliana da vontade e da intenção individuais com a razão ética pública, são insuficientes diante do paradoxo vivido por Abraão, que não admite mediação, segundo Kierkegaard. Sua relação com o absoluto é absoluta e suas profundas implicações são desconsideradas pela retórica cristã, restrita ao resultado de sua ação, ou seja, a aprovação de Deus; e pela filosofia, ao preconizar que o patriarca fora tentado a transgredir a ética, quando sua tentação consistira justamente em seguir os

preceitos éticos. Contudo, ao agir contra a ética Abraão não a despreza, mas reconhece, na imediaticidade e volição de sua fé superior à racionalidade do universal, em função do absurdo, a autoridade divina que permite a suspensão teleológica da ética. Diante do Problema I qualquer pretensão de identificar fé e irracionalidade é refutada, pois o caráter paradoxal daquela não implica esta, antes preserva a razão em seus limites.

Pela análise do Problema I foi possível percorrer a argumentação de Johannes sobre o paradoxo da fé, enquanto categoria inapreensível pela razão, em particular inexplicável pela ética, bem como reconhecer seu elogio da sublimidade da fé do patriarca bíblico, incompreendida pela teologia e a filosofia. Além disso, o autor sugere que a fé de Abraão apresenta elementos de uma existência que se dá como relação não limitada à ética e vivida na individualidade, cuja interioridade encontra sentido último no transcendente, em obediência e sofrimento – transcendência a partir da qual o pai da fé também se relaciona com a realidade. Johannes defende que a ética é o universal, *telos* de tudo o que é exterior, entretanto afirma que não constitui condição superior da existência, pois é superada pela fé.

Contrariamente à ética, Abraão permanece em silêncio e obediente à voz divina mesmo tendo, da parte de Deus, o favor e a promessa de posteridade relacionada a Isaac, paradoxalmente. A ética, assim, é suspensa e relativizada na vida de fé, em função da relação absoluta com o absoluto.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ALMEIDA, Jorge Miranda de; VALLS, Álvaro Luiz M. **Kierkegaard** [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Petrópolis: Vozes, 1990, 3 ed. V. III.
- BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 1978.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em *Temor e Tremor***. São Paulo: Custom; Alfarrábio, 2002.
- HANNAY, Alastair. **Kierkegaard**. London, New York: Routledge, 1991.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Temor e tremor**. Tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- LIPPITT, John. **Routledge guidebook to Kierkegaard and *Fear and Trembling***. London, New York: Routledge, 2003.
- PAPINEAU, David. Filosofia da ciência. In: BUNNIN, Nicolas; TSUI-JAMES, E. P. (orgs.). **Compêndio de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2002.

SOUSA, Elisabete M. Introdução e notas. *In*: KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Temor e tremor**. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2001.

Submetido em 01/05/2023

Aceito em 28/10/2023

Lançar fora o Deus criador: a crítica de Gianni Vattimo à bioética católica¹

Throwing away the Creator God:
Gianni Vattimo's critique of Catholic bioethics

Felipe de Queiroz Souto²

RESUMO

Gianni Vattimo escreve em sua obra *La vita dell'altro: bioetica senza metafisica* (2006) sua crítica à bioética católica, identifica que o discurso metafísico é o responsável pelas normatizações éticas das sociedades ocidentais sempre atrelada à ideia de um “Deus criador”. Nesta direção, a metafísica é o componente principal da noção de Deus enquanto ente que, separado do mundo, o sustenta. A frase “lançar fora o Deus criador” aparece na obra como um apelo do filósofo para se pensar outras construções éticas e bioéticas no mundo contemporâneo, mas também abre espaço para reconsiderar outra forma de pensar Deus. O presente artigo busca analisar a crítica de Vattimo à bioética pautada sobre a metafísica, mas também busca na obra do autor chaves para compor uma alternativa a esse modelo, o qual pode ser encontrado em sua ética da proveniência.

Palavras-chave: bioética; catolicismo; metafísica; hermenêutica; ética da proveniência.

ABSTRACT

Gianni Vattimo writes in his work *La vita dell'altro: bioetica senza metafisica* (2006) his criticism of Catholic bioethics, identifies that the metaphysical discourse is responsible for the ethical norms of Western societies always linked to the idea of a "creator God". In this sense, metaphysics is the main component of the notion of God as an entity that sustains it apart from the world. The phrase “throwing away the creator God” appears in the work as an appeal by the philosopher to think about other ethical and bioethical constructions in the contemporary world, but it also opens space for reconsidering other ways to think about God. This article seeks to analyze Vattimo's critique of bioethics based on metaphysics, but also seeks keys in the author's work to compose an alternative to this model, which can be found in his ethics of provenance.

Keywords: bioethics; Catholicism; metaphysics; hermeneutics; ethics of provenance.

¹ O artigo é resultado do estágio de Doutorado Sanduíche no *Centro UPF para la filosofía y los archivos de Gianni Vattimo*, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

² Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF com período sanduíche na Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, Espanha (2022-2023). Bolsista CAPES. E-mail: felipeqsouto@gmail.com

Aos 87 anos, Gianni Vattimo faleceu na cidade de Rivoli, região de Turim, Itália, no dia 19 de setembro de 2023. Esse texto é também uma homenagem ao filósofo do *pensiero debole*. Esperamos que seu pensamento esteja sempre a nos motivar criticamente, a fim de que a realidade possa ser transformada em um ambiente sempre mais livre e plural para os fracos. A obra de Vattimo permanecerá viva enquanto essa for nossa tarefa permanente.

Introdução

Se não queremos jogar fora a pesquisa científica moderna sobre o cosmos, a vida, a evolução, devemos pensar em Deus como um Deus da história e não como o misterioso artesão que produz e regula a natureza, aquela mesma de qual falam Galileu, Newton, Einstein. (Vattimo, 2006, p. 18)³.

Nas primeiras páginas da obra *La vita dell'altro: bioetica senza metafisica* (2006) – texto ainda não publicado no Brasil –, Gianni Vattimo apresenta uma posição pertinente: “há sempre o risco da violência lá onde se quiser fundar normas éticas” (Vattimo, 2006, p. 11)⁴. A fundação de normas éticas deriva-se da postulação metafísica da realidade, quer dizer, a ética é uma construção de discurso de valores sustentada sobre uma determinada organização de mundo que, por ser metafísica, possui a validação de suas normas em estatutos ontológicos a-históricos. Vattimo dirige a sua crítica pensando no naturalismo promovido pela Igreja Católica que tem efeitos práticos na vida social e privada. O naturalismo é a corrente do pensamento católico que propaga que todo ser humano possui uma natureza essencial a ser realizada, essa natureza como algo intrínseco ao ser humano o define como tal e o realiza como pessoa: homem ou mulher heterossexual. A ideia de fundo no naturalismo católico é a de que o ser humano é uma criatura vocacionada ao seu criador e precisa conformar sua existência de acordo com o ordenamento metafísico desse ente supremo.

Nesta perspectiva, Vattimo entende que a metafísica cristã (católica) enrijeceu os ensinamentos do magistério ao ponto de pensar Deus como um ente metafísico fora da história, contrariando a própria mensagem judaico-cristã da *kénosis*. Com isso, ele nos chama a atenção para repensar a imagem de Deus frente ao avanço histórico que compõe o avanço científico e tecnológico. Pensar em um Deus que não faça parte da história e não esteja em constante transformação interpretativa pelo ser humano jogamos diretamente ao fundamento aristotélico-tomista do Deus Criador que origina a antropologia cristã. Diante dessa sua posição, aparece o apelo por “lançar fora o Deus Criador” no título do quarto capítulo do livro *La vita dell'altro* (2006) e, após a uma

³ “Se non vogliamo buttar via la ricerca scientifica moderna sul cosmo, la vita, l'evoluzione, dobbiamo pensare a Dio come al Dio della storia e non come al misterioso artigiano che produce e regola la natura, quella stessa di cui parlano Galileo, Newton, Einstein” (Vattimo, 2006, p. 18). Todas as traduções são nossas.

⁴ “c'è sempre un rischio di violenza là dove di vogliono fondare norme etiche” (Vattimo, 2006, p. 11).

breve discussão acerca de embriões, natureza humana e evolução, ele sugere: “deixemos fora da discussão o Deus criador” (Vattimo, 2006, p. 18-19)^{5, 6}.

Preocupado com a bioética católica, Vattimo faz uma proposta altamente desafiadora e provocativa em seu livro: apresentar a bioética sem um paradigma metafísico para pensá-la. Já no início, o filósofo apresenta sua posição elementar: “aquilo que chamamos de ética é, além e antes de tudo uma doutrina dos deveres, expressão de uma forma de vida” (Vattimo, 2006, p. 5)⁷. Aqui está o ponto de partida de uma ética que pretende ser elaborada desde a hermenêutica e que revoga o pressuposto do naturalismo como condição de possibilidade para a fundamentação da ética. Após toda a crítica que o filósofo faz à metafísica, não poderia assumir uma posição naturalista da bioética, fato que já o põe na contramão do discurso eclesial e lhe permite pensar sobre assuntos delicados como aborto e eutanásia, temas que trata no livro.

Nossa intenção no artigo não é a de apresentar sistematicamente uma ética desenvolvida por Gianni Vattimo, mas a de expor seus argumentos contra a bioética católica, a qual ele entende ser uma interpretação autoritária, e em seguida propor uma ética da proveniência, sustentada sobre a hermenêutica do filósofo. A tese a ser desenvolvida é a de que a interpretação que a Igreja faz da bioética funciona para a manutenção de seu próprio poder, de modo que poder e interpretação significam aqui uma tautologia.

O artigo está organizado em quatro partes: 1) *Deus criador: ética e metafísica*, na qual apresentamos a ideia de Deus criador como a razão da metafísica que pretendemos criticar e sua relação com a ética, evidenciando o problema da violência originado daí; 2) *Breve nota sobre a visão católica da bioética*, na qual iremos abordar nos documentos eclesiais as interpretações acerca da vida humana e as consequências práticas dessa interpretação quando aplicada ao aborto, à eutanásia e à homossexualidade; 3) *A crítica de Vattimo à bioética católica*, na qual iremos apresentar as críticas e os argumentos do filósofo italiano contra a ideia de uma interpretação autoritária da bioética elaborada pelo magistério católico, aí também iremos desenvolver a tese central do artigo; e 4) *Uma ética sem Deus?*, parte na qual iremos propor uma ética da finitude conforme Vattimo apresenta em seus textos.

⁵ “lasciamo fuori Dio creatore della discussione” (Vattimo, 2006, p. 18-19).

⁶ Sabemos que o verbo italiano *lasciare* deve ser traduzido ao português como *deixar* (como está traduzido na citação, mas não no restante do texto), no entanto, para dentro da interpretação que fazemos da obra de Vattimo, preferimos utilizar o verbo português *lançar* que evidencia a posição de não apenas “deixar ao lado” a ideia de Deus criador, mas querer ir radicalmente à ideia de alteração do paradigma sobre Deus e a relação com a bioética.

⁷ “ciò che chiamiamo etica è, oltre e prima che una dottrina dei doveri, l’espressione di una forma di vita” (Vattimo, 2006, p. 5).

1. Deus Criador: ética e metafísica

Gianni Vattimo não tem um problema específico com o termo “Deus”. Sua preocupação também não está em pregar uma espécie de ateísmo filosófico, inclusive constata a impossibilidade do ateísmo na pós-modernidade⁸ à medida em que afirma a “contraditória” frase: “sou ateu, graças a Deus” (Vattimo, 2004a, p. 14). Sua argumentação vai diretamente contra a proposta de um Deus que resolve os problemas lá onde a razão humana não consegue encontrar soluções. Esse *Deus ex machina* entendido por ele como um “Deus tapa-buracos” – utilizando a expressão de Bonhoeffer (cf. Vattimo, 2018a) –, está sempre ligado à ideia aristotélica de que há um primeiro motor gerador de todo o mundo possível. Esse motor “transcendental” é o que dá sustento à física do mundo existente e, por isso, é metafísico.

Na história da filosofia, a metafísica se identificou com metanarrativas distintas que tentavam explicar o mundo pelo argumento da *arché*, de Deus ou da razão. Vattimo mostra na linha heideggeriana que a história da metafísica (também chamada história do ser), possui uma linha de continuidade própria e que as diferentes interpretações metafísicas são, no fundo, originárias do mesmo ponto que sustenta o pensamento ocidental: a diferença ontológica. Esse conceito debatido em demasia atualmente refere-se à diferença entre ser e ente que marca a estrutura da metafísica e que foi esquecido à medida em que a configura. Quer dizer, a metafísica pensa a relação entre ser e ente condicionando-os à equiparação, de modo que o pensamento ocidental chegou a identificar o ente mais ente enquanto ser, tal como a ideia aristotélica do ente primeiro ou do Deus criador tomista. Nessa equiparação, esquece-se que existe uma diferença ontológica entre ser e ente e a metafísica passa a “entificar” o ser, isto é, a petrificá-lo na presença. Pieper explica essa diferença em sua tese doutoral:

A diferença entre o ente e o ser foi esquecida e assumiu-se o ente mais ente (Deus) como resposta à pergunta pelo ser. Aquilo que é indeterminado (o ser) foi transformado em algo determinado e caracterizado por sua presencialidade (*Anwesenheit*). Este fundamento entificado (Deus) é sempre descrito em termos de identidade absoluta e presença. (Pieper, 2007, p. 33).

O que significa o esquecimento do ser nestas condições é que ele provocou na história da metafísica – em sua dupla configuração: ontologia e teologia (cf. Vattimo, 1989, p. 166) – a “virada” do ser em algo absolutamente presente: o ente. Daí o conceito de uma metafísica da presença, enquanto aquela que se converte na compreensão do ser no mesmo plano do ente, como “simples presença” (Vattimo, 1989, p. 64). Em termos práticos, é a “passagem” do Deus judaico-cristão para o motor imóvel aristotélico. Esse movimento transformou o ser num ente do qual todos os outros entes dependem e que, no caso do exemplo supracitado, ainda “funda a história, é o centro da história, mas ele próprio não está sujeito às vicissitudes da historicidade, o que lhe

⁸ “Se Deus morreu, ou seja, se a filosofia tomou consciência de não poder postular, com absoluta certeza, um fundamento definitivo, então, também não existe mais a ‘necessidade’ de um ateísmo filosófico. Somente uma filosofia ‘absoluta’ pode se sentir autorizada a negar a experiência religiosa” (Vattimo, 2004a, p. 12).

permite manter-se idêntico a si mesmo” (Pieper, 2007, p. 34). Quer dizer, o ente primordial de toda a realidade tampouco pode ser condicionado à história e participar dela, pois assumiria para si mesmo uma mutabilidade que não lhe garante a estabilidade. O ser enquanto ente é estável, é peremptório. A teologia tomista chama esse ser entificado de Deus criador.

O desenvolvimento da metafísica medieval se norteia em grande parte pela ideia dos universais e ainda que ele remonte às categorias aristotélicas, é a partir da antiguidade tardia com Porfírio de Tiro na obra *Isagoge* que os universais passam a ser tratados com centralidade na filosofia e é o que fez surgir as grandes correntes epistemológicas deste tempo, a saber, o realismo, o nominalismo e o conceptualismo (cf. Leite Júnior, 2001, p. 27-30). O trabalho desenvolvido por Tomás de Aquino está dentro da preocupação medieval pelos universais e particulares, inclusive suas cinco teses a favor da existência de Deus sustentam-se sob a premissa de que Deus é o ente mais ente separado dos particulares contingentes e que os governa. Aquino afirma na *Suma Teológica*: “existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus” (Aquino, 2001, p. 169).

Na esteira de Heidegger, Vattimo nos mostra que esse “algo inteligente” que ordena teleologicamente as coisas naturais passa da filosofia medieval à filosofia moderna, quando o conceito de objetividade vai ganhar força e desenvolvimento. Surge aí a filosofia da subjetividade cartesiana, o método científico baconiano e se encaminha até a especialização das áreas do conhecimento no século XIX. O que permanece em jogo é o desenvolvimento progressivo da metafísica sob o ideal de objetividade que era comparada com o alcance da verdade. Lembremos que na filosofia medieval a equação *adequatio rei et intellectus* revela que o verdadeiro é a adequação da coisa e do intelecto. Tomás de Aquino ao retomar as ideias de Aristóteles expressa de uma forma ainda mais clara a composição da objetividade da verdade com a afirmação de que o verdadeiro é *adaequatio intellectus nostri ad rem*, isto é, adequação da nossa inteligência às coisas (cf. Aquino; Alighieri, 1988). Verdade, objetividade e Deus são paradigmas de um mesmo sistema de pensamento que não termina com o fim da era medieval, pelo contrário, possibilita o mundo da técnica qual temos hoje.

É justamente essa tese que Vattimo argumenta em *Depois da cristandade* (2004a): “A crença em Deus foi um fator poderoso de racionalização e disciplina que permitiu ao homem sair da selva primitiva do *bellum omnium contra omnes*, além de ter favorecido a constituição de uma visão ‘científica’ do mundo, que abriu caminho à técnica, com seus efeitos de assegurar e facilitar a existência” (Vattimo, 2004a, p. 21). Quer dizer, a crença em Deus como um ente universal possibilitou o desenvolvimento da objetividade científica, mas também a consolidação das leis morais no mundo Ocidental. Vattimo segue afirmando que essa construção do pensamento ocidental é o que temos como metafísica: “O que Heidegger chama metafísica é, na verdade, a crença em uma ordem objetiva do mundo que o pensamento deveria reconhecer para poder adequar tanto suas descrições da realidade quanto suas escolhas morais” (Vattimo, 2004a, p. 22). A reação à ideia de um Deus criador está apoiada na crítica à metafísica como esse sistema de ordem objetiva do mundo. Nesta direção, a crítica de Vattimo à

ideia de Deus é a crítica à metafísica, porque a crítica à metafísica é a crítica ao Deus criador.

Como é sabido, o Deus criador é o paradigma da metafísica cristã, oriundo de uma leitura grega da fé judaico-cristã, ele é o garantidor da existência do mundo imanente por ser a *arché* da realidade. Nesse sistema, uma verdade só é validada como tal pela permanência do ente primeiro e a correspondência dos outros entes a ele, quer dizer, é verdade aquilo que corresponde à verdade do ente primeiro: o Deus criador. Vattimo observa que essa construção é problemática à existência do ser humano e, conseqüentemente, à ética. A ética metafísica, fundada sobre o paradigma de uma ordem estabelecida anterior à história, não pode corresponder à vida do ser humano, porque ela não permite que o ser humano realize sua própria existência, mas o condena a um programa de valores que interessa ao poder institucional. Vattimo escreve:

Esta ordem torna, de fato, impossível a existência como existência, isto é, como projeto, abertura, imprevisibilidade e liberdade, tornando-a teoricamente impensável, pois se o verdadeiro ser é a objetividade dos objetos, confirmada pelas ciências e codificada nas leis da física, então, é a própria existência do homem que não pode ser pensada como ser. (Vattimo, 2004a, p. 23).

Se a existência do ser humano não pode ser pensada como projeto, como ser lançado à existência, então a ética não pode cumprir um papel de realização do humano. Nesse sentido, articular uma ética que seja adequada à vida humana torna-se impossível com a metafísica, já que ela estabelece apenas valores morais a serem respeitados por imposição de uma ordem ou poder dominante. Esse poder se representou durante muito tempo na história por meio da autoridade da Igreja Católica, mas hoje está presente na lógica do mercado capitalista e nas democracias liberais modernas que são regidas pelas leis do mercado. Isso representa o fato de que a metafísica de fundo permanece a mesma. Embora mudem seus valores, a permanência deles é outorgada pela autoridade vigente. Com essa percepção, também Luis Uribe Miranda comenta em seu artigo *A ética do habitar finito* (2023):

A ética não é algo natural. A ética, na sua especificidade filosófica, é uma reflexão segunda que pressupõe uma moral. Ao que parece, todos temos uma moral herdada dos pais, da religião, do direito, da ideologia, da educação, da cultura, desde a qual os conteúdos dos conceitos de bom e de mal são preenchidos. O conteúdo desses conceitos, por conseguinte, não é fruto de uma reflexão ética, mas de uma experiência moral. Ainda assim, nem toda experiência moral gera uma ética. (Miranda, 2023, p. 143).

Se a ética não é algo natural, como argumenta Miranda, ela não pode ser fruto de uma concepção metafísica do mundo, apenas pelo fato de que essa concepção carrega valores morais. Aquilo que se herda, embora seja incorporado pelo indivíduo, não corresponde à natureza estável do ser humano e muito menos aponta para sua realização de felicidade. A imposição de qualquer valor moral disfarçado de uma ética que se diz importante ao ser humano é um ato de violência. Não é à toa que Vattimo

identifica esse mecanismo em seu ensaio *Violência, metafísica, cristianismo* publicado em *Depois da cristandade* (2004a) como algo que perdura no cristianismo através de uma tradição jurídico-naturalista, isto é, a manutenção de um poder ético e moral de acordo com a doutrina do naturalismo católico que prevê a essência natural do ser humano enquanto criatura de Deus. Esse ponto iremos discutir melhor no próximo tópico. O que importa aqui é a contundente posição do filósofo: “É violência metafísica, de forma geral, toda a identificação que predominou nos ensinamentos tradicionais da igreja, entre lei e natureza” (Vattimo, 2004a, p. 142). Mas o que significa essa violência? O conceito é largamente teorizado por Vattimo em suas obras (sob o ponto de vista de René Girard), mas uma definição que melhor resume a preocupação do filósofo está em *Comunismo hermenêutico* (2011) escrito em conjunto com Santiago Zabala. Os autores afirmam: “violência não é outra coisa que ‘silenciamento’ do outro interlocutor por meio de um diálogo aparente” (Vattimo; Zabala, 2012, p. 33)⁹. O que isso quer dizer é que a violência ocorre em todo momento e lugar em que se tenta tirar do outro a possibilidade de comunicar a si próprio e sua cultura. Por ser um discurso dominante, a metafísica funciona justamente desta forma, inibindo as múltiplas interpretações de mundo e pondo-se como detentora de uma verdade objetiva que precisa de um fundamento. No início dos anos 2000, Vattimo escreve *Nihilism and emancipation: ethics, politics and law* (2004b), uma obra importante que irá traçar a linha condutora de seus outros escritos sobre política, e ali já apresenta a formulação acima em uma nota de rodapé:

De minha parte, estou convencido de que – ao menos que queiramos voltar ao essencialismo metafísico que ao final nos leva outra vez à doutrina de Aristóteles sobre lugares naturais (o fogo sobe em busca de seu lugar natural, a pedra cai, e assim por diante), a partir do que a violência é tudo que impeça o objeto de satisfazer esse impulso natural – nós temos que começar a pensar a violência em termos de “silenciamento”, a quebra do diálogo de pergunta e resposta. Isso é precisamente o que fundamentos “últimos” fazem: eles se impõem como passíveis de novos questionamentos, como objetos de contemplação e *amor dei intellectualis*” (Vattimo, 2004b, p. 179, nota 10)¹⁰.

A relação entre metafísica e violência aparece clara aqui. Todo discurso metafísico que tenha a pretensão de impor-se sobre outras interpretações e advoga para si o direito sobre a verdade é violento por silenciar outros discursos. A metafísica é violenta porque ela requer o princípio da verdade objetiva. Em *Essere e dintorni* (2018b), Vattimo escreve: “na ideia de verdade como objetividade que “se impõe” e serve a “dar razão”

⁹ “[V]iolencia no es otra cosa que ‘silenciamiento’ del otro interlocutor por medio de un diálogo aparente” (Vattimo; Zabala, 2012, p. 32).

¹⁰ “For my part, I am convinced that — unless we want to revert to an essentialist metaphysics that in the end carries us right back to Aristotle’s doctrine of natural places (fire seeks its natural place by rising, a stone does so by falling, and so on), on the basis of which violence is whatever keeps the object from fulfilling this natural urge — then we have to start thinking of violence in terms of “silencing,” the breaking off of the dialogue of question and answer. That is precisely what “ultimate” foundations do: They impose themselves as impervious to further questioning, as objects of contemplation and *amor dei intellectualis*” (Vattimo, 2004b, p. 179, nota 10).

há um germe de violência, exatamente o que infecta a metafísica desde sua raiz mais profunda” (Vattimo, 2018b, p. 282)¹¹. É por isso que é necessário sair da lógica metafísica. Mais que uma necessidade teórica, é um apelo ético que diz respeito à emancipação do ser humano, já que a imposição da objetividade é uma violência contra nossa própria existência. A verdade é a violência da metafísica, “a verdade não só é violenta, na medida em que se afasta da solidariedade, mas é ‘violência’, já que pode se tornar facilmente uma imposição sobre a nossa própria existência” (Vattimo; Zabala, 2012, p. 32)¹². Neste sentido, toda afirmação peremptória que apaga a subjetividade, impede o desenvolvimento livre e plural do pensamento e exercita qualquer forma de preconceito, é violenta. Vattimo identifica isso em diversos textos e quando argumenta sobre verdade e poder, o relaciona frequentemente à metafísica da objetividade que foi seu objeto de desconstrução filosófica na maior parte de seu pensamento. Por isso, a violência metafísica é um perigo à existência do ser humano, porque ela é produzida por discursos que apagam subjetividades diversas, minorias no mundo globalizado e culturas dissidentes que não fazem parte de um ideal de cultura europeu. Na história se tem exemplos claros dessa violência, o debate de Valladolid é uma referência a isso¹³.

Nesta direção, o problema da violência é um problema da metafísica, de modo que toda metafísica é geradora de violência, pois apaga a diversidade da interpretação. Quando a metafísica silencia uma interpretação de mundo diferente da sua, ela é violenta e se impõe como o estandarte da verdade. É claro que esse funcionamento não é visto apenas na metafísica cristã, mas está presente desde a (e sobretudo na) filosofia grega e chega até a modernidade. Vattimo ainda enfatiza: “Eu uso ‘violência’ para significar a afirmação peremptória de uma supremacia que, como a fundação metafísica última (ou o Deus dos filósofos), interrompe o diálogo e silencia o interlocutor, recusando-se até mesmo a reconhecer a pergunta ‘por quê?’” (Vattimo, 2004b, p. 98)¹⁴. A metafísica impede qualquer pergunta que gere a sua desconstrução.

2. Breve nota sobre a visão católica acerca da bioética

Diante dos avanços tecnológicos na segunda metade do século XX e o surgimento de novas pesquisas científicas com seres humanos, a Igreja Católica entendeu a

¹¹ “Nell’idea di verità come oggettività che “si impone” e serve a “dar ragione” c’è un germe di violenza, proprio quello che infetta la metafisica fin dalla sua radice piú profonda” (Vattimo, 2018b, p. 45).

¹² “La verdad no solo es ‘violenta’, al dar la espalda a la solidaridad, sino que es ‘violencia’, ya que puede tornarse fácilmente una imposición sobre nuestra propia existencia” (Vattimo; Zabala, 2012, p. 32).

¹³ O debate de Valladolid foi uma controvérsia moral e teológica sobre o destino dos povos originários da América após a invasão espanhola e portuguesa. Ele teve dois teólogos centrais encabeçando distintas posições: de um lado Juan Ginés de Sepúlveda que estava contra os nativos e argumentava que eram seres sem almas, portanto, irracionais e que poderiam ser explorados. Ele desenvolveu suas ideias partindo da leitura aristotélica sobre os bárbaros e os escravos naturais. De outro lado, estava Bartolomeu de las Casas advogando que a ideia de Aristóteles não se aplicava aos povos nativos da América e, assim, estava a favor deles argumentando que deveriam ser integrados à sociedade espanhola e que a fé cristã poderia ser ensinada a eles sem coerção, pois eram capazes de raciocinar.

¹⁴ “I use “violence” to mean the peremptory assertion of an ultimacy that, like the ultimate metaphysical foundation (or the God of philosophers), breaks off dialogue and silences the interlocutor by refusing even to acknowledge the question “why?”” (Vattimo, 2004b, p. 98).

necessidade de se posicionar desde sua antropologia teológica sobre temas sensíveis à vida humana, tais como o aborto, a eutanásia e a clonagem humana (discussão que estava em voga nos anos 90 pela clonagem da ovelha Dolly), por exemplo. Diante da questão, em 1994, o Papa João Paulo II instituiu por meio do *Motu proprio Vitae Mysteriorum a Pontificia Academia para a Vida* que tinha por finalidade “estudar, informar e formar sobre os principais problemas de biomedicina e de direito, relativos à promoção e à defesa da vida, especialmente na relação direta que eles possuem com a moral cristã e as diretrizes do Magistério da Igreja” (João Paulo II, 1994, § 4)¹⁵. A *Pontificia Academia para a Vida*, de acordo com a observação dos documentos eclesiais formulados sobretudo pelo *Concílio Vaticano II* e pela *Congregação para a Doutrina da Fé*, articula estudos e assembleias sobre bioética, inteligência artificial e neurociência, por exemplo¹⁶. Portanto, ela não tem a capacidade de legislar sobre assuntos de bioética na Igreja Católica, mas o dever de orientar suas pesquisas pelo ensinamento do magistério. No entanto, aparece como um resultado a preocupação católica em relação aos temas de reprodução sexual, sexualidade, aborto, eutanásia e, mais recentemente, os avanços da inteligência artificial.

Fundamentada sobre a sua compreensão da vida, que tem maior clareza na *Constituição Pastoral Gaudium et Spes* do *Concílio Vaticano II*, a Igreja busca dar uma resposta definitiva à condição humana¹⁷ e a define no parágrafo 14 do seguinte modo:

O homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador. Não pode, portanto, desprezar a vida corporal; deve, pelo contrário, considerar o seu corpo como bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há de ressuscitar no último dia. Todavia, ferido pelo pecado, o homem experimenta as revoltas do corpo. É, pois, a própria dignidade humana que exige que o homem glorifique a Deus no seu corpo, não deixando que este se escravize às más inclinações do próprio coração. Não se engana o homem, quando se reconhece por superior às coisas materiais e se considera como algo mais do que simples parcela da natureza ou anônimo elemento da cidade dos homens. Pela sua interioridade, transcende o universo das coisas: tal é o conhecimento profundo que ele alcança quando reentra no seu interior, onde Deus, que perscruta os corações, o espera, e onde ele, sob o olhar do Senhor, decide da própria sorte. Ao reconhecer, pois, em si uma alma espiritual e imortal, não se ilude com uma enganosa criação imaginativa, mero resultado de condições físicas e sociais; atinge,

¹⁵ “Essa avrà lo specifico compito di studiare, informare e formare circa i principali problemi di biomedicina e di diritto, relativi alla promozione e alla difesa della vita, soprattutto nel diretto rapporto che essi hanno con la morale cristiana e le direttive del Magistero della Chiesa” (João Paulo II, 1994, § 4).

¹⁶ Pode-se conferir os avanços dos estudos realizados pela *Pontificia Academia para a Vida* no site <https://www.academyforlife.va>.

¹⁷ É o que se afirma em: “A Igreja sente profundamente estas dificuldades e, instruída pela revelação de Deus, pode dar-lhes uma resposta que defina a verdadeira condição do homem, explique as suas fraquezas, ao mesmo tempo que permita conhecer com exactidão a sua dignidade e vocação” (Concílio Vaticano II, 1965, § 12).

pelo contrário, a verdade profunda das coisas. (Concílio Vaticano II, 1965, § 14).

A antropologia teológica católica resumida no parágrafo acima ensina que a vocação da vida humana é o louvor ao seu criador, neste íterim o ser humano deve seguir as obrigações morais que surgem dessa relação entre criatura e criador, se reconhecendo como superior à toda a vida terrestre, centro de toda a criação, e capaz de conhecer a verdade do mundo que é direcionada ao ser humano por meio da iluminação divina. A antropologia católica é dualista, embora queira interpretar uma união entre espírito e corpo, o espírito enquanto aquele que é capaz de conhecer a Deus pode governar a corporeidade, de modo a afastar o ser humano “das inclinações do próprio coração”. Já temos aqui o desenho traçado do pensamento católico sobre o ser humano: há o Deus criador, fundamento de todas as coisas, que dá vida ao corpo humano por meio de seu espírito e o capacita ao conhecimento. Por essa dimensão, o ser humano no mundo é chamado à origem, esse chamado o faz construir uma moral natural capaz de definir suas finalidades e direcionar sua ação.

O teólogo Luis F. Ladaria que depois virá a ser secretário da *Congregação para a Doutrina da Fé* no pontificado de Bento XVI, interpreta o que diz o *Concílio Vaticano II* em seu livro *Introducción a la antropología teológica* (1992). Ele entende que a dimensão última e profunda do ser humano é aquela que dá a medida exata do que é o humano a ele mesmo: “o objeto privilegiado do amor de Deus, a única criatura da terra que Deus quis por si mesma (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 24) e que foi chamada no mais profundo do seu ser à comunhão de vida com o próprio Deus uno e trino” (Ladaria, 1992, p. 11)¹⁸. Neste sentido, a dimensão teológica da antropologia católica está na relação entre ser humano e Deus, criatura e criador, que revela ao humano o seu mistério. Desde uma teologia forte sobre a constituição antropológica, a Igreja Católica delibera sobre assuntos morais olhando sempre para suas interpretações da vida humana, do corpo humano e da vida em sociedade.

Nesta direção, o filósofo italiano Giovanni Fornero – que Vattimo irá citar em sua obra – define a bioética católica como a bioética da “sacralidade da vida” e a especifica unindo-a ao popular uso do adjetivo “personalista” (que ele entende ser muito amplo) à bioética católica de modo que obtém a sua especificação como: “bioética católica da sacralidade da vida com abordagem personalista e ontológica” (Fornero, 2005, p. 24)¹⁹. Essa bioética conjugada à antropologia teológica pode ser explicada como um pensamento baseado na filosofia cristã-metafísica de que a vida humana se realiza ontologicamente na pessoa concreta que vive no mundo. No entanto, o caráter ontológico da vida não é explicado por sua condição histórica, mas

¹⁸ “el objeto privilegiado del amor de Dios, la única criatura de la tierra que Dios ha querido por sí misma (Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 24) y que ha sido llamada en lo más profundo de su ser a la comunión de vida con el propio Dios uno y trino”

¹⁹ “bioetica cattolica della sacralità della vita di indirizzo personalista e ontologico” (Fornero, 2005, p. 24).

pela visão metafísico-naturalista da existência que pode ser atingida por uma relação entre fé e razão²⁰. Fornero expõe esse paradigma católico da bioética da seguinte forma:

O paradigma filosófico ao qual faz referência a bioética católica romana é constituído da teoria da “sacralidade” (ou “santidade”) da vida, ou seja, por aquela peculiar doutrina ético-metafísica que, sobre um quadro conceitual greco-escolástico e sobre uma visão finalístico-providencialista do mundo, vê na vida *humana* (isto é, na *pessoa* na qual ela se concretiza) uma realidade ontológico-axiológica merecedora de “absoluto respeito”. (Fornero, 2005, p. 27, grifos do autor)²¹.

Com essa descrição, Fornero explica a sacralidade da vida que está na base do ensinamento católico sobre bioética sob a “construção articulada” de três princípios fundamentais: 1) a criaturalidade, 2) a não disponibilidade e 3) a inviolabilidade (*cf.* Fornero, 2005, p. 28-30). O primeiro remete à teologia tomista da participação, o ser humano participa do ser de Deus e recebe dele o seu ser como “doação” de Deus, assim, a vida humana é sagrada, pois está intrinsecamente ligada ao Deus criador. Inclusive, isso é o que ensina a *Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação* (1987) da *Congregação para a Doutrina da Fé*: “A vida humana é sagrada porque desde o seu início comporta ‘a ação criadora de Deus’ e permanece para sempre em uma relação especial com o Criador, seu único fim” (1987, § 5). O segundo princípio apontado por Fornero entende que a vida humana não está disponível para nenhuma pessoa (nem para si, nem para o outro). Por ser um dom de Deus, a vida é puramente graça dada ao ser humano e disponível apenas ao criador, é dom e propriedade do criador. Sem dúvida, esse princípio revela explicitamente a noção criacionista da bioética católica e apresenta um argumento incontornável dentro do próprio sistema lógico. Assim, para superar a bioética católica personalista-ontológica, deverá se fazer um esforço de superação da compreensão católica de filosofia. O último princípio presente no texto de Fornero parte da constituição dos dois primeiros e assume que a vida humana possui uma inviolabilidade inscrita em si desde seu início, por não poder ser violada e sendo propriedade do criador, ninguém possui direito sobre ela.

Nesse quadro conceitual, o magistério poderá formular sua própria noção ética e moral, na qual a bioética aparece como consequência lógica. A Igreja Católica normatiza sua visão metafísico-naturalista em diversos escritos eclesiais, ancorados

²⁰ É notório que a filosofia defendida pela Igreja Católica está baseada na ideia de relação entre fé e razão, já que a Igreja compreende que são duas formas distintas de conhecimento e precisam estar em sintonia para que o ser humano se realize plenamente frente ao seu Criador. Enquanto a razão busca explicar o mundo, a fé a auxilia dando sentido à atividade humana e conferindo-lhe valores éticos-religiosos. A encíclica *Fides et Ratio* de João Paulo II marca profundamente a compreensão filosófica do catolicismo apontado sempre para a busca da “verdade”, é o que diz o documento: “A filosofia, que tem a grande responsabilidade de formar o pensamento e a cultura através do apelo perene à busca da verdade, deve recuperar vigorosamente a sua vocação originária” (João Paulo II, 1998, § 6). Vattimo critica essa posição da Igreja Católica frente à filosofia em *Depois da Cristandade* (2004a, p. 145-146).

²¹ “Il paradigma filosofico a cui rimanda la bioetica cattolica romana è costituito dalla teoria della ‘sacralità’ (o ‘santità’) della vita, ossia da quella peculiare dottrina etico-metafisica che, sulla scorta di un impianto concettuale di matrice grecoscolastica e di una visione finalistico-provvidenzialistica del mondo, scorge nella vita *umana* (ovvero nella *persona* in cui essa si concretizza) una realtà ontologico-assiologica meritevole di ‘assoluto rispetto’” (Fornero, 2005, p. 27, grifos do autor).

sobre uma sólida filosofia e teologia que conseguem explicar a finalidade ética da vida humana extrapolando a dimensão histórica da vida. Nas suas inúmeras críticas à ética católica, Vattimo apontará para problemas que a Igreja busca resolver com sua autoridade, mas não olha com atenção aos problemas gerados na vida humana por essa postura (veremos essas posições mais à frente). O principal problema de que se deve tomar nota é que essa abordagem católica está baseada no conceito de “natural” ou “natureza” da vida humana. Ainda na *Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação* (1987), a *Congregação para a Doutrina da Fé* estabelece a ideia de uma lei moral natural:

A lei moral natural exprime e prescreve as finalidades, os direitos e os deveres que se fundamentam na natureza corporal e espiritual da pessoa humana. Portanto, ela não pode ser concebida como uma normatividade simplesmente biológica, mas deve ser definida como a ordem racional segundo a qual o homem é chamado pelo Criador a dirigir e regular a sua vida e os seus atos e, em particular, a usar do próprio corpo e a dele dispor. (1987, § 3).

Vinte anos após a publicação da *Instrução* de 1987, a *Congregação para a Doutrina da Fé* publicou a *Instrução Dignitas Personae sobre algumas questões de bioética* em 2008 para reforçar os ensinamentos do magistério diante os avanços tecnocientíficos da época e, já na introdução, afirma: “A presente Instrução dirige-se aos fiéis e a todos os que procuram a verdade” (2008, § 3). Mais à frente vai dizer: “A realidade do ser humano, com efeito, ao longo de toda a sua vida, antes e depois do nascimento, não permite afirmar nem uma mudança de natureza nem uma gradualidade de valor moral, porque possui uma *plena qualificação antropológica e ética*” (2008, § 5, grifo do autor) e no § 10 assume a derivação da ordem moral da própria *natureza humana*.

Três conceitos importantes se fazem notar nessas citações: *natureza, verdade e moral* (que podem ser articulados com os princípios apontados por Fornero: a. natureza-criaturalidade, b. verdade-não disponibilidade e c. moral-inviolabilidade). Esses conceitos formam parte de um quadro ético muito bem desenhado. Em resumo: há um ente criador que define a própria natureza do ser humano, o qual tem por realização plena de sua vida conformar-se com o chamado de regresso a esse criador que lhe dá a verdade. Dessa natureza que evoca o ser humano para o criador está a proposta moral de sua vida. Esses conceitos estão ancorados na compreensão católica de lei natural e está presente na vasta literatura do magistério da Igreja que é composta por textos direcionados “aos que buscam a verdade” e refletem na vida social e política das comunidades contemporâneas.

Quando os documentos da Igreja Católica tratam de questões relativas à moral e à bioética, tendem a pensar o problema sob a perspectiva da relação salvífica entre ser humano e Deus. No caso do aborto, por exemplo, considera-se errônea a prática, pois os embriões já são pessoas humanas que merecem dignidade e que estão em relação com o criador, embora ainda não haja consciência. De modo menos nobre, a *Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais* da

Congregação para Doutrina da Fé de 1986, assinada pelo então Cardeal Joseph Ratzinger, aponta a homossexualidade como uma imoralidade que precisa ser corrigida pelo ensinamento da Igreja²², a fim de que o ser humano busque realizar-se de modo mais autêntico e fiel sob o projeto de Deus que a própria Igreja lhe ensina. É o que se pode observar:

Como acontece com qualquer outra desordem moral, a atividade homossexual impede a auto-realização e a felicidade porque contrária à sabedoria criadora de Deus. Refutando as doutrinas errôneas acerca do homossexualismo, a Igreja não limita, antes pelo contrário, defende a liberdade e a dignidade da pessoa, compreendidas de um modo realista e autêntico. (*Congregação para a Doutrina da Fé*, 1986, § 7).

Em suma, o que a Igreja está dizendo sob a perspectiva metafísico-criacionista da moral e da sexualidade reprodutora é que a vida homossexual não pode ser autêntica e realista porque não está condicionada ao projeto de Deus para a felicidade do ser humano. Tal felicidade que a própria Igreja define como correta. Outros exemplos ainda poderiam ser levantados, contra a eutanásia, os métodos contraceptivos, a clonagem, a terapia genética e até sobre relações sexuais. No entanto, nosso objetivo não é criticar a Igreja em seus fundamentos e valorá-los eticamente com uma moral mais perfeita, mas mostrar uma discussão que segue viva nos documentos eclesiais e que têm no seu *background* posturas de um pensamento violento oriundos da metafísica cristã. A ideia de um Deus criador deve ser lançada para fora dessas discussões, defende Gianni Vattimo, e talvez um outro Deus possa nos salvar. É dessa preocupação que vai partir Vattimo em seus textos contra a ideia de uma ordem natural do mundo que define a moralidade e taxa grupos sexuais minoritários como imorais ou mesmo que ensina o abandono de preservativos em tempos de Aids. Ele lança ainda uma outra provocação: talvez o manutenção de algumas posturas rígidas no ensinamento da Igreja permita a continuidade de um poder temporal perdido. Ele dá o exemplo da Itália, mas também no Brasil observamos grupos religiosos (católicos ou protestantes) influenciando políticas públicas e leis federais. Seria esse também um sintoma da secularização ao modo como lê Vattimo?

²² Também é preciso observar o *Catecismo da Igreja Católica*, que nos parágrafos 2357-2359 aponta para uma possível aproximação com as pessoas homossexuais, desde que estejam abertas à vida de castidade, ao mesmo tempo que condena a prática sexual. Sem considerar a homossexualidade como algo natural, afirma que os atos sexuais homoafetivos “[s]ão contrários à lei natural, fecham o acto sexual ao dom da vida, não procedem duma verdadeira complementaridade afectiva sexual, não podem, em caso algum, ser aprovados” (§ 2357). E segue: “Um número considerável de homens e de mulheres apresenta tendências homossexuais profundamente radicadas. Esta propensão, objectivamente desordenada, constitui, para a maior parte deles, uma provação. Devem ser acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza. Evitar-se-á, em relação a eles, qualquer sinal de discriminação injusta. Estas pessoas são chamadas a realizar na sua vida a vontade de Deus e, se forem cristãs, a unir ao sacrifício da cruz do Senhor as dificuldades que podem encontrar devido à sua condição” (§ 2358).

3. A crítica de Vattimo à bioética católica

Partindo de experiências pessoais, para além de uma descrição teórica, Vattimo busca repensar a religião para um contexto que também o aceite enquanto homossexual. Em *Crer que se crê* (2018a), ele recorda que fazia parte dos grupos católicos na juventude e sempre esteve presente como ativo membro pastoral, tendo inclusive um confessor que com o tempo percebeu que suas ideias já eram inaceitáveis por “uma fundamentação da verdade cristã numa metafísica natural” (Vattimo, 2018a, p. 74). Por não compreender a imoralidade de sua vida homossexual, como lhe ensinava a Igreja Católica, ele prefere se afastar do catolicismo e passa a interpretar o problema da sexualidade como “a chave de leitura de todas as outras superstições da Igreja e, fora da Igreja, de todas as formas de exclusão social” (Vattimo, 2018a, p. 76). Ele afirma: “Hoje, de modo mais claro do que então, dou-me conta de que o pavor da Igreja Católica da homossexualidade é um dos resíduos supersticiosos mais evidentes que a marcam, como se hoje se pregasse a existência de animais impuros e que o contato com eles devesse ser evitado a todo custo” (Vattimo, 2018a, p. 75). Vattimo leva para sua análise da Igreja, não um ressentimento, mas uma consciência de libertação do cristianismo dos traços metafísicos, a fim de considerar uma redução da violência por meio da redução da dogmática.

O filósofo olha pra esse problema buscando na obra de René Girard as explicações para a manutenção da violência vitimária presente no cristianismo e que deve ser lido à luz da “insuperabilidade” da metafísica pensada por Heidegger. A violência vitimária e a metafísica são faces da mesma moeda e não podem ser superadas enquanto estivermos no paradigma do Deus Criador (por isso, também a moral católica é incontornável dentro de sua própria estrutura). Para Vattimo, a metafísica é uma corrente do pensamento que nos prende às metanarrativas para explicar a realidade desde um *topos* além dela mesma. Surgem daí concepções acerca da natureza humana baseada em um ideal de revelação cristã – construído sobre a metanarrativa católica – de que existe uma essência de ser humano a ser realizada de acordo com a vontade do criador. Essa estrutura metafísica perpetua o sistema vitimário identificado por Girard que identifica no bode expiatório atributos sagrados naturais que precisam ser observados na vítima sacrificial para que a sociedade funcione²³. Deste modo, o sistema vitimário é oriundo da metafísica natural do Ocidente que tem um único direcionamento: o poder. Vattimo escreve sobre essa relação em *Depois da Cristandade* (2004a):

Aquilo que não deve ser perdido neste entrelaçar-se de interpretações (mecanismo vitimário e metafísica) é a relação com as estruturas de poder. Não é um fato indiferente que o enrijecimento da Igreja no que tange a posições de ética metafísico-naturalista se manifeste como luta pela afirmação de certos princípios na legislação dos Estados. Não pretendemos sugerir que a defesa que a Igreja faz da lei (que ela

²³ Não é nossa preocupação central no texto, mas podemos observar que a crítica que Vattimo constrói está direcionada também para a ideia antropológica de uma religião “natural” (cf. Vattimo, 2018a, p. 23-29). Para uma introdução fenomenológica à ideia de sagrado natural, embora divergente da leitura vattimiana, recomendamos a leitura do livro *O sentido do sagrado* (2019) de Angela Ales Bello.

considera) “natural” – em termos de ética familiar e, mais recentemente, em termos de bioética – seja explicitamente motivada pela sua vontade de manter um poder temporal que vem se tornando, progressivamente, menos espesso ao longo dos últimos séculos. Desejamos, em vez disso, chamar a atenção quanto ao fato de que a defesa destes princípios e a maneira pela qual se quer impô-los (como princípios da natureza e não como teses explicitamente cristãs) correspondem a um modo específico de conceber a figura da Igreja no mundo: uma estrutura fortemente organizada em sentido hierárquico, vertical e definitivamente autoritário. (Vattimo, 2004a, p. 145).

Ora, a preocupação central do filósofo acaba por aparecer aqui: a manutenção do poder por meio do discurso metafísico. Vattimo tende a olhar a filosofia como um pensamento que precisa estar atrelado às consequências éticas de seu tempo, quer dizer, a filosofia precisa responder ao tempo de sua situação histórica. O que isso significa é que as preocupações metafísicas da filosofia não devem ser encaradas desde uma posição apenas teórica, mas também ética²⁴. Por isso, a posição de Vattimo em relação ao discurso do catolicismo – que prevê a manutenção de uma rígida metanarrativa capaz de condicionar peremptoriamente a vida humana – vai em direção ao problema do poder da Igreja. A preocupação do filósofo não se limita à teologia metafísica pregada pela Igreja Católica, mas avança na observação de como esses discursos atingem o comportamento humano e social e mantém vigente uma lógica de violência contra aqueles que o catolicismo considera “imorais” (no caso da homossexualidade, por exemplo).

Vattimo lê com atenção a obra de Fornero que apresentamos anteriormente e a comenta apontando para a imparcialidade do texto do filósofo entre a bioética católica e a bioética laica. Fornero nada mais faz que sistematizar o pensamento católico, ele não apresenta sua própria bioética, mas sintetiza em seu texto uma corrente de pensamento chamada de “bioética católica”, lhe confere o caráter de “bioética da sacralidade da vida” e compila documentos eclesiais com instruções teológicas. Vattimo chama a atenção para a forma de como o pensamento religioso é capaz de equiparar absurdamente o genocídio com atos sexuais como masturbação ou até mesmo com homossexualidade. Essa lógica se torna possível quando a ideia de “natural” está no núcleo da moralidade, tudo aquilo que não corresponde à naturalidade da criação foge à regra do criador e deve ser considerado imoralidade porque é pecado. Nesta lógica, masturbação (por não corresponder ao sexo reprodutivo)²⁵ equipara-se ao extermínio de povos²⁶ pelo simples fato de serem condutas imorais para a Igreja.

²⁴ É nesta direção que ele afirma: “tentamos pensar o ser fora da metafísica da objetividade justamente por razões éticas” (Vattimo, 2018a, p. 37).

²⁵ O *Catecismo da Igreja Católica* afirma no parágrafo 2352 que a masturbação é uma imoralidade, por não estar direcionada à reprodução humana e, portanto, é um ato desordenado, já que “O prazer sexual é ali procurado fora da ‘relação sexual requerida pela ordem moral, que é aquela que realiza, no contexto dum amor verdadeiro, o sentido integral da doação mútua e da procriação humana’” (*Catecismo da Igreja Católica*, 1992, § 2352).

²⁶ “Assim, o extermínio dum povo, duma nação ou duma minoria étnica deve ser condenado como pecado mortal. É-se moralmente obrigado a resistir às ordens para praticar um genocídio” (*Catecismo da Igreja Católica*, 1992, § 2313).

Resumindo o texto de Fornero e apresentando o problema do pensamento católico, Vattimo afirma:

As teses católicas – e não genericamente religiosas, já que os dois âmbitos não são necessariamente iguais – sobre bioética são bastante conhecidas: se resumem, como explica Fornero, na teoria da sacralidade da vida (abreviada por TSV). A vida é dada ao ser humano por Deus criador, que imprimiu na sua criação um projeto inteligente que deve ser reconhecido pelo ser humano e assumido como base dos seus próprios comportamentos. Ora, a vida como dom de Deus não é um bem do qual o ser humano possa dispor e, no entanto, isso que é fundamental para a ética sexual e familiar, cada faculdade humana tem seu próprio destino claro que serve como norma para suas escolhas. Homossexualidade, masturbação, contracepção de qualquer tipo são atos “intrinsecamente” desordenados e, por isso, imorais, contra a natureza. Na mesma esteira está o homicídio (afinal, contracepção, aborto, etc., são frequentemente comparados pelo pensamento católico com o genocídio). (Vattimo, 2006, p. 38)²⁷.

Embora a homossexualidade não apareça na obra de Vattimo como um fio condutor de seu pensamento, ela é responsável por auxiliar o filósofo a perceber alguns discursos violentos e criticá-los, sem fazer de sua vida pessoal objeto da sua própria filosofia implicando temas sensíveis a ele mesmo. Isso faz Vattimo perguntar-se sobre o porquê da discussão moral da Igreja. Ele não compreende que as leis católicas estejam apenas num plano teórico, observa que quando o discurso extrapola para a prática (afinal, a lei regula a ação), a Igreja se implica em meios de dominação, poder e controle. Em suma, a discussão moral perpetrada pela Igreja Católica revela necessidade de poder e se deixa ver sua “estrutura hierárquica, vertical e autoritária”. É claro que essa questão ultrapassa a homossexualidade, ainda que seja o início do problema para Vattimo. A manutenção da autoridade católica na moral se vê em seu entendimento sobre o uso da camisinha²⁸, as relações sexuais²⁹ e o aborto. Ainda sob o papado de

²⁷ “Le tesi cattoliche — e non genericamente ‘religiose’, giacché i due ambiti non coincidono necessariamente — sulla bioetica sono abbastanza conosciute: si riassumono, come spiega Fornero, nella teoria della sacralità della vita (abbreviata in TSV). La vita è data all’uomo da Dio creatore, il quale ha impresso nella sua creazione un progetto intelligente che deve essere riconosciuto dall’uomo e assunto come base dei propri comportamenti. Ora, la vita come dono di Dio non è un bene di cui l’uomo possa disporre, e peraltro — ciò che è fondamentale per l’etica sessuale e familiare, le facoltà umane hanno ciascuna una loro chiara destinazione che funge da norma per le scelte. Omosessualità, onanismo, contraccezione di qualunque tipo sono atti ‘intrinsecamente’ disordinati e perciò immorali, contro natura. Alla stessa stregua dell’omicidio (del resto, contraccezione, aborto, ecc. sono stati ripetutamente comparati dal pensiero cattolico con il genocidio)” (Vattimo, 2006, p. 38).

²⁸ A Igreja Católica interpreta o parágrafo § 14 da encíclica *Humanae Vitae* do Papa Paulo VI compreendendo que o uso de preservativos inibe por um período temporal a possibilidade de fecundação, retirando do ato sexual sua direção originária: a reprodução. A encíclica não fala diretamente de preservativos, mas condena explicitamente as práticas que impedem a gravidez. Diz o § 14: “É de excluir de igual modo, como o Magistério da Igreja repetidamente declarou, a esterilização direta, quer perpétua quer temporária, tanto do homem como da mulher” (Paulo VI, 1968, § 14).

²⁹ Diz o parágrafo 2353 do *Catecismo da Igreja Católica*: “A fornicação é a união carnal fora do matrimônio entre um homem e uma mulher livres. É gravemente contrária à dignidade das pessoas e da

João Paulo II, Vattimo escreve sobre essas questões observando a perda de poder temporal da Igreja no mundo e a necessidade de sua autoafirmação por meio da moral sexual. Ele salienta:

a insistência do papa sobre certos aspectos indefensáveis da moral sexual católica (citemos, p. ex., a proibição do uso de camisinha em tempos de Aids) não parece motivada tanto em razões fundamentais (sequer assumindo como base a metafísica naturalista e essencialista que o papa privilegia), mas pelo propósito de evitar toda e qualquer impressão de um enfraquecimento da doutrina e da moral cristãs. (Vattimo, 2018a, p. 54).

Quer dizer, a percepção de Vattimo é a de que quanto à moral católica, embora esteja fundamentada sobre uma ótica teológica muito bem delimitada (há uma teoria de fundo), a principal motivação da Igreja por manter suas observações rígidas com respeito à sexualidade humana é a manutenção do seu próprio poder que não pode ser enfraquecido à medida em que as sociedades avançam nesses assuntos. Neste sentido, a ideia de uma sacralidade da vida a ser respeitada aparece como resultado lógico de uma teologia da criação (reivindicando a natureza humana), mas automaticamente aprova como imoral (e pecado) problemas sociais como aborto e genocídio, pondo-os no mesmo grau de gravidade de práticas sexuais com que a Igreja não concorda e sobre as quais quer ter o controle. O ser humano não está “disponível” ao outro ser humano, conforme vimos com Fornero, ele não pode ser usado como objeto de prazer, sua finalidade está para além da corporalidade. O ser humano não é senhor de si mesmo, responde ao chamado de seu criador para realizar-se integralmente como pessoa. Neste sentido,

A sacralidade da vida está toda aqui, no fato de que a natureza é criação divina e a vida e a morte não são objetos de decisão livre do ser humano; a vida é um bem ‘indisponível’. Apenas por isso é pecado matar (criaturas inocentes, estão sempre acrescentadas; até a Igreja aprovou há muito tempo a pena de morte), é pecado o suicídio, o aborto, a eutanásia e assim por diante. (Vattimo, 2006, p. 38)^{30, 31}.

sexualidade humana, naturalmente ordenada para o bem dos esposos, assim como para a geração e educação dos filhos. Além disso, é um escândalo grave, quando há corrupção dos jovens” (1992, § 2353).

³⁰ “La sacralità della vita è tutta qui, nel fatto che la natura è creazione divina e la vita e la morte non sono oggetto di decisione libera dell'uomo; la vita è un bene ‘indisponibile’. Solo per questo è peccato uccidere (creature innocenti, si aggiunge sempre; anche la Chiesa ha a lungo approvato la pena di morte), è peccato il suicidio, l'aborto, l'eutanasia, e così di seguito)” (Vattimo, 2006, p. 38).

³¹ O texto de Vattimo é de 2006 e após sua publicação houve uma alteração da compreensão católica sobre a pena de morte. Em 2018, junto à *Congregação para a Doutrina da Fé* na comemoração dos 25 anos de promulgação do *Catecismo da Igreja Católica*, o Papa Francisco aprovou a alteração do parágrafo 2267, passando a condenar qualquer tipo de pena de morte. No entanto, a alteração não invalida a posição crítica do filósofo.

Segue a íntegra do parágrafo: “Durante muito tempo, considerou-se o recurso à pena de morte por parte da autoridade legítima, depois de um processo regular, como uma resposta adequada à gravidade de alguns delitos e um meio aceitável, ainda que extremo, para a tutela do bem comum.

Hoje vai-se tornando cada vez mais viva a consciência de que a dignidade da pessoa não se perde, mesmo depois de ter cometido crimes gravíssimos. Além disso, difundiu-se uma nova compreensão do sentido das sanções penais por parte do Estado. Por fim, foram desenvolvidos sistemas de detenção mais eficazes,

Vattimo reconhece e respeita os argumentos católicos contra o aborto, compreende a noção católica de sacralidade da vida e não quer criticar a Igreja em termos morais, mas mostrar que os argumentos da Igreja sobre assuntos relacionados à bioética são o espelhamento de sua doutrina rígida que mantém sobre os fiéis o controle de comportamento. Assim, a Igreja domina a narrativa sobre seus seguidores, constrói sua rede de propaganda sobre o verdadeiro e falso e emplaca uma moral a ser reconhecida como correta porque natural. Para ficarmos na questão do aborto, por exemplo, Vattimo afirma que a posição da Igreja está sustentada sobre um equívoco, já que “é por motivos doutrinários – respeitáveis, mas não evidentes para todos – que a Igreja considera o feto como um ser humano de pleno direito assim que foi concebido” (Vattimo, 2006, p. 49)³². Antes de se posicionar a favor ou contra o aborto, Vattimo quer mostrar que todo discurso hegemônico antiabortista tem por fio condutor uma doutrina que não precisa estar pautada cientificamente, pois funciona pela simples autoridade espiritual (e política) que a Igreja exerce moldando a forma de compreensão do mundo. Embora seja respeitável, não é “evidente para todos”, o que joga a posição católica para fora de uma construção democrática que o filósofo visa construir.

A provocação de Vattimo de que a posição da Igreja não é evidente para todos deve soar como mais do que uma constatação de que se deveria buscar por uma ética universal, pelo contrário, no lugar da universalidade – como quer a doutrina católica – se deveria buscar éticas contextuais que funcionam dentro das comunidades que as aceitam. Os posicionamentos éticos e morais nunca são “evidentes para todos”, mas mudam conforme as interpretações sociais dos casos mudam. Em certa medida, se poderia chamar essa postura de relativismo ético, mas sempre tendo presente que essa relatividade é sempre a condição de possibilidade de éticas culturais. As posturas éticas não são evidentes para todos, mas tampouco elas devem ter essa pretensão universalista. Vattimo provoca ainda mais: “Com todo o respeito, continuamos a suspeitar que, como tantas vezes ocorreu com tantos dogmatismos metafísicos do passado, a afirmação sobre o desígnio divino para o mundo continuar a resistir está dada sobretudo porque há uma hierarquia que, longe de querer respeitá-lo em sua sacralidade, quer se fazer como sua única autoridade intérprete” (Vattimo, 2006, p. 40)³³. Neste sentido, a Igreja aparece como um obstáculo para a fundação de outras visões éticas e para o desenvolvimento das sociedades contemporâneas. Assim como no passado a Igreja justificava a hermenêutica fechada da Bíblia frente ao avanço das teses protestantes, o catolicismo tende a buscar a hegemonia da interpretação e moldar o

que garantem a indispensável defesa dos cidadãos sem, ao mesmo tempo, tirar definitivamente ao réu a possibilidade de se redimir.

Por isso a Igreja ensina, à luz do Evangelho, que «a pena de morte é inadmissível, porque atenta contra a inviolabilidade e dignidade da pessoa» [*Discurso aos participantes no encontro promovido pelo Conselho Pontifício para a Promoção da Nova Evangelização*, 11 de outubro de 2017], e empenha-se com determinação a favor da sua abolição em todo o mundo” (Catecismo da Igreja Católica, § 2267).

³² “è per motivi dottrinali, rispettabili ma non evidenti a tutti, che la Chiesa considera il feto appena concepito come un essere umano a pieno diritto” (Vattimo, 2006, p. 49).

³³ “Con tutto il rispetto, continuiamo a sospettare che, come à spesso accaduto con tanti dogmatismi metafisici del passato, l’affermazione circa il piano divino sul mondo continui a resistere soprattutto perché c’è una gerarchia che, lungi dal volerlo rispettare nella sua sacralità, se ne vuole fare unica autoritaria interprete” (Vattimo, 2006, p. 40).

mundo à sua imagem. É para isso que Vattimo está chamando a atenção em sua crítica: antes da interpretação sobre a sacralidade da pessoa humana, está a vontade de poder católica no centro da visão de mundo. A interpretação possibilita a autoridade à medida em que a autoridade possibilita a interpretação³⁴.

As teses acerca de uma suposta “natureza” humana sagrada que deveria ser respeitada, funcionam como fundamento do discurso autoritário do magistério eclesiástico. A intenção de responder aos problemas do mundo com sua interpretação da realidade não significa nada mais do que a regra católica vigente desde seu princípio e que, vale dizer, Vattimo considera ser um problema não da mensagem do cristianismo, mas da relação entre cristianismo e Império Romano. A tese que não é de Vattimo, mas de Dilthey, é a de que a Igreja herdou o poder temporal do Império Romano e passou – por influência também da metafísica grega – a identificar a verdade com a autoridade (cf. Vattimo, 2018b, p. 297-310). O que nos importa aqui não é a discussão da origem dessa relação, mas suas consequências. A interpretação católica é verdadeira à medida que tem poder temporal para interpretar o mundo ao seu modo. No entanto, essa posição não é “evidente para todos” e “toda vez que se deseja fundar uma lei de estado sobre a pretensa ‘natureza’ das coisas (a ‘verdadeira’ família, a essência da vida, etc.) que deveria valer como norma universal subtraída às discussões e estipulações democráticas, se acaba por abraçar concessões e práticas autoritárias” (Vattimo, 2006, p. 16)³⁵. O que fica evidente na argumentação de Vattimo então é: o problema católico é a sua interpretação autoritária de mundo, essa interpretação justifica seu poder e seu poder justifica sua interpretação. O poder temporal eclesiástico é uma tautologia: a interpretação é poder, o poder é interpretação.

Em suma, pelo pensamento vattimiano, a concepção católica de mundo deve ser superada, pois ela é extremamente metafísica e, por isso, é violenta. Embora não se veja como autoritária, a interpretação católica da ética não favorece o ambiente democrático e proporciona discursos contrários às recomendações científicas (o caso dos preservativos, por exemplo), propicia uma moral sexual rígida a partir do controle dos corpos e delibera no mesmo nível de infração grave atitudes sexuais e atentados contra a vida humana. Essa verdade da Igreja que nada tem de democrática não é civilizatória, ainda mais, “uma sociedade plural como a nossa não pode pôr à própria base uma

³⁴ É importante ponderar aqui que a autoridade criticada se refere à autoridade do *status quo* mantido pelo poder temporal da Igreja por meio de suas instituições. Como Vattimo faz parte da corrente hermenêutica que tem como fonte Gadamer, é preciso dizer que ele não nega a autoridade da tradição na interpretação, pelo contrário, ele ajuda a resgatá-la para redirecioná-la a uma interpretação enfraquecida. Neste sentido, o que difere a autoridade da Igreja da autoridade da tradição hermenêutica é que, de um lado, temos uma interpretação fechada que parte de um sistema metafísico e, de outro lado, temos a autoridade fundada sob o eixo hermenêutico que tem por base o princípio da *conversação*. Inclusive, a própria autoridade da tradição hermenêutica pode ter um sentido distinto para Vattimo em relação a Gadamer, uma vez que o filósofo italiano entende que a hermenêutica é capaz de provocar uma alteração na história por meio de sua interpretação e é o que leva Vattimo a estudar a relação entre hermenêutica e política em seus trabalhos mais recentes.

³⁵ “Ogni volta che si vuole fondare una legge dello Stato su una pretesa ‘natura’ delle cose (la ‘vera’ famiglia, l’essenza della vita, ecc.) che dovrebbe valere come norma universale sottratta alla discussione e stipulazione democratica, si finisce per abbracciare concezioni e pratiche autoritarie” (Vattimo, 2006, p. 16).

teoria da ‘verdade natural’ (da vida, da sexualidade, etc.) sustentada por indivíduos ou grupos que acham que possuem a verdade” (Vattimo, 2006. p. 49-50)³⁶. Neste ponto, Vattimo nos obriga a voltar ao seu ideal de Igreja, que, superando a cristandade, é capaz de viver o espírito livre da mensagem cristã e contribuir para a redução da violência. Essa religião deve surgir como resultado da morte da religião na contemporaneidade (o que Nietzsche identificou como morte de Deus). Enquanto a religião institucional prega uma ordem moral metafísica, ela não libera seus fiéis para uma “salvação” eficaz, que seria a libertação dos domínios da interpretação autoritária que gera violência, mas ela mesma os condena de acordo com suas regras morais “naturais”. Vattimo identifica que isso faz da Igreja um obstáculo da civilização, uma vez que sua finalidade é apenas a manutenção do seu poder pelo *status quo*. Ele afirma essa hipótese no texto *Is religion an Enemy of civilization?* (2009) que está arquivado no *Centro UPF para la Filosofía y los Archivos de Gianni Vattimo*. Segue a transcrição:

A Igreja afirma querer defender seu poder (e os aspectos econômicos dele) para preservar sua capacidade de pregar o Evangelho. Sim; mas, como em muitas instituições, a razão última de sua existência é muitas vezes esquecida em favor da mera continuidade do *status quo*. O que quero dizer é que no mundo de hoje, especialmente no Ocidente industrializado, a religião como instituição tornou-se um fator de conflito e um obstáculo à “salvação”, seja lá o que for que isso significa. Quero enfatizar que falo da morte das religiões no sentido em que aceito o anúncio de Nietzsche sobre a morte de Deus. A Religião que está morta é a instituição religião, que ajudou profundamente o desenvolvimento da civilização, mas no final tornou-se um obstáculo. (Vattimo, 2009, p. 2)³⁷.

A ligação que faz Vattimo entre a morte de Deus e a morte da religião institucional significa a tautologia presente no funcionamento do discurso de poder da Igreja, quer dizer, a Igreja se tornou um mecanismo fechado em si mesmo, para o filósofo. A partir disso, não busca outra coisa senão a manutenção de si própria e de seu poder. Por isso a concepção metafísica é tão importante, nela se pode fundamentar a sua verdade, manter o controle e exercer seu poder sobre as sociedades e indivíduos. É nessa direção que afirmamos que a interpretação da Igreja é seu poder e seu poder é sua interpretação. A bioética é um resultado dessa compreensão católica de mundo e um elemento a mais para o exercício do poder eclesial e, nesse sentido, ela é um

³⁶ “Una società pluralista come la nostra non può porre alla propria base una teoria della ‘vera natura’ (della vita, della sessualità, ecc.) sostenuta da singoli o da gruppi che ritengano di possedere la verità” (Vattimo, 2006. p. 49-50)

³⁷ “The Church claims that it wants to defend its power (and the economic aspects of it) in order to preserve its capacity of preaching the Gospel. Yes; but as in many institutions, the ultimate reason of its existence is very often forgotten in favour of the mere continuity of the status quo. What I mean is that in today’s world, especially in the industrialized West, religion as institution has become a factor of conflict and an obstacle to “salvation”, whatever this means. I want to emphasize that I speak of the death of religions in the sense in which I accept the announcement of Nietzsche on the Death of God. The Religion which is dead is the religion institution, which deeply helped the development of civilization, but in the very end it became an obstacle” (Vattimo, 2009, p. 2).

obstáculo para o avanço da nossa civilização. Uma ética que se funde no *status quo* católico não será capaz de promover a emancipação do ser humano.

4. Uma ética sem Deus?

Se Gianni Vattimo não está de acordo com uma ética/bioética que esteja pautada sobre a metafísica, então qual ética ele defenderia? Seria essa uma ética sem Deus, ou melhor, sem fundamento? No contexto da pós-modernidade só é possível pensarmos em ética se ela não estiver atrelada à ideia de natureza humana ou sob o regimento de um ente metafísico. Nesta direção, Vattimo propõe uma ética da proveniência, que pode também ser chamada ética da finitude que “tenta manter a fé com a descoberta de que a própria proveniência está ‘localizada’, de uma forma sempre e insuperavelmente finita, sem o esquecimento das implicações plurais dessa descoberta” (Vattimo, 2004b, p. 41)³⁸. A proveniência como um fator decisivo da condição hermenêutica do ser humano no mundo rememora o ser (*Andenken*) por meio da recordação da diferença ontológica já anunciada anteriormente. Ao se rememorar o ser, se afasta do ente. A proveniência está sustentada sobre a compreensão heideggeriana de ser, qual o entende como evento ou acontecimento-apropriativo (*Ereignis*). “Uma vez que é evento do Ser, nós que falamos estamos sempre envolvidos nele” (Vattimo, 2019, p. 134). Sem a pressuposição de verdade objetiva, o intérprete é capaz de “captar” o ser por meio de sua interpretação que é sempre localizada e contextualizada.

Sem o paradigma metafísico para a ética, faz-se necessária a construção de outro paradigma na qual ela possa sustentar-se, ainda que seja por meio de uma dissolução ética da realidade. Vattimo propõe com a relação entre hermenêutica e ética que antes das composições morais, ela precisa estar enquadrada em nosso horizonte histórico, ou seja, a ética precisa ser uma interpretação da realidade por meio dos símbolos e significados de que dispomos para isso, já que hermeneuticamente estamos envolvidos neles. Em *Para além da interpretação* (1999), Vattimo enxerga na hermenêutica sua motivação ética que também está apresentada em outros textos como a necessidade de sair da metafísica por essa ser violenta. Diz Vattimo: “A hermenêutica, que nasce da polêmica antimetafísica de Heidegger, permanece até hoje um pensamento motivado preponderantemente por razões éticas” (Vattimo, 1999, p. 51). Como já vimos a violência metafísica operada pelas afirmações peremptórias, sabemos que a posição de Vattimo irá sempre opor-se a qualquer discurso que queira silenciar a diferença. No ínterim da hermenêutica, a experiência do mundo passa a ser uma pluralidade de interpretações, o que nos leva diretamente ao conflito das interpretações que é, ao final, a real disputa pela compreensão da verdade do mundo. Nesse conflito estão envolvidos todos os que participam de uma língua e de uma comunidade. É precisamente aqui que residem as diversas nuances que formam nossa proveniência. A língua que falamos, que possibilita nosso acesso ao mundo de modo particular, é uma herança de que

³⁸ “An ethics of finitude tries to keep faith with the discovery that one’s own provenance is ‘located’, in a way always and insuperably finite, without forgetting the pluralistic implications of this discovery” (Vattimo, 2004b, p. 41).

compartilham nossos familiares e amigos, esses formam parte de uma comunidade maior com cultura própria e que viabiliza ao sujeito-intérprete sua descrição da realidade, ou melhor, sua interpretação do mundo e seu acesso à verdade. Por isso, o conflito de interpretações é também sempre uma disputa interna à comunidade que legitima aquilo que compreende como verdadeiro ou não e que os sujeitos recebem como produtos de sua experiência de mundo. Uma ética hermenêutica é, portanto, aquela que compreende essa dinamicidade do sujeito em meio ao seu horizonte interpretativo e, com isso, responde à proveniência. Ela não aceita a lei moral como uma ordem final dada por um ente metafísico, mas tira do conflito de interpretações a resposta ao que poderá ser moral ou não na comunidade de intérpretes. Nesse sentido, Vattimo escreve:

Desvelar o mundo como conflito de interpretações quer dizer, porém, também reconhecer-se herdeiros de uma tradição, de enfraquecimento das estruturas fortes do ser em todo campo de experiência. Herdeiros e, por isto mesmo, pais, filhos, irmãos e amigos daqueles que provêm os apelos aos quais queremos co-responder. O pensamento que não concebe mais como reconhecimento e aceitação de um fundamento objetivo peremptório desenvolverá um novo senso de responsabilidade, como disponibilidade e capacidade, no sentido literal, de responder aos outros de quem, enquanto não fundado sobre a eterna estrutura do ser, sabe-se “proveniente”. (Vattimo, 1999, p. 62).

A postura ética da hermenêutica de Vattimo aparece na citação acima: a responsabilidade pela nossa proveniência. Essa responsabilidade significa não apenas cuidado com a tradição que nos envolve, mas também resposta. A herança que recebemos da cultura nunca é um dado objetivo, é já uma interpretação de mundo realizada por aqueles que nos antecederam e que agora nós somos chamados a responder. Tal resposta enquanto cuidado da nossa proveniência não precisa ser positiva para ser fiel à tradição, mas é ainda melhor quando se produz uma alteração na tradição. A hermenêutica é uma resposta à nossa proveniência por sua capacidade de alterá-la e, nesse sentido, um hermeneuta é um militante que busca transformar o mundo (cf. Vattimo, 2018b, p. 69-84), essa é a vocação ética da hermenêutica de Vattimo. Em *Nihilism and emancipation* (2004b), temos o convite do filósofo: “se você aceita que a proveniência é a referência para a ética, então eu o convido a tirar as vendas e ver de quantas vertentes nossa proveniência é realmente composta” (Vattimo, 2004b, p. 41)³⁹. Esse convite segue na direção do que já apresentamos aqui e atesta a impossibilidade de qualquer transparência quando se fala de ética (e de certa forma é o mesmo apelo que chama a lançar fora o Deus criador). Inclusive o tema da transparência tratado por Vattimo em alguns textos se revela na sociedade do *mass media* como uma falsidade, se pode ver isso no ensaio *Pós-moderno: uma sociedade transparente?* publicado em *A sociedade transparente* (1992, p. 7-17) ou num texto mais recente publicado em *Essere e dintorni* titulado *Trasparente totalitarismo* (2018b, p. 185-192).

³⁹ “if you agree that provenance is the reference for ethics, then I invite you to drop the blinkers and see how many strands our provenance is really composed of” (Vattimo, 2004b, p. 41).

A posição hermenêutica do ser humano no mundo, lançado ao entorno, ao horizonte de compreensão, automaticamente o lança fora de qualquer possibilidade de neutralidade ou transparência, seja em qual assunto for e, na temática da ética, a falta de neutralidade pode ser uma condição positiva para se pensar o respeito/a resposta ao outro. “O respeito pelos outros é, antes de tudo, o reconhecimento da finitude que nos caracteriza a todos e que exclui qualquer conquista total da opacidade que cada pessoa carrega” (Vattimo, 2004b, p. 47)⁴⁰. O filósofo turinense nos indica uma ética da finitude, sem acolher os valores morais absolutos sustentados pela metafísica e divulgados pela Igreja nas leis da sua bioética atualmente, a ética pós-metafísica lança um olhar à vida humana que acontece em contextos e culturas diversas. Ela se abre a uma aceitação relativa das condutas morais, mas não é relativista, já que as normas da eticidade estão dadas por cada sistema distinto de compreensão do mundo. O discurso ético deve estar condicionado pela crítica da comunidade à sua própria cultura. Nessa direção, afirma Antonio Maia:

uma ética pós-metafísica, na verdade, não procura extrair suas ‘leis’ de essências metafísicas, de uma dimensão transcendente que se impõe categoricamente à consciência individual. A dimensão social deve impactar no discurso sobre a ética para ser legitimamente reconhecido como eticamente positivo, [o] que possibilita também desenvolver um discurso ético-crítico do existente e das escolhas ulteriores, não recorrendo à transcendência que marcou os discursos metafísicos sobre ética. (Maia, 2017, p. 44-45).

A relação entre ética e hermenêutica que nos tira do princípio metafísico como norteador, portanto, da necessidade de um Deus criador que condiciona a ação humana para o bem a fim de obter a salvação, lança o ser humano ao seu problema mais concreto: a aceitação da sua finitude e a capacidade de acolhê-la como algo positivo, sobre a qual possa construir seus próprios valores históricos e finitos que respondam ao apelo do ser que chega como um envio (*Geschick*) por meio da tradição (*Überlieferung*). Nessa direção, a ética que Vattimo pensa não possui imperativos categóricos universais como o sistema kantiano, seus imperativos referem-se aos particulares da cultura na qual essa ética funciona. Por isso, Vattimo vai dizer que a “ética que a hermenêutica torna possível parece ser uma ética dos bens, para usar uma expressão de Schleiermacher, e não uma ética dos imperativos” (Vattimo, 1991, p. 207)⁴¹. O que significa dizer que os imperativos ou normas da ética da finitude devem ser reconhecidos por meio de um discurso, de um *logos*, “da língua-consciência comum dentro da qual fomos lançados, e que deve servir de critério orientador para as ‘racionalizações’ das nossas opções” (Vattimo, 1991, p. 208)⁴², essa (*língua*) *logos*-consciência comum é nosso horizonte de referência que constitui uma ideia limite: “a do ideal regulatório de uma comunidade de vida sempre em vias de fazer-se, o qual exclui que pudesse ser identificada com

⁴⁰ “Respect for others is, above all, recognition of the finitude that characterizes all of us and that rules out any complete conquest of the opacity that every person bears” (Vattimo, 2004b, p. 47).

⁴¹ “La ética que la hermenéutica hace posible parece ser una ética de los bienes, para usar una expresión de Schleiermacher, y no una ética de los imperativos” (Vattimo, 1991, p. 207).

⁴² “la lengua-conciencia común dentro de la cual hemos sido arrojados, y que debe servir de criterio rector para las ‘racionalizaciones’ de nuestras opciones” (Vattimo, 1991, p. 208).

qualquer sociedade histórica factual cujos valores estáveis deveriam ser aceitos e assumidos a título de cânones” (Vattimo, 1991, p. 208)⁴³. A sociedade é formada por um *logos* interno que conseqüentemente projeta um *ethos* próprio. É assim também que são tratadas as normas da ética recebidas pelas sociedades contemporâneas das formulações metafísicas.

Vattimo não propõe um abandono acrítico da moral religiosa ou de qualquer sistema de pensamento forte, mas nos convida a repensar a moral dentro de um paradigma de racionalização, isto é, de pôr essas regras em debate com nossa proveniência, a fim de livrarmo-nos do peso da moral peremptória regida por um criador e que apelam ao sinal de “natureza”. Ele aponta que:

Muitas são as mesmas [as normas] que a metafísica ou o autoritarismo eclesiástico outrora nos dispensaram como normas “naturais”. Vistas pelo que são, um legado cultural e não natureza ou essência, tais regras ainda podem valer para nós, mas com uma persuasão diferente – como normas racionais (reconhecidas por meio de *dis-cursus*, *logos*, razão: por meio de uma reconstrução de como elas surgiram), livre da violência que caracteriza os princípios últimos. (Vattimo, 2004b, p. 45-46)⁴⁴.

O que Vattimo ao final nos propõe é uma alteração no pensamento. Uma alteração na forma como pensamos a vida em sociedade e nossas instituições. Uma alteração ética não se refere a uma alternativa entre uma ética ou outra, mas uma mudança no nosso paradigma de compreensão de mundo. A saída de um sistema criacionista no qual há um ente originário que movimenta a roda da existência é um passo definitivo em direção à reconsideração da nossa condição de vida no mundo. Quer dizer, a ética hermenêutica provoca uma alteração no nosso *ethos*, se propõe como uma mudança de curso dentro da história tendo em vista a emancipação do ser humano. A emancipação (ou liberdade) passa por um sujeito consciente de si e da sua própria proveniência àquilo que o forma e a que ao mesmo tempo deve responder. Atualmente, a bioética católica é um sistema dentro da metafísica que precisa ser alterado, é a isso que Vattimo chama atenção com a necessidade de se lançar fora o Deus criador. Uma ética humana, demasiadamente humana, pode então ser possível. Essa alteração ética promovida pelo fim da metafísica evoca, “o fim do colonialismo, a descoberta da existência de outras culturas, que não se deixam enquadrar em uma linha evolutiva que se concluiria com a civilização ocidental e sobre a qual elas teriam uma

⁴³ “siempre y solo como horizonte de referencia, como razón en acto de la lengua, que únicamente constituye una idea límite: la del ideal regulativo de una comunidad de vida siempre en vías de hacerse; lo cual excluye que pudiera ser identificado con ninguna factual sociedad histórica cuyos valores estables debieran ser aceptados y asumidos a título de cânones” (Vattimo, 1991, p. 208-209).

⁴⁴ “Quite a few are the same ones that metaphysics or ecclesiastical authoritarianism once dispensed to us as ‘natural’ norms. Seen for what they are, a cultural legacy and not nature or essence, such rules can still hold good for us, but with a different cogency — a s rational norms (recognized through *dis-cursus*, *logos*, reason: through a reconstruction of how they came about), rid of the violence that characterizes ultimate principles” (Vattimo, 2004b, p. 45-46).

posição mais atrasada e primitiva” (Vattimo, 2004b, p. 65-66)⁴⁵. Por fim, a ética da finitude ou da proveniência (ou mesmo ética de alteração) jamais poderá ser compreendida num sistema fechado de imposições ulteriores e sua única preocupação é a emancipação humana da violência. Assim diz Vattimo e aqui encerramos: “Este é o significado geral de ética da finitude: a exclusão da violência que se pensa legitimada e a exclusão da recusa violenta por ser questionada, o silenciamento autoritário do outro em nome dos princípios primeiros” (Vattimo, 2004b, p. 46)⁴⁶.

Considerações finais

Lançar fora o Deus Criador é a provocação que Gianni Vattimo faz em seu livro *La vita dell'altro* (2006). A obra ainda não publicada no Brasil é um compilado de textos que tratam da crítica de Vattimo à bioética católica, mas que também visa contribuir em duas direções: 1) contribuir com o desenvolvimento de uma bioética que não esteja atrelada à sacralidade da vida, conforme o catolicismo prega, e que tampouco esteja relacionada à metafísica e 2) pela crítica à Igreja, ajudar a pensar uma outra forma de religião, conforme desenvolve em outros textos de forma sistemática, e sua relação com o paradigma ético e bioético. O *Deus Criador* ao qual se refere Vattimo deve ser tomado no mesmo sentido como o filósofo trata a metafísica. O termo se refere a um criador que é fundamento da própria criação e, conseqüentemente, da vida humana e de seu comportamento. Na lógica do Deus Criador, a Igreja é detentora do poder temporal com o qual pode interpretar e conduzir a lei moral natural, já que seu ensinamento tem valor de verdade. Lançar fora o Deus Criador é também lançar fora o conceito de verdade e de metafísica.

Nesta direção, o apelo não metafísico de Vattimo se aproxima do anúncio nietzscheano da morte de Deus, em ambos os casos se vislumbra a saída de um sistema ordenador do mundo. Para o filósofo italiano, a afirmação de Nietzsche no parágrafo 125 de *A gaia ciência* (2012) é uma constatação da queda do sistema metafísico e, conseqüentemente, dos valores morais, e também é uma abertura para o pensamento pós-metafísico que o próprio Vattimo mostra quando consegue unir a morte de Deus com o conceito cristão de *kénosis* (cf. Vattimo, 2004; 2018a). O apelo de Vattimo pode ser lido como uma atualização do que já foi dito por Nietzsche, mas sem o peso condenatório contra o cristianismo, pelo contrário, busca uma reinterpretação não violenta da mensagem cristã.

Um ponto importante do texto foi mostrar o argumento católico acerca da bioética. Sustentada sobre a lei moral natural, a Igreja Católica responde às questões que tangem à vida humana a partir da premissa da sacralidade da vida. A vida é sagrada

⁴⁵ “[E]nd of colonialism and the discovery of the existence of other cultures that resist being assigned a backward and primitive place on an evolutionary line leading to western civilization” (Vattimo, 2004b, p. 65-66).

⁴⁶ “This is the overall significance of this ethics of finitude: the exclusion of violence that thinks itself legitimate and the exclusion of the violent refusal to be questioned, the authoritarian silencing of the other in the name of first principles” (Vattimo, 2004b, p. 46).

porque é dom de Deus ao ser humano. O ser humano que a recebe deve responder ao apelo do criador e conformar-se à sua vontade, a Igreja como porta-voz da vontade e da verdade do criador legisla sobre assuntos morais a fim de aperfeiçoar a vida humana e sua relação com Deus. Na lógica da sacralidade da vida, está a condenação de tudo aquilo que difere da interpretação católica dominante. Influenciados pelas posições de Vattimo, evidenciamos algumas partes dos documentos do magistério eclesiástico sobre temas relacionados à bioética como aborto, eutanásia, uso de preservativos e até homossexualidade.

Tomamos como base o livro *La vita dell'altro* (2006) de Vattimo para pensarmos a crítica à bioética católica. Buscamos evidenciar como o discurso católico ultrapassa uma preocupação teórica e se funda numa preocupação de poder, de modo que a tese central do artigo aparece resolvida aí: a interpretação do magistério católico sobre a bioética reflete seu poder e não apenas uma teologia, já que interpretação (a teologia inclusive é uma interpretação) é poder e poder é interpretação, o que resulta na tautologia do poder eclesiástico. Observamos que a interpretação autoritária da Igreja é também violenta, pois silencia as outras formas de interpretação ética possíveis, uma vez que tem uma preocupação pelo discurso de universalidade. Em resposta à ética metafísica, Vattimo propõe uma ética pós-metafísica, sustentada sobre a hermenêutica e que recorre à nossa pertença à história. A ética hermenêutica é uma ética de pluralidades que permite ao ser humano emancipar-se do peso autoritário das afirmações metafísicas.

Para concluir, tomamos a frase *lançar fora o Deus Criador* de Vattimo simplesmente como um apelo. É necessário sair da lógica metafísica de mundo para encontrarmos finalmente aquilo que salva, talvez isso esteja numa aspiração muito mais estética do que religiosa, no sentido de que depende de uma forma de compreensão de mundo que não se baseia na interpretação institucional da religião, mas na apropriação hermenêutica do significado da religião ou como o próprio Vattimo põe: numa “fruição ‘perfeita’ dos significados e das formas que a história da humanidade produziu e que constituem o ‘reino’ da imortalidade” (Vattimo, 2004a, p. 71-72). O que isso significa é que a interpretação da existência e a fundamentação de sua ética exige um retorno à própria historicidade humana, isso vem junto à ideia de Deus como *projeto* (cf. Vattimo, 2004c) falado por Vattimo, o qual não possui uma forma acabada, mas que acontece na história junto ao ser humano e se realiza à medida que o ser humano o põe em projeto. Esse apelo do filósofo é o mesmo apelo das teologias pós-metafísicas após a morte de Deus. É o apelo por se repensar a teologia, a Igreja e a vocação do ser humano no mundo sem a teleologia cristã da finalidade da criação. Enfim, *lançar fora o Deus Criador* é trazer Deus para a história do ser humano.

Referências

- ALES BELLO, Angela. **O sentido do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2019.
- AQUINO, Tomas de. **Suma Teológica**. V. 1. São Paulo: Loyola, 2001.

AQUINO, Tomás de. Questões discutidas sobre a verdade. *In*: AQUINO, Tomás de; ALIGHIERI, Dante. **Seleção de Textos**. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 39-203.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Edição típica Vaticana, Loyola, 2011.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição pastoral *Gaudium et Spes***. Sobre a Igreja no mundo actual. Vaticano, 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: 26/04/2023.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais**. Vaticano, 1986. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_po.html. Acesso em: 26/04/2023.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução *Dignitas Personae* sobre algumas questões de bioética**. Vaticano, 2008. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_po.html. Acesso em: 26/04/2023.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação**. Vaticano, 1987. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_po.html#_ftn10. Acesso em: 26/04/2023.

FORNERO, Giovanni. **Bioetica cattolica e bioetica laica**. Milano: Paravia, 2005.

JOÃO PAULO II. ***Fides et Ratio***. Vaticano, 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em: 01/05/2023.

JOÃO PAULO II. **Motu proprio *Vitae Mysterium***. Vaticano, 1994. Disponível em: <https://www.academyforlife.va/content/dam/pav/documents/Vitae%20Mysterium.pdf>. Acesso em 26/04/2023.

LADARIA, Luis F. **Introducción a la antropología teológica**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992.

LEITE JÚNIOR, Pedro. **O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Okcham**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. A dimensão ética do *pensiero debole* de Gianni Vattimo: da crítica da metafísica a ética pós-metafísica. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, Paraíba, v. 8. n. 1, 2017, p. 37-52.

MIRANDA, Luis Uribe. A ética do habitar finito. **Modernos & Contemporâneos**, Campinas, v. 7, n. 16., jan./jun., 2023, p. 138-148.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

PAULO VI. **Humanae Vitae**. Vaticano, 1968. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html. Acesso em: 01/05/2023.

PIEPER, Frederico. A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e a religião. 2007. 267f. **Tese** (Doutorado) –. Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Programa de pós-graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, 2007.

VATTIMO, Gianni. **A sociedade transparente**. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.

VATTIMO, Gianni. **Crer que se crê**. É possível ser cristão apesar da Igreja? Petrópolis: Vozes, 2018a.

VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004a.

VATTIMO, Gianni. Deus é projeto e nós o encontramos quando temos força para projetar [Entrevista concedida a IHU-Online]. **IHU-Online**, São Leopoldo, v. 128, dez/2004c, p. 10-13.

VATTIMO, Gianni. **Essere e dintorni**. Milano: La nave di Teseo, 2018b.

VATTIMO, Gianni. **Ética de la interpretación**. Barcelona: Paidós, 1991.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1989.

VATTIMO, Gianni. **Is religion an enemy of civilization?** Biblioteca UPF. Arxiu Gianni Vattimo, Capsa 13, 2009.

VATTIMO, Gianni. **La vita dell'altro**. Bioetica senza metafisica. Lungro di Cozenza: Constantino Marco Editore, 2006.

VATTIMO, Gianni. **Nihilism and Emacipation. Ethics, Politics, and Law**. New York: Columbia University Press, 2004b.

VATTIMO, Gianni. **Para Além Da Interpretação**: o Significado da Hermenêutica para a Filosofia. Tempo Brasileiro, 1999.

VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. **Comunismo hermenéutico**: de Heidegger a Marx. Barcelona: Herder Editorial, 2012.

Submetido em 31/05/2023

Aceito em 28/10/2023

“Praticar justiça, amar a misericórdia”: lugar e papel da perspectiva situacional na ética religiosa

“Do justice, love mercy”: place and role of the situational perspective in religious ethics

Helmut Renders¹

RESUMO

Além da consideração de textos sagrados e de ensinamentos específicos utiliza-se na reflexão ética religiosa diferentes modos éticos que na sua grande maioria podem ser lidas como expressões de quatro perspectivas éticas distintas: perspectivas deontológicas e teleológicas, perspectivas focadas na pessoa ou na situação. O artigo foca na discussão e no grau de integração ou no uso da perspectiva da ética da situação em livros de introdução na ética cristã em uso no Brasil e analisa no conjunto das demais perspectivas seu potencial e papel na defesa de minorias ou situações consideradas excepcionais. Conclui-se que especialmente a perspectiva ética da situação, e ao lado dela em um grau menor a perspectiva da ética da pessoa, são insubstituíveis na consideração do princípio da equidade ao lado do princípio da igualdade que por sua vez tem uma ressonância na orientação moral de “amar a misericórdia” ou “amar a bondade” como corretivo ou forma de qualificar a prática da justiça.

Palavras-chave: epistemologia da ética; ética da situação; potencial e limite de perspectivas éticas; minorias; amar misericórdia.

ABSTRACT

In addition to the consideration of sacred texts and specific teachings, different ethical modes are used in religious ethical reflection, which in their vast majority can be read as expressions of four different ethical perspectives: deontological and teleological perspectives, and perspectives focused on persons or situations. The article focuses on the discussion and degree of integration or use of the perspective of situation ethics in introductions on Christian ethics in use in Brazil and analyzes, in the set of other perspectives, its potential and role in the defense of minorities or situations considered exceptional. It can be concluded that the perspective of situation ethics, and to a lesser degree the perspective of personal ethics, are irreplaceable in the consideration of the principle of equity alongside the principle of equality which in turn has a resonance in the moral orientation to “love mercy” or “kindness” as a corrective or a way to qualify the practice of justice.

Keywords: epistemology of ethics; ethics of the situation; potential and limit of ethical perspectives; minorities; love mercy.

¹ Doutor em Ciência da Religião pela UMESP (2006). Professor associado I do Programa da Pós-graduação em Ciências da Religião da UMESP. E-mail: helmut.renders@metodista.br

Introdução

Descrever, analisar e interpretar “a relação entre religião e ética” e “enfocar tanto princípios gerais dessa relação quanto exemplos específicos dela”, assim a ementa proposta para este dossiê, é de grande importância e uma tarefa contínua nos estudos da religião. E, já que a ementa distingue entre uma “perspectiva moderna que propõe a autonomia entre ética e religião, a partir das teorias da Ciência da Religião [...] e a partir de concepções que confissões ou teológicas particulares tenham a respeito da ética”, nosso foco será nas concepções da ética.

Em seguida, vou organizar o texto em três seções. Na primeira seção, *O [não]lugar atual da perspectiva situacional na ética teológica cristã: entre a rejeição, omissão e integração*, proponho levantar o estado da questão. Qual é o lugar da perspectiva ética da situação, comumente chamada “ética” da situação, dentro da ética religiosa? Por razões de espaço, limitarei esta reflexão à ética teológica cristã protestante, porém, suponho que situações parecidas se encontrem em outras formas do cristianismo, como no catolicismo, na ortodoxia ou nas diversas vertentes do judaísmo, islamismo, hinduísmo, budismo etc. Na segunda seção, *A perspectiva situacional vista no conjunto das demais perspectivas*, apresento a minha compreensão da ética como um processo reflexivo a partir de um conjunto de perspectivas que se completam, em prol da busca de um melhor entendimento e proposta de solução de um problema moral. Aqui argumentarei que a perspectiva da situação, ao lado das perspectivas deontológica, teleológica e da pessoa, garante a consideração de aspectos que as outras perspectivas não contemplam. Finalmente, na seção *O papel da perspectiva situacional na ética religiosa perante nosso mundo plural*, desdobramos este “plus” específico da perspectiva da situação, que nada mais é do que sua contribuição específica no conjunto das contribuições distintas das perspectivas diversas, argumentando, mais uma vez, a favor da sua consequente e consciente inclusão nos sistemas éticos religiosos.

1. O [não]lugar atual da perspectiva situacional na ética teológica cristã: entre a rejeição, omissão e integração

Nesta seção, apresentamos a ética da situação a partir das fontes originais, documentamos a sua acolhida em éticas teológicas e as críticas que ela tem recebido. A chamada *ética da situação* ou *ética situacional* não é a última forma de ética criada em termos cronológicos. Éticas como a da ética da sustentabilidade são mais recentes, mas, trata-se, por enquanto, da última criação de uma perspectiva de fato própria, que se distingue de outras na sua essência.² A ética da situação apresenta a ideia de que a moralidade de um comportamento deve corresponder às circunstâncias da[s] vida[s] dos/as envolvidos/as (Fischer, Gruden, Imhof, 2007, p. 47) e geralmente é apresentada como em distinção da orientação segundo as normas, menos segundo os deveres, os princípios ou os valores envolvidos, os prováveis resultados e consequências de uma

² A ética da sustentabilidade faz parte do grupo das éticas da responsabilidade que por sua vez são pertencentes às éticas teleológicas. Além disso, segue a estrutura de uma ética parental, enquanto ela se preocupe com o bem-estar dos seus filhos/as biológicos/as ou adotivos/as.

ação ou as [in]capacidades das pessoas envolvidas. Normalmente, a ética da situação é relacionada com Joseph Fletcher, um sacerdote anglicano estadunidense, apresentada em 1966 no seu livro *Ética da Situação: a nova moralidade* (Fletcher, 1966)³. No seu primeiro capítulo, Fletcher situou o seu método da ética da situação⁴ entre o legalismo e o antinomismo:

Aqui estão, no fundo, apenas três rotas ou abordagens alternativas a serem seguidas na tomada de decisões morais. Eles são: (1) a legalista; (2) a antinomista, o extremo oposto, ou seja, uma abordagem sem lei ou sem princípios; e (3) a situacional. Todos as três desempenharam seu papel na história da moral ocidental, sendo o legalismo de longe a mais comum e persistente. Assim como o legalismo triunfou entre os judeus após o exílio, assim (?), apesar da revolta de Jesus e Paulo contra ele, conseguiu dominar o cristianismo constantemente desde os primeiros dias. Como veremos, em muitas situações da vida real, o legalismo demonstra o que Henry Miller, em uma frase perspicaz, chama de "a imoralidade da moralidade" (Fletcher, 1966, p. 17).

Como princípio único Fletcher sugere aplicar o critério do amor:

A ética situacional acompanha em parte a lei natural, ao aceitar a razão como instrumento do julgamento moral. Ao mesmo tempo rejeita a noção de que o bom é "dado" objetivamente pela natureza das coisas. Também segue a lei das Escrituras ao aceitar a revelação como a fonte [...] do mandamento de amar a Deus e amar o próximo. O situacionista segue uma lei moral ou a viola de acordo com a necessidade do amor (Fletcher, 1966, p. 17).

Fletcher ecoa a compreensão do amor ágape como principal mandamento de referências bíblicas como Marcos 12,29-31⁵, a qual se alinha à ideia do "cumprimento da lei" pelo "amor" (Rm 13,10). Entretanto, isso não significa que normas e tradições – Fletcher refere-se a "máximas éticas" – perdem plenamente seu lugar no discernimento moral:

O situacionista entra em todas as situações que demandam a tomada de uma decisão totalmente equipado com as máximas éticas de sua comunidade e da sua herança, e as trata com respeito como iluminadoras de seus problemas. Mesmo assim, ele está preparado em qualquer situação para comprometê-las ou colocá-las de lado desde que isso corresponda melhor ao amor (Fletcher, 1966, p. 29).

Quando se olha para introduções de ética atuais, a ética da situação recebeu uma atenção variada. Alguns teólogos alemães nem a mencionam, mas, trabalham com duas

³ O livro foi publicado na coletânea *Library of Theological Ethics*

⁴ O próprio Fletcher (1966, p. 29) lista também outras designações "Existem vários nomes para essa abordagem: situacionismo, contextualismo, ocasionalismo, circunstancialismo e até mesmo atualismo. Na literatura anglo-saxã predominam, "consequencialismo" e "contextualismo".

⁵ Aqui se combina o que no AT se encontra ainda separado (Dt 5. 6-4-5 e Lv 19.18).

perspectivas,⁶ outros expressam reservas, mas, acolhem o desafio que ela pretende atender⁷. Das três introduções a ética metodistas atualmente em uso no Brasil, todas referenciam essa perspectiva. A primeira é de José Miguez Bonino (1982)⁸, a segunda de Roy May (2007)⁹ e a terceira de Helmut Renders (2019)¹⁰.

Isso não significa que a perspectiva, especialmente na sua forma inicial, não encontrou resistência. Como um exemplo citamos E. David Cook com seu verbete no *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology* de 1995. Ele sintetiza da seguinte forma as pretensões e propostas originárias da ética da situação:

Joseph Fletcher, um moralista episcopal americano, cunhou a expressão “ética da situação”. Em resposta às supostas falhas do legalismo e do antinomianismo, Fletcher defendeu um meio-termo que entrava em todas as situações totalmente armado com os preceitos e lições do passado, mas disposto a deixá-los de lado, se o amor fosse mais bem servido (Cook, 1995, p. 898).

Cook identifica, corretamente, o desafio que a perspectiva da ética da situação representa para outras perspectivas que ele de forma genérica chama “preceitos e lições do passado” sem descrevê-los. Pelo uso do plural, imaginamos que se deve tratar de perspectivas deontológicas e teleológicas, apesar de o uso anterior de “legalismo” apontar somente para a perspectiva deontológica. Cook afirma então também que a proposta de Fletcher não desconsidera categoricamente outras perspectivas. No centro do sistema ético de Fletcher Cook identifica o critério do amor, como o único capaz de responder às demandas das circunstâncias da vida, mas, mistura a sua descrição com suas próprias avaliações:

⁶ Rendtorff. (1980, p. 71) fala da ética do dever (*Gebotsethik*) como da “resposta da tradição” e da ética da responsabilidade (*Verantwortungsethik*) como “resposta da condução própria da vida”. Ele cita R. M. Hare (1961, 73): “A moralidade ganha sua força vital de volta, quando pessoas comuns novamente aprenderam a tomar elas mesmas a decisão segundo quais princípios elas querem viver” (1980, p. 98, “Dos princípios às decisões”). A categoria de “princípios” é tipicamente luterana, nasce na primeira parte do século 20, interessadamente, em resposta à ética da responsabilidade de Weber. Hunold, Laubach e Greis (2000, p. 187-292), seguem esse modelo.

⁷ Esse é o caso de Wilfried Härle (2011, p. 81-92). Ele favorece um mix de modelos – uma proposta, que, segundo ele, parte de Schleiermacher e integra modelos deontológicos, teleológicos e o da ética da virtude (cf. o subcapítulo “As formas do ético”). Já Max Josef Suda (2005) refere-se a teorias no plural e distingue entre ética da lei (*Gesetzesethik*) que ele relaciona com as religiões, ética dos bens, ética das virtudes, ética profissional (Martin Luther), utilitarismo, ética do dever, ética de responsabilidade, ética de valores, ética do discurso e ética da situação. Como ele administra essa multiplicidade de perspectivas no processo concreto da tomada de uma decisão, ele não revela.

⁸ A ética de Bonino foi originalmente escrita em espanhol e pela primeira vez publicada em 1970. Bonino menciona Fletcher em sua introdução e integra a sua proposta, mas mantém as perspectivas deontológica e teleológica. Da mesma forma como depois Roy May, Bonino valoriza também os resultados das ciências humanas. Como seu tema é do amor, Geisler considera a sua ética até como situacionista, mas, pela integração de outras perspectivas isso não é correto.

⁹ May trabalha com as perspectivas consequencialista (teleológica), não consequencialista (deontológica) e contextualista (da situação). Apesar de destacar depois a ética da responsabilidade (pertence ao grupo das éticas teleológicas) e a ética de valores (pertence ao grupo das éticas deontológicas), no seu método do discernimento moral as três aparecem novamente.

¹⁰ Veja a segunda seção desse artigo.

Fletcher colocou o amor como ágape no centro do situacionalismo. Esse amor auto doador é definido cuidadosamente. Somente o amor é sempre bom. O amor é a única norma. Amor e a justiça são a mesma coisa, pois a justiça é o amor compartilhado. Amar não é gostar. Só o fim do amor justifica os meios. O amor decide ali mesmo em cada situação [...] Suas táticas eram relativistas. Ele postulou o amor ágape pela fé e colocou as pessoas antes dos princípios na tomada de decisões (Cook, 1995, p. 898).

Cook parece-nos identificar na ética da situação pretensões absolutistas – “amor como única norma” – e, ao mesmo, tempo, relativistas – “colocou as pessoas antes dos princípios”.¹¹ De fato, acompanham todas as perspectivas éticas contribuições e limitações. A mera inversão – colocar princípios universais antes de necessidades pessoais – tampouco seria por si mais “ético”. O que é preciso então, não é uma apreciação única ou universal de qualquer uma dessas perspectivas, mas uma avaliação criteriosa quanto à contribuição exata de cada uma das perspectivas e, sempre a partir de um problema ético concreto, como cada uma das perspectivas ajuda a enxergar o que deve ser considerado em tal caso. Um pouco mais diferenciada parece-nos a posição de David E. Field que escreve na mesma publicação:

A ética da situação é uma abordagem de ato agapista, embora seus defensores mais conhecidos - Joseph Fletcher e J.A.T. Robinson (1919-83) neguem as acusações de antinomismo. Os situacionistas acreditam que a regra dominante (e única) para tomar uma decisão cristã é o amor. Decisões devem ser tomadas considerando a situação e não de forma prescritiva. Essa abordagem, eles argumentam, é superior a uma regra [...] por dois motivos: coloca a ajuda às pessoas acima da obediência às leis e produz padrões morais mais elevados ao derrubar a falsa máxima da obrigatoriedade da lei. Um fim amoroso também justifica os meios necessários para alcançá-lo (Field, 1995, p. 13).

É interessante comparar o uso de “máxima” nesse texto com seu uso por Fletcher. Ele tinha descrito o “situacionista” como “equipado com as máximas éticas de sua comunidade e da sua herança, e as trata com respeito”. Em Fletcher, a opção pela consideração das circunstâncias não é automática, já que a regra do amor pode levar também à estima de um valor, de um princípio ou de uma norma. De fato, rejeita Fletcher a “obrigação da lei” como máxima absoluta, só que a crítica dessa tal obrigatoriedade da lei e das suas máximas sempre era tarefa da ética, já que seu dever é acompanhar qualquer sistema moral de forma crítica. Além disso a nossa atenção à frase final “um fim amoroso também justifica os meios necessários para alcançá-lo”¹²: primeiro, por ser em geral mais uma crítica aplicada à perspectiva teleológica; segundo, pelo argumento em si. Apesar de que a frase como ela está pode dizer que também na perspectiva situacionista os meios escolhidos são objeto da reflexão ética, há também uma segunda possibilidade. Pode-se ter a ideia de que a perspectiva situacionista procura alcançar fins desejáveis por meios indesejáveis. Para alguns, o mero fato que a perspectiva da situação destrona especialmente a ética deontológica comprova a sua

¹¹ O uso da palavra “situationalism” sinaliza a compreensão de que se trata de um sistema fechado.

¹² Assim também Cook (1995, p. 898): “Só o fim do amor justifica os meios”.

amoralidade ou imoralidade. Esse tipo de generalização usa-se infelizmente também de forma inversa. A genérica desqualificação da perspectiva deontológica como “legalista” segue o mesmo modelo. O que se precisa, então, é uma maior clareza sobre as respectivas contribuições e limitações de cada perspectiva ética para garantir seu uso adequado, sempre a partir das demandas do problema ético real em espera da sua solução.

Apesar de que a formulação dos princípios da *ética da situação* seja geralmente relacionada com John Fletcher, encontramos uma primeira versão já em 1938 na ética fundamental de Theodor Steinbüchel¹³ (1938, p. 251), um professor de teologia moral católico alemão. Steinbüchel, porém, não se refere à ética da situação como uma nova vertente, mas a descreve mais como um possível aspecto da ética como um todo. Essa abordagem parece-nos fundamental para a construção da nossa ideia das bases de uma reflexão ética ou do discernimento moral. Isso, porém, muitas vezes não é o caso. Alguns rejeitam essa perspectiva até o ponto de nem a mencionar em seu sistema de discernimento (Vasiliou, 1916) outros referem-se a ela como “[...] uma moda efêmera chamada ‘ética da situação’, representada por Joseph Fletcher” (O’Donovan, 1995, p. 136), para depois continuar:

A ética da situação é mais bem compreendida como uma proposta para construir a deliberação moral apenas em termos de decisões particulares e a partir de uma virtude moral muito generalista e abrangente, sem meio termos. Seu teor era pontual e individualista, expressão daquela atenção irrestrita ao “concreto” que era fruto do idealismo tardio e do existencialismo (O’Donovan, 1995, p. 136).

Discordamos dessa afirmação em parte. Primeiro, a ética da situação não se resume a “decisões particulares”, mas, sempre considera circunstâncias especiais; segundo, o uso de “apenas” é simplesmente errado. Caso se aplique, continua sendo circunstancial, ou seja, um número indefinido de pessoas na mesma circunstância passaria pela mesma avaliação da situação independentemente da sua “individualidade”.¹⁴ Já a classificação da ética da situação como uma ética contextual é precisa:

A forma mais direta de ética contextual é a “ética da situação” de Joseph Fletcher. Abjurando o “legalismo” moral e a “adoração de regras”, Fletcher identifica o amor como o único princípio moral obrigatório em todos os momentos e em todos os lugares. Nossa obrigação é sempre trazer as consequências mais amorosas para todos os envolvidos em uma determinada situação. Exatamente o que o amor requer irá, é claro,

¹³ A preocupação e sensibilidade ética de Steinbüchel nasce de um contexto muito claro, as épocas da República de Weimar e depois do nacional-socialismo, que ele rejeitou. Pelo contrário andava “Com os socialistas católicos Wilhelm Hohoff, Ernst Michel, Walter Dirks e Heinrich Mertens e [...] os socialistas religiosos do lado protestante [...]” (Lienkamp. 2018, p. 571) como o suíço e reformado Leonard Ragaz. “Em seus escritos, ele repetidamente enfatiza a igualdade de todos os povos, todas as nações e culturas, a igual dignidade e os direitos de todos e a universalidade do mandamento do amor (Lienkamp. 2018, p. 594).

¹⁴ ... e que isso tem a ver com o idealismo como vertente filosófica alemã só Deus sabe. Além disso, foca o conceito do individualismo na pessoa em si, seus desejos e suas escolhas e não nas circunstâncias.

variar de um contexto ou situação moral para outra (Kennedy, 1995, p. 185).

A relação entre situação e contexto entrou na designação paralela da ética da situação como ética contextual. Entretanto, não vemos que Fletcher tenha desqualificado a perspectiva deontológica, enquanto ele manteve com única regra universal a obrigatoriedade de amar.¹⁵ Apesar disso, a afirmação “Nossa obrigação é sempre trazer as consequências mais amorosas para todos os envolvidos em uma determinada situação” contém uma imprecisão: a ética da situação não é consequencialista – nesse caso seria uma ética teleológica – e justamente não procura considerar “todos os envolvidos em uma determinada situação”, já que o melhor resultado para uma maioria necessariamente envolveria uma perspectiva teleológica ou deontológica.¹⁶ Pelo contrário, é justamente um dos pontos cruciais da ética situacional ou da situação que ela nunca atende o desejo de majorias, mas, de minorias, até as necessidades de uma única pessoa singular, enquanto ela se encontra em uma situação muito específica.

Para a formação da opinião popular sobre a perspectiva situacional precisamos ainda verificar o que roda na internet sobre o tema. Walter C. Kaiser, Jr., um teólogo estadunidense batista, que afirma, por exemplo, em um vídeo de promoção de uma obra sua (Kaiser Jr, 2016) do ano 2017 com o título “O problema da ética da situação”: “O problema da ética da situação é que ela diz que mudamos a ação que devemos fazer, dependendo da situação”. Na sua breve fala não fica claro por que uma mudança *per se* representa um problema, se não que se defende que questões morais seguem unicamente a distinção deontológica entre o sempre certo ou o sempre errado. Isso, entretanto, ele tampouco problematiza. Considerar uma perspectiva situacional, assim a mensagem, representa sempre um problema. Outros são mais cautelosos. Norman Geisler (2006) favorece uma perspectiva normativa como referencial chave e categoriza a ética da situação – que ele chama “situalismo” – como uma perspectiva que aplica somente “uma norma universal” que é o dever de amar. Essa sua categorização, inclusive, representa para Geisler (2006, p. 52-53) um aspecto essencial e positivo de qualquer sistema ético: “Críticos que defendem pontos de vista mais tradicionais e absolutistas tendem a reagir exageradamente ao relativismo, pragmatismo e emotivismo de Fletcher e aos seus exemplos radicais”. Geisler sustenta essa avaliação partindo da segunda proposição de Fletcher:

A norma determinante da decisão cristã é o amor: nada mais. Tendo em vista que ele dedica um capítulo inteiro à elaboração disto, bem como que ele se refere a este único absoluto em todas as partes do livro,

¹⁵ Talvez a melhor forma de descrever a tensão entre a perspectiva deontológica e situacional seja nos seguintes termos: “O legalista acredita no amor ao dever; o situacionista no dever do amor” (GEISLER, 2006, p. 44).

¹⁶ Essa leitura de Fletcher não é isolada: “Uma teoria consequencial que leva a rejeição da deontologia ao extremo é a ética situacional. Em seu livro *Situation Ethics* (1963), o sacerdote episcopal Joseph Fletcher (1905-1991) apresentou seu modelo de ética como um meio termo entre o que chamou de ética legalista (lei natural e comando divino) e ética antinomiana (inteiramente espontânea e sem princípios)” (Well, Quash, Eklund, 2017, p. 144).

parece bem injusto descartar Fletcher sumariamente dizendo que não usa normas e ser um antinomista (Geisler, 2006, p. 53).

Além disso, Geisler menciona ao favor dessa perspectiva que ela resolve o problema de conflito entre duas normas – já que há uma norma sempre considerada superior (Geisler, 2006, p. 53) – e o fato que ela dá

[...] **Devido Valor às Circunstâncias Diferentes** – Outro mérito do situacionalismo, que não deve ser menosprezado, é a sua ênfase à circunstância ou ao contexto de uma decisão ética, que influi no caso de ser ela certa ou errada, por mais moralmente errada que a falsificação seja ou não, decerto difere de contexto em contexto (Geisler, 2006, p. 53).

Finalmente, Geisler aponta que Fletcher sempre ressalta “o valor das pessoas” por elas mesmas (Geisler, 2006, p. 53). Entretanto, Geisler critica Fletcher pela forma que aplica a sua norma geral, já que é possível que existam diversas normas universais que podem entrar em conflito. Acrescentamos ainda como desafio que se deve sempre explicitar aquele ato de amar que deve orientar a tomada de uma decisão ética.

Continuamos com mais uma outra avaliação que ganhou uma crescente aceitação:

A ética situacional capturou o clima de uma época. Tinha uma confiança notável na capacidade humana de identificar e praticar o amor sem se enganar. [...] Ela tinha grande certeza da capacidade dos seres humanos de prever os resultados [...]. Por causa disso, foi veementemente criticado. Mas despojado de seus extremos, tornou-se um elemento significativo no pensamento consequencial e não é tão diferente da teoria do proporcionalismo, que ganhou muito mais apoio em círculos éticos "respeitáveis" (Well, Quash, Eklund, 2017, p. 145).

O proporcionalismo¹⁷ não se posiciona entre o legalismo e o antinomismo – como Fletcher –, mas entre a perspectiva deontológica e teleológica,¹⁸ o que o faz também interessante para uma conversa ecumênica. A citação mencionada, sobre a questão da capacidade humana, é no campo de ética um fator central, e normalmente relacionada com a ética da pessoa. De fato, ela deve ser cogitada junto a qualquer perspectiva ética, não somente à ética da situação, e discute o poder fazer, não a ética da pessoa com foco nas condições internas da pessoa, mas na ética situacional de olho nas condições externas a ela. Assim junta-se à pergunta do poder fazer o querer fazer e

¹⁷ O proporcionalismo surgiu com o Vaticano II para substituir a teologia moral casuística, em vigor desde o século 16, e dominou a teologia moral católica nas décadas 60 e 80 do século passado. Proibido em 1993 pelo Papa João Paulo II (Well, Quash, Eklund, 2017, p. 415) e sem aval do papa Benedito VI, voltou a ser considerado com o Papa Francisco.

¹⁸ “O proporcionalismo procura traçar um caminho entre deontologia e consequencialismo. Alinha-se com a lei natural contra o comando divino ao insistir que os atos são proibidos porque são errados, não errados porque são proibidos. Ela está do lado do consequencialismo ao afirmar que os atos são julgados não apenas pela intenção, mas pelo resultado. [...] Eles não devem ser avaliados se são perfeitos, mas se o bem que eles trazem é proporcional ao mal que eles fazem. Isso é considerado uma apropriação da virtude da prudência de Tomás de Aquino (e de Aristóteles) [...]” (Well, Quash, Eklund, 2017, p. 143).

saber fazer. A observação em relação a “uma confiança notável na capacidade humana” sinaliza a dúvida a respeito.

À avaliação criteriosa da perspectiva situacional se dedicam também outros autores. Roy May (2007, p. 67), por exemplo, resume os prós e contras da seguinte forma:

Entre as fragilidades podemos apontar:

- 1) Seu relativismo pode admitir tudo, dando assim pouca orientação enfrentando a realidade. Representa um anarquismo ético.
- 2) É muito difícil para uma pessoa e coloca muita responsabilidade sobre ela. Valoriza demais a capacidade das pessoas comuns.
- 3) Tende a ser subjetiva e individualista.
- 4) Minimiza o mal como uma realidade objetiva.

Entre os aspetos fortes, pode-se notar:

- 1) Leva a sério a história, as situações reais e os assuntos concretos.
- 2) É flexível, o que permite uma atuação ética em situações ambíguas.
- 3) Enfatiza as pessoas e seus relacionamentos.
- 4) É realista, foca no possível e reflete como as pessoas realmente tomam decisões éticas.

Na comparação direta, as duas listas não me parecem ter o mesmo teor de avaliação moral. A primeira lista é muito mais vaga – “pode”, “muito difícil”, “demais”, “tende”. O que seria “uma realidade objetiva”, senão o contexto real? Já a segunda lista articula uma forte aceitação: “Leva a sério”, “É flexível”, “Enfatiza”, “É realista”. Tenho a impressão de que uma exposição mais descritiva teria servido melhor a construção do argumento.¹⁹ Deixando esse detalhe de lado, é ainda importante que tanto Geisler como May operam com um conjunto de perspectivas éticas e apresentam uma avaliando supostas contribuições e limitações de cada uma. Isso nos leva à segunda sessão do artigo dedicada a uma visão mais panorâmica das perspectivas éticas e do lugar da ética situacional nesse conjunto.

Fica claro que a relativa proximidade constatada pelos autores entre a perspectiva da ética da situação e da perspectiva proporcionalista da ética parte da sua oposição ao aspecto universalista da ética deontológica. Não se deve pressupor que tanto a perspectiva deontológica como a perspectiva teleológica defendem que uma posição ou vale para todos/as, em todos os tempos e lugares, ou precisa atender uma maioria para que seja considerada moralmente superior. O proporcionalismo, então, na sua proposta de negociação entre as duas, carece de uma característica essencial da perspectiva da ética da situação: sua capacidade de fato– saber valorizar e considerar exceções criadas pelas circunstâncias. Isso, porém, pode ser visto como prudente, não temos dúvidas; entretanto não acreditamos que o proporcionalismo possa substituir a perspectiva da ética da situação.

¹⁹ Interessantemente, May destaca em dois capítulos próprios a ética da responsabilidade e a ética dos valores, ou seja, perspectivas teleológicas e deontológicas.

2. A perspectiva situacional vista no conjunto das demais perspectivas

Nesta sessão é preciso, primeiro, esclarecer algumas escolhas nossas quanto à linguagem utilizada. O uso de “perspectiva situacional” em vez de “ética situacional” ou “ética da situação” é intencional e se deve, em primeiro lugar, à percepção de que nenhuma das costumeiramente chamadas “éticas” dá conta de tudo, ou seja, estou convicto de que a opção por uma só delas não conduz automaticamente a uma boa, ou, no mínimo, melhor decisão diante de um problema. De fato, no que se refere à ética deontológica, à ética teleológica, à ética da pessoa ou à ética da situação²⁰, pode-se criar a impressão de que se trata de sistemas éticos, autônomos, concorrentes, eventualmente, até incombateíveis. Em vez disso, opto por falar de quatro perspectivas distintas usadas em um só processo de raciocínio ético.

Trabalho, então, com o modelo de reflexão ética que integra no processo diversas perspectivas éticas, para resolver problemas éticos em conjunto. A decisão, sempre diante de um problema concreto, sobre quais dessas perspectivas e em qual combinação elas ou uma delas devem ser mais favorecidas, depende sempre do problema real, das suas circunstâncias, das pessoas atingidas, dos resultados desejáveis e das normas envolvidas, vistas de uma forma complementar. Problemas reais representam para nós problemas ainda não resolvidos pela moral vigente, no sentido de que uma pessoa ou um grupo de pessoas ou [ainda] não encontrou na moral vigente uma resposta, a moral vigente não apresenta uma resposta ou a resposta apresentada aparentemente não responde [mais] aos seus próprios critérios.

Isso nos leva à questão do esclarecimento das perspectivas éticas que devem ser contempladas, no mínimo, na grande maioria dos casos. Já mencionei anteriormente que os diversos autores oscilam entre o uso de duas a quatro perspectivas. Sou favorável ao uso de quatro perspectivas que respondem às seguintes perguntas:

Em busca do certo: O que devemos querer?
 De olho nas pessoas: O que podemos querer?
 Em busca do bom: O que queremos alcançar?
 De olho nas circunstâncias: O que precisamos considerar?

Entendo que as demais “éticas” se encaixam em uma das quatro perspectivas. A perspectiva deontológica pretende articular e valorizar a regra daquilo que sempre vale, para todas as pessoas, em todos os tempos e lugares, seja no formato de uma ética de normas, de princípios, de deveres, ou de valores. À perspectiva teleológica pertencem os utilitarismos (Mill, 2000; Bentham, 1984), assim como as éticas da responsabilidade (Weber, 1963, p. 97-153) e da sustentabilidade (Jonas, 2006), todas refletindo sobre o suposto resultado de uma ação. Já a perspectiva situacional que foca nas circunstâncias moralmente relevantes para chegar em uma conclusão, contempla todas as formas de éticas contextuais. Falta ainda uma quarta perspectiva que historicamente é mais relacionada com a ética católica, no mínimo, enquanto se fala de virtudes. Chamo essa

²⁰ Opto pelo uso de “ética da pessoa”, já que “ética pessoal” também descreve a diferença entre uma ética individual, institucional e social. Isso nos levou, paralelamente, a usar “ética da situação” em vez de “ética situacional”, apesar de que nesse caso não há uma possibilidade de um mal entendimento.

perspectiva de ética da pessoa, mas amplo e ao mesmo tempo delimito seu significado na consideração das eticamente relevantes [in]capacidades de pessoas como indivíduos e da necessidade de integrar em resposta a essa demanda a perspectiva da equidade.²¹

Assim, e eventualmente até na contramão de possíveis intenções iniciais ou originárias dos seus criadores e em continuidade às suas intuições quanto às limitações de sistemas anteriores, proponho discutir todas as perspectivas éticas como contribuições parciais, cada uma com seu limite, mas também com seu potencial ou o seu valor clássico e contínuo. As diferentes perspectivas agregam e ampliam a nossa possibilidade de que nossos discernimentos sejam de fato capazes de restaurar, fortalecer e desenvolver a vida.

A pergunta ‘*O que devemos querer?*’ corresponde à perspectiva deontológica. *Deon* significa em grego “dever” que se aplica de uma forma universal, ou seja, não se faz distinção entre pessoas. Com outras palavras: na perspectiva deontológica todas as pessoas são iguais, o que entendo, nesse primeiro momento, em sua dimensão positiva, como um pressuposto que contribui para o raciocínio ético. Referenciar éticas deontológicas é lidar com a realidade de leis na sociedade, diretrizes nas igrejas e aqueles textos bíblicos que nós chamamos mandamentos, proibições e liberações. A perspectiva deontológica tem ao seu favor que se trata de algo que deve ser aplicado universalmente, o que por sua vez ajuda a construir a ideia de uma igualdade dos/as demais. Por outro lado, questiona-se hoje o uso de teorias ou conceitos universais ou universalizantes por diversas razões questionadas. Como exemplo, cito Emanuel Kant, que articula este aspecto especificamente na sua ética do dever, uma ética protestante / humanista deontológica. O argumento dele requer a nossa atenção: aquela regra deve ser favorecida que pode ser aplicada a um grupo maior de pessoas. O aspecto social ou libertador dessa regra fica de imediato evidente quando se pensa o mundo de Kant com seu sistema político monárquico, um mundo de trabalho onde direitos de trabalhadores urbanos e rurais eram muito rudimentares e a organização familiar se concentrava nos direitos econômicos e jurídicos dos maridos. Não por último, a *Declaração dos Direitos Humanos* em 1948 como direitos universais tem ainda essa dicção. Aqui a ideia da universalidade parte da compreensão da igualdade de todos os seres humanos quanto aos seus direitos e deveres, apesar das suas distinções por gênero, idade, estado social, pertença étnica, nacional ou religiosa. Este aspecto do pensamento deontológico deve ser sempre considerado no discernimento moral, enquanto as suas críticas passam justamente pela sua tendencial incapacidade de atender os direitos de minorias ou de diferenças culturais, religiosas ou de gênero, além do fato de que a ética deontológica demonstra dificuldades quando normas entram em conflito entre si. Uma característica das diversas éticas deontológicas é, então, que todas elas desconhecem exceções da sua ênfase. Este aspecto universal compartilha também a perspectiva teológica, porém já

²¹ Na descrição individual sugiro o uso de “ética da situação” e “ética da pessoa” em distinção de ética pessoal, institucional e social, sendo as últimas três simplesmente delimitações do espaço ou da dimensão ética no sentido do número de pessoas supostamente envolvido, sem referência a uma perspectiva. Por exemplo, quando se discute um problema ético que envolve uma família, ou seja, se trata do ambiente da ética pessoal, deve-se considerar cada uma das quatro perspectivas, e assim também em casos da ética institucional e social.

em um grau um pouco mais relativo, já que elas se referem ao atendimento preferencial de maiorias, e não mais de totalidades. Aqui o objetivo é produzir o bom ou o belo para o maior grupo possível de beneficiados/as de uma decisão. Voltando para a perspectiva deontológica, ela ganha no discurso religioso uma força quase absoluta por ser considerada resultante de uma manifestação divina. Apesar de ser também no cristianismo amplamente difundida, a equação não fecha tão facilmente já que “A encarnação muda a direção ética. Cristo é a Palavra feito carne, [...] o que significa que, para o cristão, Deus é mais perfeitamente revelado, não em um conjunto de mandamentos ou em quaisquer palavras escritas ou faladas, mas em uma pessoa” (Zagzebski, 2004, p. 237). Isso coloca também a pessoa humana no centro da reflexão ética e a forma como cada pessoa é atingida pelas leis religiosas e cívicas que a cercam.

A pergunta *O que podemos querer?* não é abordada por May e somente taxada por Geisler (2006, p. 58-61), que lembra da sua importância na ética clássica, focada na concepção da virtude²². O meu caminho é outro. Virtudes podem ser lidas como potencialidades pessoais, mas o que nos mais interesse aqui em termos éticos é a concepção de equidade. Falo daqui para frente, então, de aspectos moralmente relevantes que são inerentes ou vinculados exclusivamente com a alteridade de cada pessoa, ou seja, as suas capacidades e incapacidades individuais. Essa perspectiva é tomada, por exemplo, pelo *Estatuto de Criança e Adolescente* e o *Estatuto do Idoso*. Por quê? Porque nesses textos são consideradas particularidades das pessoas, nesse caso particularidades que aparecem ao longo do ciclo da vida de cada pessoa com grande probabilidade. Partindo desses exemplos, deve-se ainda incluir capacidades e incapacidades de pessoas que elas não necessariamente compartilhem, por exemplo, deficiências e competências específicas. Enquanto a perspectiva deontológica olha na igualdade [diante do dever], a perspectiva da ética da pessoa olha para a equidade e procura considerar as diversas condições da equidade. No sentido positivo, uma compreensão parecida transparece em textos como Lucas 12.48: “Mas àquele a quem muito foi dado, muito lhe será exigido; e àquele a quem muito se confia, muito mais lhe pedirão”.²³

A terceira perspectiva responde à pergunta: O que queremos alcançar? O foco aqui são, então, os melhores resultados possíveis de uma ação para o maior grupo de pessoas possível. As respectivas éticas costumam ser chamadas éticas teleológicas. A palavra grega *teleios* articula dois aspectos de uma ação: primeiro, pela sua raiz, *telos* – fim, propósito, objetivo ou meta – ela indica uma direção; segundo, pela palavra em si, *teleios* – que quer dizer completo, maduro, plenamente desenvolvido, adulto, levado ao seu estado final, acabado – ela descreve uma qualidade, seja do desenvolvimento de uma pessoa, seja de um projeto ou de uma ação. Éticas teleológicas são muitas vezes

²² Essa influência existe até hoje (cf. Eliana Yunes, e Maria Clara Lucchetti Bingemer (2001); Leonardo Boff (2005; 2006a; 2006b) Nessas mais recentes publicações a adaptação a novas circunstâncias pode passar pela integração de novas virtudes como a indignação ou a convivência como termo da missiologia católica.

²³ Provavelmente poderia ser a ética de intenção – uma ação deve ser considerada como boa pelo mero fato que ela foi feita com a firme vontade de ser boa – considerada parte das éticas das pessoas, já que ela é estritamente relacionada ao querer da pessoa independentemente das normas envolvidas ou dos resultados alcançadas.

usadas na vida pública, política, da gestão pública e quando questões do meio ambiente são envolvidas.

A quarta perspectiva, a da ética da situação (cf. Fletcher, 1966; 1970)²⁴, reflete sobre a dimensão moral das circunstâncias de uma ação. Ela é a mais questionada, especialmente, na ética teológica, mas dá as suas contribuições importantes e não pode ser substituída por nenhuma das outras perspectivas. A proposta inicial dessa perspectiva era procurar superar as limitações de perspectivas deontológicas e antinomistas (Well, Quash, Eklund, 2017, p. 144).²⁵ Deixando as generalizações de lado, que transformam essa perspectiva em perspectiva única²⁶, entendemos que a questão das circunstâncias deve ser considerada justamente no conjunto das quatro perspectivas. Sigamos aqui Härle, que afirma que sua crítica à essa perspectiva “[...] não se dirige contra a necessidade de considerar as circunstâncias concretas de uma ação, mas contra a sua instrumentalização para a desconstrução de normas vinculativas” (Härle, 2011, p. 62). Como critério central da perspectiva da ética da situação é apresentado o amor, e amar é mandatório.²⁷

3. O papel da perspectiva situacional na ética religiosa perante nosso mundo plural

Nesta terceira seção pergunto em relação ao possível papel da perspectiva situacional na ética religiosa que se vê perante um mundo cada vez mais plural. Essa pluralidade se traduz, entre outros, numa religiosidade plural, sistemas morais paralelos e múltiplos, e uma crescente sensibilidade no campo religioso para tais circunstâncias como um todo. Entretanto, sem um uso consciente da reflexão ética que parte de uma perspectiva múltipla, inclusive da perspectiva situacional, a religião não tem nas suas mãos um instrumental adequado para julgar essa pluralidade de forma devida. Dentro desse tema é importante ressaltar que muitas religiões nasceram numa condição de minoria e somente ao longo de um tempo maior se tornaram majoritárias. Esse processo pode ser descrito como um processo que levou a uma lamentável redução de pluralidade e diversidade, mas, também como um processo que favoreceu uma organização social onde unidade e diversidade eram vistas como complementares. Esse modelo de uma complementariedade correspondente é preservado pela ideia do conjunto das diversas perspectivas. Diante desse conjunto de perspectivas éticas complementares, a perspectiva situacional assume a tarefa específica de compreender, defender e acompanhar os interesses de minorias que dessa forma vem a ser vistas como legítimas.

Um passo enorme nessa direção foi eventualmente dado pelas próprias religiões enquanto elas começaram a desenvolver uma linguagem de bondade, misericórdia e

²⁴ Texto nunca traduzido para o português.

²⁵ Podemos ainda perguntar se o condicionamento confessional não é também um aspecto circunstancial de qualquer moral.

²⁶ Geisler, por exemplo, se refere a uma norma universal única.

²⁷ Bonino (1982, p. 143) defende o amor como critério máximo. Ele tinha conhecimento da proposta de Fletcher, mas segue mais a tradição bíblica do duplo ou triplo mandamento do amor. Interessantemente, cita Geisler, Bonino junto ao “situacionalismo”.

amor que por sua vez levou a uma ética de amor. Essa linguagem não era conceitual e nem se encaixava nos parâmetros das legislações, mas, era considerada divina e por causa disso central para organizar a vida de uma forma melhor ou da melhor forma. Invertemos, então, a lógica: muito antes de Fletcher ter argumentado que sua ética da situação seguia unicamente os preceitos do amor para superar as limitações do legalismo, religiões introduziram a linguagem do amor como linguagem com potencial ético, o que quer dizer, com o potencial de orientar reflexões éticas, no intuito de acolher grupos de pessoas que viviam nas margens das suas sociedades sem serem devidamente atendidas e integradas pelas leis e pelos hábitos que organizavam tal convivência, ou melhor, tal exclusão permanente.

Nos casos do judaísmo e do cristianismo, basta estudar os textos considerados por eles sagrados, no caso o Primeiro e Segundo Testamento, para identificar movimentos dessa natureza. Antes de prosseguir, para demonstrar isso nos textos, resumo aqui a relevância disso para a reflexão ética. As perspectivas deontológicas e teleológicas não foram concebidas para atender minorias, e isso por razões distintas. Apesar de que a perspectiva deontológica carrega consigo a ideia da igualdade das pessoas diante da norma, do dever, do princípio ou em relação a um valor, ela não estabelece nem garante a igualdade de acesso a direitos. A perspectiva deontológica ignora o fenômeno da equidade, não identifica a necessidade de que existe algo além do direito e do dever de cada um ou uma - por exemplo, um direito e dever da sociedade em relação a cada um ou uma. Quando se parte da igualdade como pressuposto e não se atenta à realidade das demandas das equidades somos incapazes de produzir justiça em todas as ramificações de um grupo social. Da mesma forma pesam aqui as limitações da perspectiva teleológica que por definição entende que uma ação pode ser considerada boa ou melhor enquanto procura maximizar seu efeito sobre o número de pessoas atingidas por ela. O argumento de que quotas raciais sejam injustas por não atenderem a necessidades de uma maioria de pessoas é um argumento teleológico, o que pesa em nível pessoal e em nível público, afinal, é um argumento tão “convicente” que ele, por exemplo, faz ganhar ou perder eleições, alegando que atende o senso comum, que em termos gerais, representa posições majoritárias. Finalmente, demonstra também a perspectiva ética da pessoa e suas sérias limitações quando se trata de minorias históricas ou contemporâneas. Como ela foca na capacidade ou incapacidade da pessoa corre o perigo de culpar a pessoa pela situação em que ela se encontra. Pobres são pobres porque são preguiçosos/as é uma das clássicas expressões dessa perspectiva, supondo que qualquer um/a é capaz a construir a sua felicidade, seja qual for o ponto ou a situação de partida dele/a. “*Tu fac tua fortuna*”²⁸ disseram os romanos, “*Jeder ist seines Glückes Schmied*”²⁹ os alemães, “*Cada hombre es artesano de su propia fortuna*”³⁰, os espanhóis, somente no português, aparentemente, não há um lema correspondente. Em tempos romanos, essa perspectiva dificilmente se dirigia a toda a população, mas, somente a um grupo muito específico que tinha o privilégio de ter um relativo domínio sobre a sua vida ou a liberdade de exercitar as virtudes. Em geral, porém, rege na antiguidade tardia a perspectiva estoica, que justamente ensinava sobre ser feliz mesmo quem se encontra diante de circunstâncias

²⁸ Você faz a sua felicidade / o seu destino.

²⁹ Cada um é o/a ferreiro/a da sua própria sorte/felicidade.

³⁰ Cada homem é artesão de sua própria sorte.

incontornáveis, por se conter, por ser temperante, por ser prudente. Com outras palavras, talvez tivessem os/as antigos/as uma mais clara noção do impacto de circunstâncias do que a frase latina parece sugerir: que nada limita quem quer chegar a algum lugar. Na antiguidade, afinal, a deusa fortuna é também relacionada com o *fatum*, o destino, do qual ninguém pode fugir. Na modernidade, porém, isso muda e o *fatum* é substituído pelo *factum*: o ser humano se torna o *homo faber*. Em consequência, por exemplo, a pobreza não é mais parte de um sistema divinamente concebido, mas resultado da [in]atividade humana. Outros vão alegar que são justamente as circunstâncias sistêmicas, por exemplo, do tipo de economia e política, que determinam o estado da pobreza, no sentido de que nenhuma atitude ou atividade humana é capaz de interromper os ciclos de opressão e exploração, enquanto esse sistema está em vigor. Interessantemente são, às vezes, pessoas motivadas religiosamente que contestam essa ideologia da origem da pobreza. A virtude da perspectiva da pessoa é certamente sua capacidade de visualizar, articular e mobilizar energias e de respeitar e valorizar cada pessoa no potencial da sua agência. Essa boa intenção se demonstrou, entretanto, insuficiente, sempre quando circunstâncias ficam despercebidas. Um exemplo da interpretação errônea das [in]capacidades de pessoas na perspectiva da virtude nos séculos passados é o tema do uso de álcool, ou, no século 19, de opiados. Nesse campo a religião compartilhava o desconhecimento e apelava ao querer humano de fazer o certo, já que o fenômeno de dependências químicas foi somente registrado ao final do século 19. Dependência química, física ou psicológica pode ser vista como uma circunstância que ultrapassa as capacidades individuais humanas e que precisa ser considerada como fenômeno real, para de fato enfrentar o problema. Atos cometidos nessa condição requerem uma avaliação distinta.

Voltamos agora para os textos considerados sagrados, para judeus e cristãos, onde encontramos uma sensibilidade para a problemática das circunstâncias e as minorias. Nossa primeira observação documenta uma percepção das limitações da perspectiva deontológica e teleológica em um texto que fala, em termos éticos, do certo que deve ser transformado em algo bom. Vista a partir da discussão anterior, Miquéias 6.8 abre uma perspectiva rica. Lê-se que “Deus já mostrou [...] o que é bom; e o que o Senhor pede [...]: que se pratique a justiça, ame a misericórdia e ande humildemente com o seu Deus”. “Pratique justiça” podemos aqui ler tanto em uma perspectiva deontológica como teleológica, já que se trata de um mandamento positivo, de uma norma ou de um princípio como de um resultado a ser atingido. Aqui se fala do certo, ou daquilo que a sociedade deve defender e do sempre melhor que ela deve promover e sempre procurar estabelecer: a justiça. Entretanto, com a entrada de “ame a misericórdia” se cria uma rede de segurança que de fato nenhuma justiça promove ou sequer pode alcançar, mesmo que seja ela feita com muito esforço e muita inteligência. Justiça passa por leis que determinam direitos e deveres e nenhuma lei é capaz de atender as demandas de todas as capilaridades da vida. E aqui nem considero o fato de que a maioria das leis tem até hoje mandantes e atende lobbies. O que seria então que a misericórdia – alguns preferem traduzir bondade – tem que a justiça não tem? Qual é o potencial ético dessa linguagem religiosa e para que tipo de comportamento ela conduz? A misericórdia começa onde a justiça não chega. Ela estabelece uma rede de segurança caracterizada pelo afeto, não pela obrigação regulamentada pela lei. Sutilidade do texto à parte: misericórdia sem amor, misericórdia sem ser expressão de

um afeto genuíno, torna-se facilmente arrogância, um arrogar(-se), atribuir a si direito, poder ou privilégio, uma atitude prepotente que revela a convicção da sua própria superioridade, que se revela como uma forma de paternalismo. O texto diz “*ame a misericórdia*”, já que sem afeto genuíno não há misericórdia genuína. Mas, quando se torna a miséria do/a outro/a assunto dos nossos corações – *cordia* é um plural – pessoas se mobilizam além de perspectivas jurídicas, sejam elas deontológicas ou teleológicas. Nesse momento abre-se o espaço para integrar na reflexão ética a dimensão das circunstâncias e das [in]capacidades nas quais pessoas vivem e que elas carregam consigo. Assim, a misericórdia ajuda a reformar continuamente a própria justiça. Como isso, especialmente enquanto se olha para as circunstâncias e junto a isso, também para as pessoas, abre o caminho para dar visibilidade àqueles/as ainda não contemplados/as pela justiça, justiça aqui sempre entendida como forma externa da organização social pela definição tanto dos direitos como dos deveres da convivência. A linguagem religiosa da misericórdia, neste sentido, antecipa aspectos essenciais da perspectiva situacional, e cria uma dinâmica mobilizadora profunda em um grupo social, seja de tamanho menor ou maior. Dessa forma, essa linguagem religiosa traz continuamente, do seu jeito não conceitual, a propagação da equidade ao lado da igualdade para o centro da reflexão ética em nossos sistemas morais, o que acaba por contribuir para lidar melhor com a diversidade que transpassa inclusive as próprias religiões. Exemplos no Segundo Testamento são a ênfase dada ao amor como novo mandamento: “Eu lhes dou um novo mandamento: que vocês amem uns aos outros. Assim como eu os amei, que também vocês amem uns aos outros. Nisto todos conhecerão que vocês são meus discípulos: se tiverem amor uns aos outros” (Jo 13, 34-35) o que por sua vez é considerado sinalização eficaz da presença real da divindade entre seus pares:

Amados, amemo-nos uns aos outros, porque o amor procede de Deus, e todo aquele que ama é nascido de Deus e conhece a Deus. [...] Nunca ninguém viu Deus. Se amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós, e o seu amor é, em nós, aperfeiçoado. [...] E nós conhecemos o amor e cremos neste amor que Deus tem por nós. Deus é amor, e aquele que permanece no amor permanece em Deus, e Deus permanece nele. (1Jo 4, 7.12.16).

Essa linguagem de amor, além disso, é radicalizada até o ponto de incluir “inimigos”, novamente, no formato de um mandamento alternativo, inclusive, inimigos poderosos: “Digo, porém, a vocês que me ouvem: amem os seus inimigos, façam o bem aos que odeiam vocês” (Lc 6.27). Esse novo mandamento acima do novo mandamento tem ecos e correspondências em diversas outras camadas do Segundo Testamento, como Mateus 5.44 (texto paralelo de Lucas 6.27 e Lucas 23.34 como aplicação), especialmente na tradição paulina (1Ts 5.15; 1Co 4.12 e Rm 12, 14.17-21), mas, também em 1 Pedro 3.9.³¹ Aqui as circunstâncias que cercam a comunidade religiosa como um todo são estruturas de poder opressoras e alienantes, que colocam grandes partes da população nas margens da sociedade desprovidas de qualquer boa prática da justiça. Por isso passa à superação da inimizade conservada pela legislação ou lógica deontológica e à sua desconstrução e substituição: Cristo “[...] é a nossa paz.

³¹ A concepção da Satyagraha em Gandhi é um outro exemplo para uma linguagem religiosa que desafia este tipo de circunstância.

De dois povos ele fez um só e, na sua carne, derrubou a parede de separação que estava no meio, a inimizade. Cristo aboliu a lei dos mandamentos na forma de ordenanças, para que dos dois criasse em si mesmo uma nova humanidade, fazendo a paz” (Ef 2,14-15), sendo Cristo, novamente, expressão de um Deus “[...] rico em misericórdia, por causa do grande amor com que nos amou” (Ef 2,14). Pode ser dito, então, que a linguagem religiosa do amor não somente justifica o argumento de Fletcher em relação ao uso da perspectiva situacional, mas que ela se estende a todas as outras perspectivas: o amor se torna objetivo e orientação. Bonino, em sua ética teológica, faz algo parecido. Ele descreve a “[...] fé como uma nova realidade que irrompeu em nosso mundo, uma nova situação na qual fomos colocados, um novo poder que deixa ver em sua atuação uma nova forma de existência que nos é acessível” (Bonino, 1982, p. 72),³² mas, não reduz isso à perspectiva situacional. Quando ele descreve seu passo a passo da reflexão ética ele vai incluir também “a consideração da comunidade cristã” ou a tradição de interpretação. Da mesma forma, Roy May (1997, p. 125-126) através de três perguntas integra três perspectivas: “Que tipo de raciocínio será mais apropriado? É melhor preocupar-se com as consequências, os deveres ou as regras, ou permitir que o contexto mostra o caminho?” Aqui a perspectiva contextual é novamente acompanhada pela perspectiva deontológica e teleológica, formando um conjunto, um conjunto ao qual, assim argumentei já antes, me parece apropriado acrescentar ainda a perspectiva da ética da pessoa. O papel da perspectiva situacional, porém, nesse conjunto de perspectivas, é a defesa de minorais que, pelas circunstâncias, muito específicas ou dominantes, não são contempladas pela justiça praticada.

Considerações finais

Descrevi, em diálogo com a literatura dedicada à ética religiosa, a perspectiva situacional como uma entre quatro perspectivas éticas. Concluí que cada uma delas é única e indispensável e possibilita olhares inéditos e originais sobre qualquer assunto ou problema ético. Dessa forma, cada uma das quatro perspectivas ajuda a superar as limitações das outras, já que nenhuma delas dá conta de tudo. Portanto, o favorecimento unilateral de uma das perspectivas por razões principais e não por considerações que surgem a partir do problema ético concreto, não garante um desfecho melhor. Isso quer dizer, em primeiro lugar, que o discernimento moral deve se aproximar de qualquer problema ético, nessa perspectiva múltipla, já que um verdadeiro problema ético não revela de imediato qual ou quais dessas perspectivas sejam mais indicadas para encontrar uma resposta. Aqui encontramos no processo da formulação das perspectivas éticas de fato o desafio de que tanto a perspectiva teleológica quanto a perspectiva situacional foram explicitamente criadas para superar

³² Gerhard W. Hunold, Thomas Laubach e Andreas Greis (2000, p. 49): “A fé [deve] ser definida em termos teológicos e éticos como um elemento fundamental, crítico, motivador e significador da reflexão ética e da ação moral concreta.” Michael Pindl (2006, p. 52) define fé como “atitude humana pessoal” (= crer em algo ou alguém), “confiança fundamental como ponto de partida antropológico (= capacidade de confiar como capacidade humana) e “confiar no significado da existência (= partir do princípio de que há um sentido na vida”, = capacidade de imaginar que a vida faz sentido).

as limitações de outras perspectivas, primeiro da perspectiva deontológica, e depois da perspectiva deontológica e da teleológica (apesar de que o segundo aspecto fica menos evidente nos textos de Fletcher). Entretanto, mesmo que novas perspectivas até foram introduzidas com o intuito de substituir perspectivas anteriores, entendo que contribui mais para a reflexão ética uma consideração inicial de todas as perspectivas.

Dentro desse quadro de perspectivas, a perspectiva situacional ou contextual foi a última a ser formulada e ela apareceu em um tempo em que as chamadas minorias na sociedade reclamaram seus direitos. Da mesma forma como a perspectiva teleológica corresponde às lutas pelos direitos políticos, sociais e ecológicos, a perspectiva contextual é relacionada com as lutas pelos direitos de minorias. Isso é seu lugar social, isso representa a sua contribuição indispensável para o discernimento moral ou a [reflexão] ética. Quotas étnicas nas universidades são defendidas por um argumento situacional, não por uma argumentação deontológica ou teleológica, simplesmente porque as duas últimas sempre defendem os interesses de maiorias. Isso é parte da sua estrutura lógica, como a ênfase na perspectiva minoritária é parte da estrutura lógica da perspectiva situacional ou contextual. Isso representa um conhecimento ético técnico que é indispensável especialmente quando se entra nos debates públicos sobre o assunto. Direitos de minorias são rejeitados tanto por argumentos deontológicos quanto por argumentos teleológicos, e é isso o que convence muitas pessoas no cotidiano. Quem quer defender direitos de minorias ou explicar a consideração de uma situação muito específica de um indivíduo ou uma família etc., encontra no conjunto das perspectivas somente um recurso, a perspectiva contextual ou situacional.

Abrir mão desse recurso, como isso de vez em quando aparece nas falas de líderes religiosos que se pronunciam contra o uso da perspectiva situacional, geralmente, em defesa da perspectiva deontológica, complica, se não até impossibilita, a defesa de minorias. Entretanto, tentei evidenciar que uma noção da necessidade de uma perspectiva situacional faz parte de textos sagrados. Neste artigo, limitei a textos do judaísmo e do cristianismo, mas entendo que as reflexões sobre a relação entre justiça e misericórdia e a contínua descrição do amor como critério, inclusive, da concepção e aplicação de mandamentos, representam uma espécie de proto-perspectiva situacional. Não fiz neste momento uma distinção entre o suposto amor incondicional e universal da divindade e o amor limitado e potencialmente ambíguo dentro da condição do ser humano. Mas entendo que nos dois casos existe um vetor que aponta inclusive para a possibilidade de consideração de uma perspectiva contextual, em favor da promoção da vida, que não se garante por nenhuma lei, inclusive nem pela melhor legislação que somos capazes de fazer. Não por último, no início da formulação da perspectiva ética situacional, nos encontramos com Steinbüchel, um católico, e com Fletcher, um anglicano.

Além disso, entendo que a perspectiva situacional precisa ir além do levantamento de particularidades e excepcionalidades, já que além das circunstâncias que requerem uma atenção mais individual há circunstâncias que afetam grupos maiores, mesmo que eles sejam considerados minorias. Estruturas injustas que sedimentam injustiças são sempre defendidas por argumentos deontológicos e teleológicos, estruturas mais justas precisam nascer das perspectivas situacionais. Aqui

parece-me que a linha de argumentação dos direitos humanos aponta a direção quando se afirma que nenhum aspecto particular de uma pessoa “[...] nomeadamente de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação [...]” deve ser usado para impedir a invocação de “[...] direitos e liberdades” por ela junto ao lugar no qual ela vive. Nesse caso, a perspectiva deontológica estabelece o direito de recorrer à perspectiva situacional, sendo defendida ao lado da igualdade também a equidade.³³

Finalmente, precisa ser dito que a concepção do amor como critério para uma decisão ética precisa ser sempre especificada. Seu aspecto afetivo pode ser um elemento de mobilização e de transgressão, mas, vemos hoje em dia também o oposto, a sua transformação em ódio. Na práxis, esse ódio substitui a “lei do amor” pela rejeição da invocação de direitos e liberdades em nome de uma perspectiva deontológica, seja a partir de uma lei religiosa ou da argumentação da suposta naturalidade, por exemplo, de um comportamento. Por causa disso o critério de amor requer uma tradução contínua. Respeito e consideração para situações e contextos são possíveis traduções. Em todo caso trata-se da firme vontade de ponderar aspetos que as outras perspectivas não avaliam, em prol da promoção da vida, afinal, de todos e todas.

Referências

BENTHAM, Jeremy. **Deontology**: together with a table of the springs of action, and article on utilitarianism. Oxford: Clarendon, 1984.

BOEKLE, Franz. Ética: ponto de vista Católico. *In*: EICHLER, Peter (org.). **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. Tradução de João Rezende Costa; Direção de Peter Eichler. São Paulo: Paulus, 1993. p. 252-257.

BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível**, v. 1: hospitalidade, direito e dever de todos. Petrópolis: Vozes, 2005.

BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível**, v. 2: convivência, respeito e tolerância. Petrópolis,: Vozes, 2006a.

BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível**, v. 3: comer e beber juntos e viver em paz. Petrópolis: Vozes, 2006b.

BONINO, José Miguez. **Ama e faze o que quiseres**: uma ética para o novo homem. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1982.

COOK, E. David. Situation ethics. *In*: ATKINSON, David; FIELD, David H. (eds.). **New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology**. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1995. p. 898-899.

³³ Algumas igrejas, inclusive, orientam sua membresia a seguir, no mínimo quanto se trata de assuntos da vida pública, a Declaração dos Direitos Humanos das Nações Unidas de 1948. No caso da Igreja Metodista no Brasil, essa afirmação encontra-se no seu Credo Social, escrito em 1971.

FIELD, David H. Love. *In*: ATKINSON, David; FIELD, David H. (eds.). **New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology**. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1995. p. 10-16.

FISCHER, Johannes; GRUDEN, Stefan; IMHOF, Esther. **Grundkurs Ethik: Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik**. 2a ed. Revisada e ampliada. Stuttgart: Kohlhammer, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, 2007.

FLETCHER, Joseph F. **Situation ethics: the new morality**. London and Philadelphia: The Westminster Press, 1966.

FLETCHER, Joseph F. **Ética de situación: la nueva moralidad**. Trad. José M. Udina. Barcelona: Libros del Nopal, 1970.

GEISLER, Norman. **Ética cristã: alternativas e questões contemporâneas**. 2ª ed., 12ª reimpressão. São Paulo: Vida Nova, 2006.

HÄRLE, Wilfried. **Ethik**. Göttingen: Walter de Gruyter, 2011.

HOOSE, Bernard. **Proportionalism: The American debate and its European roots**. Washington, DC: Georgetown University Press, 1987.

HUNOLD, Gerhard W.; Laubach, Thomas; Greis, Andreas (eds.). Sinnhorizont. Das `Theologische´ der Theologische Ethik. *In*: HUNOLD, Gerhard W.; LAUBACH, Thomas; GREIS, Andreas (eds.). **Theologische Ethik: ein Werkbuch**. Tübingen, Basel: Franke Verlag, 2000.

KAISER Jr, Walter C. **O cristão e as questões éticas da atualidade**. Rio de Janeiro: Nova Vida, 2016.

KAISER Jr, Walter C. O problema da ética da situação (Vídeo). **Canal YouTube da Editora Nova Vida**, 2017. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=e-HR-bedpoU> >. Acesso em: 2016.

KENNEDY, Thomas D. Contextual ethics. *In*: ATKINSON, David; FIELD, David H. (eds.). **New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology**. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1995. p. 285-286.

LIENKAMP, Andreas. Theodor Steinbüchel (1888-1949). *In*: BURKARD, Dominik; WEIß, Wolfgang; HILPERT, Konrad (eds.). **Katholische Theologie im Nationalsozialismus**, v. 2/1 (Disziplinen und Personen: Moraltheologie und Sozialethik). Würzburg: Echter Verlag, 2018. p. 569-595. Disponível em: https://www.kath-theologie-cms.uni-osnabrueck.de/fileadmin/resources_cse/lienkamp_pdf/lienkamp_steinbuechel_nationalsozialismus_2018.pdf. Acesso em: 18 ago 2023.

MAY, Roy. **Discernimento moral: uma introdução a ética cristã**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

MILL, John Stuart. **Liberdade: utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PINDL, Michael. Glaube: Leitperspektive theologisch-ethischer Reflexion. *In*: HUNOLD, Gerhard W.; LAUBACH, Thomas; GREIS, Andreas. (eds.). **Theologische Ethik: ein Werkbuch**. Tübingen e Basel: A Franke Verlag, 2000.

RENDTORFF, Trutz. **Ethik: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie**, vol. 1. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1980.

SCHELLONG, Dieter. Ética: ponto de vista protestante. *In*: EICHLER, Peter (org.). **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. Tradução de João Rezende Costa; Direção de Peter Eichler. São Paulo: Paulus, 1993. p. 257-262.

SUDA, Max Josef. **Ethik: ein Überblick über die Theorien vom richtigen Leben**. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2005.

STEINBÜCHEL, Theodor: **Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre**, v. 1, Düsseldorf: Schwann, 1938.

VASILIOU, Iakovos (ed.). **Moral motivation: a history**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2016.

WEBER, Max. A política como vocação. *In*: Weber, Max. **Ensaios de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1963. p. 97-153.

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2008.

YUNES, Eliana; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs.). **Virtudes**. São Paulo: Loyola, 2001.

ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. **Divine motivation theory**. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 2004.

Submetido em 31/05/2023

Aceito em 28/10/2023

Religiosidade e ética: uma leitura existencial a partir da visão de Viktor Frankl

Religiosity and ethics:
an existential reading from Viktor Frankl's perspective

Thiago Antonio Avellar Aquino¹

RESUMO

O presente artigo objetivou discutir acerca das relações entre religiosidade e ética a partir da perspectiva do pensamento de Viktor Frankl. Para tanto, identificou-se, por meio de uma revisão bibliográfica, sua visão acerca da religiosidade e da ética, tendo por base a busca do sentido da vida. Para aprofundar a temática, autores como Martin Buber, Max Scheler e Johannes Hessen serviram como interlocutores para o diálogo sobre a vontade de um sentido último da vida. Dessa forma, foram discutidas as interrelações e implicações existenciais do *homo religiosus* e do *homo ethicus*, discorrendo acerca da ética vivencial imbricada na relação do sujeito com o mundo. Concluiu-se que o ético e o religioso, para Frankl, se amalgamam no conceito de consciência (*Gewissen*) em que, para o homem religioso, ecoa a voz da transcendência.

Palavras-chave: Ética; religião; sentido da vida.

ABSTRACT

This article aimed to discuss about the relations between religiosity and ethics from Viktor Frankl's perspective. For this, through a bibliographic review, his point of view about religiosity and ethics was identified based on the search for the meaning of life. Authors such as Martin Buber, Max Scheler and Johannes Hessen were brought as interlocutors for the dialogue on the will of a last meaning of life. The interrelationships and existential implications of *homo religiosus* and *homo ethicus* were discussed, about the experiential ethics imbricated in the subject's relationship with the world based on these perspectives. It was concluded that, for Frankl, the ethical and the religious are amalgamation in the concept of consciousness (*Gewissen*) when, for the religious man, the voice of transcendence echoes.

Keywords: Ethics, religion, meaning of life.

¹ Doutor em Psicologia pela UFPB (2009). Professor no PPG em Ciências das Religiões da UFPB. E-mail: logosvitae@hotmail.com

Introdução

O objetivo do presente artigo foi discutir acerca das relações entre religiosidade e ética na perspectiva do pensamento de Viktor Frankl (1905-1997). Para tanto, as principais obras do autor foram revisitadas, sobretudo aquelas que se referem à interface entre religião e ética, recorrendo, ademais, a autores que dialogam com a temática em questão.

Viktor Frankl, sobrevivente dos campos de concentração nazista, embora fosse médico, neurologista e psiquiatra, abordou temas filosóficos em seus escritos, principalmente acerca do sentido da existência humana. Dessa forma, ultrapassou o campo clínico e adentrou nas ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), num campo fronteiro entre a teologia e a filosofia. Para tanto, pautou-se na pergunta: “quem é o ser humano?” E, assim, respondeu em sua obra: é um ser que decide (liberdade da vontade), que busca sentido na vida, no sofrimento e na morte (vontade de sentido) e que, ao ser lançado no mundo, questiona-se acerca da finalidade do universo (sentido da vida).

Para Frankl, o ser humano é uma unidade bio-psico-espiritual, radicalmente aberto para o mundo e que se ocupa com o sentido último da vida. Por ser também um ente espiritual, se preocupa com valores e questiona-se acerca da finalidade do universo, constituindo sistemas filosóficos e religiosos. Assim, o presente texto foi norteado pela seguinte pergunta: Qual a visão de Viktor Frankl acerca das relações entre religiosidade e ética? Para responder tal indagação, trilhou-se o seguinte caminho: inicialmente, apontam-se algumas reflexões entre a ética e a religião; em seguida discorre-se acerca do problema do sentido último da vida como uma preocupação inicial do homem religioso e, por fim, aborda-se a religiosidade inconsciente e suas relações com a ética relacional (sujeito-mundo), o que é demonstrado por meio de exemplos específicos.

1. Ética e Religião

A ética, segundo a concepção de Vázquez (1980, p. 12), é “(...) a teoria ou a ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”. Segundo o mesmo autor, o objeto da ética é o mundo moral e seu escopo é desvelar os princípios gerais para compreender e julgar os atos humanos em sociedade.

De forma geral, o problema ético toca em duas esferas indissociáveis: o problema crítico, que se constitui em códigos morais e normativos que regulam o comportamento de indivíduos em sociedades e grupos; e o problema teórico, as condições necessárias sem as quais não existiriam a ação moral, o critério do julgamento moral, a finalidade da existência humana e os meios que permitem a sua realização (Mondin, 1980).

Para conceber um ato moral, as ações e escolhas, por sua vez, são consideradas como conscientes e voluntárias, capazes de afetar outras pessoas, seja individualmente ou em grupo. Ademais, “a Ética, por examinar as coisas como devem ser, incorpora-se

à região ontológica dos valores” (dos Santos, 1960, p. 141). Nessa perspectiva, a ética não trata apenas dos costumes, mas dos valores e de sua apreciação, do *Sollen*, ou seja, não daquilo que é, mas acerca dos aspectos da vida que deveria ser. Indubitavelmente, o valor é o objeto da ética (Mondin, 1980).

De acordo com Buber (1985), a pergunta kantiana acerca da moral é: “que devo fazer?” O mesmo autor explicita que “(...) hay um hacer que yo debo, que no estoy, por tanto, separado del hacer justo, sino que, por eso mismo que puedo experimentar mi deber, encuentro abierto el acceso al hacer” (BUBER, 1985, p. 15).

Assim sendo, para compreender a ação moral deve-se conceber tanto o axioma da liberdade da vontade humana quanto a responsabilidade da escolha e, por conseguinte, a questão da moralidade pressupõe a liberdade do sujeito moral. Partindo desse pressuposto, Immanuel Kant (1724- 1804) enfatizou a perspectiva da liberdade a partir do dever: “Deves, logo podes”, ou seja, do caráter de dever absoluto, resultando em um “poder-ser”, conforme sintetizou Hessen (1967, p. 239): “a moralidade existe; a sua essência postula a liberdade do homem; logo, o homem é livre”.

Para que possa existir uma conduta ética, torna-se necessário, a priori, conceber o ser humano dotado de consciência moral, capaz de distinguir o bem e o mal, assim como a virtude e o vício. Como toda consciência é sempre consciência das possibilidades de ação, assim, a moral se caracteriza pela capacidade de decisão perante as possibilidades, conforme prescrevem diversas religiões. De forma geral, as condições necessárias para emergir o ente moral seriam: ser consciente, dotado de vontade, ser livre e ser responsável (Chauí, 1997).

Na ótica de Vázquez (1980), a questão da moralidade toca em três esferas: a sociológica, a filosófica e a psicológica. A primeira concerne a ação moral de um indivíduo em relação a outros entes de sua comunidade; a segunda diz respeito ao critério do comportamento moral, o que pressupõe uma consciência moral e, por fim, a terceira se refere à intencionalidade ou às razões da ação moral (Freitag, 1992).

Uma quarta esfera poderia sintetizar as três anteriormente citadas: a religiosa, tendo em conta que as religiões, de forma geral, não fazem distinção entre o *homo religiosus* e o *homo ethicus*, destarte, a vida religiosa e a vida prática são tão indissociáveis como são as duas faces de uma mesma moeda. Como pode ser constatado por cientistas das religiões, “os costumes da tribo, as regras ou princípios morais da casta são tão religiosos quanto os sacrifícios e orações” (Gaarder; Hellern, Notaker, 2000, p. 31). Para Eucken (1973), os antigos sistemas de vida, como o religioso, apontam para a tarefa principal do espírito humano: a de se relacionar com o espírito absoluto. Assim, considerou que “esta vida da religião repousa no amor infinito de Deus aos homens, e a este amor junta-se a santidade de uma ordem moral que, ao mesmo tempo que dá à vida um caráter íntimo, lhe dá extrema seriedade” (Eucken, 1973, p. 68).

Segundo a visão antropológica de Geertz (1989, p. 66), “(...) os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo”. Logo, explica o autor, a religião, por meio de sua cosmovisão, imprime uma ordem existencial que representa um estilo de vida ideal e, assim, estabelece e ajusta as ações humanas morais. Em

consonância com Geertz, Greco (2009) aventa que a dimensão do simbólico evoca um significado compartilhado referente a um juízo de valor. Hesse (1971), por sua vez, apresenta um itinerário da fé, quase como um arquétipo universal ou uma descrição da forma das crenças religiosas: o estágio inicial é a inocência, como descrito no mito da criação no Gênese, em seguida, advém a culpa, representada pelo conhecimento do bem e do mal, o que conduziria ao desespero humano, devido à impossibilidade de realizar plenamente a virtude, a bondade, a justiça; do desespero à perdição ou salvação. Esta última transcenderia a moral, a qual o autor denominou de fé, ou seja, o homem religioso voltaria ao estágio do paraíso da infância. Ademais, acerca do conteúdo de tais crenças, Hesse advogou que seria similar entre as profissões de fé:

Que devemos sem dúvida nos esforçarmos, para o bem, ao máximo que pudermos atingir; que, no entanto, somos responsáveis pelas imperfeições do mundo e pelas nossas próprias, que não nos governamos a nós mesmos, que existe acima do nosso conhecimento um Deus, ou então alguma coisa a cujo serviço estamos, a quem devemos nos entregar (Hesse, p. 54).

Em *Imagens do Bem e do Mal*, Buber (1992) apresenta uma compreensão antropológica tendo como base a narrativa bíblica. Para o autor, o conhecimento do bem e do mal, na narrativa do mito do pecado original, diz respeito à consciência da contradição humana, ou seja, do conhecimento dos opostos. O autor, ao analisar hermeneuticamente os textos judaico-cristãos, aventou que um ser divino convida o ser humano a se decidir pelo Bem, o que pressupõe que o “não decidir” seja uma decisão para o “mal”. Ademais, faz uma distinção entre a “boa intenção” e sua ausência, considerando a contradição intramundo no seu aspecto moral. Nessa esteira:

A imaginação não é má de todo, é boa e má, pois no meio dela e a partir dela podem – o que não era possível antes do conhecimento do bem e do mal – a decisão, a orientação intencional do coração, despertar nele a vontade de tornar-se senhor do emaranhado de possibilidades e realizar a figura humana intencionada pela criação (Buber, 1992, p. 29).

Para tanto, Buber propõe uma solução para unificar o “instinto mau” (paixão) e o “instinto bom” (orientação para Deus), fazendo-se compreender por meio da seguinte analogia: “É como o camponês que possui dois bois: um acostumado a puxar o arado e o outro que nunca fez este trabalho. Existe um campo a ser lavrado e ele junta os dois bois sob o mesmo jugo” (Buber, 1992, p. 31).

O campo a ser lavrado representa aquilo que deveria ser realizado na própria existência e, nessa direção, Hessen (1967) aponta que a ética possui o valor de “dever-ser” imperativo que se manifesta na consciência humana, concebida como “a voz de Deus”, e que, por sua vez, tem um caráter transcendente e divino pelo qual se manifesta uma vontade supra humana. A partir desse tensionamento entre a vontade humana e a vontade divina é que as religiões pressupõem a ideia da existência de um legislador absoluto como fundamento último da moral, posto que “a religião tem por fim referir tudo a Deus, não só a realidade, como todos os valores espirituais e, portanto, também os valores éticos” (Hessen, 1967, p. 93).

Entretanto, autores como Eliade (1999) apontam uma dessacralização do universo, ou seja, uma forma de estar-no-mundo numa perspectiva totalmente profana, em contraposição ao homem religioso arcaico. Ademais, o século XIX pavimentou a estrada do niilismo pondo em dúvida as cosmologias teológicas e as bases valorativas que as fundamentavam (Heimsoeth, 1982). Segundo Buber (2007, p. 105), “o niilismo significa que ‘os valores mais elevados se desvalorizam’, de modo que a partir de agora deixa de existir o objetivo da existência”.

Por conseguinte, a humanidade passou por um processo de transvaloração da ética dogmática para uma ética subjetiva. Scheler (1994) já alertava acerca do subjetivismo dos valores éticos das teorias morais modernas que consideram os valores como nada mais que imagens ou sombras de sentimentos e desejos manifestos na consciência. No dizer de Frankl (2020), os valores passaram a ser compreendidos como nada mais que autoexpressão. Sobre este mesmo aspecto, Fizzotti (1998) aventou que a sociedade industrial transformou o ser humano em um meio para um fim, perdendo, assim, um fim último que justifique o juízo e a consciência moral; por consequência, advém o sentimento de vazio e absurdo da existência do homem moderno.

Embora possam ser compreendidas de forma interrelacionada, a questão da Ética e a religião se encontram, ao mesmo tempo, de forma independente, na medida em que se considera a primeira decorrente de um contrato social pautado na liberdade de escolha e a segunda composta por ações baseadas na crença da revelação divina. Sendo assim, pessoas não religiosas poderiam ter um comportamento ético, enquanto o homem religioso poderia agir de forma antiética (Penna, 1999). Em outras palavras, nem todo aquele que conhece o *summum bonum* o pratica. Mediante esta incongruência, torna-se plausível investigar e aprofundar as relações entre ética e religiosidade tendo por base a análise existencial de Viktor Frankl, conforme discorreremos a seguir.

2. O homem religioso como um ser em busca do sentido último

No mundo secularizado, nas sociedades modernas, a questão da busca de Deus e de um sentido último da vida ainda são prementes. A fé e a confiança em um sentido último poderiam ser a chave de compreensão do homem religioso em sua busca de uma vivência ética. Nessa esteira, torna-se imperativo discorrer brevemente acerca da sede de transcendência em uma perspectiva fenomenológica.

As religiões tentam desvendar os enigmas da vida e do mundo e, por conseguinte, ofertam, em geral, uma cosmovisão originada da fé e da religião, provenientes da vivência dos valores e do sagrado (Hessen, 1968). Jaspers (1987) asseverou que o Deus oculto é indemonstrável e que o homem religioso está submisso a cumprir a sua vontade, assim, concebeu que “o homem está perante a divindade como perante o Deus oculto e pode aceitar a maior calamidade como decisão desse Deus” (Jaspers, 1987, p. 46).

Na perspectiva do homem religioso, Deus seria o tu dos solilóquios mais íntimos: “(...) o primeiro, o último e definitivo Tu” (Frankl, 2020, p. 119). Nessa direção, o homem religioso, em sua autocompreensão ontológica, interpreta-se apenas como imagem de Deus, entretanto, não se iguala a Ele. Por esse motivo, pode-se compreender que o animal está para o homem assim como o homem está para o supra-mundo. Logo, conclui-se que: “tal como o mundo do homem abrange o meio do animal, assim o mundo do homem é abrangido pelo super-mundo, pela super-natureza” (Frankl, 1968, p. 64), conforme pode-se observar no Quadro 1. Em outras palavras, a dimensão supra-humana abarcaria a dimensão humana.

Quadro 1: Aspectos distintos do mundo

Umwelt	Ambiente	Animal
Welt	Mundo/universo	Homem
Überwelt	Supra-mundo	Supra-Ser/Suprassentido

Adaptado de: Frankl, 1992a

Embora os três mundos propostos por Frankl (1992a) sejam compreendidos como uma unidade monística, *Umwelt* não acessaria a *Welt*, assim como *Welt* não poderia adentrar na *Überwelt*, ao menos racionalmente. Por ser mais abrangente, *Überwelt* abarcaria e unificaria as demais dimensões do mundo. De forma similar, na cultura judaica, o Todo-infinito é denominado de *Hashem* e pode ser compreendido como “(...) o contexto de tudo que tudo abarca” (Aaron, 2009, p. 31), ou seja, se constitui como uma unidade na totalidade onde tudo estaria incluído no divino. Sobre essa ótica, comenta Pinchas Lapide acerca de Nicolau de Cusa:

Dios es la *coincidentia oppositorum*, la coincidencia de todos los contrários, lo que, en el siglo XVI expresaba en forma quizás aún más bela su famoso antecesor Maharal, el gran rabino Löw de Praga. Él decía que en la vida no hay realmente contrários, sino sólo dos aspectos distintos de la verdad (Frankl; Lapide, 2005, p. 61).

Frankl (1968) salienta esta diferença dimensional quando assinala que, segundo a tradição, Deus é definido como *actus purus*, enquanto o homem definiria sua essência por meio da potência e do *actus*. Pode-se concluir que apenas um *actus purus* poderia atribuir ao ser humano a potência. Cabe agora decidir-se eticamente por meio do *actus* para definir seu próprio ser.

Por conseguinte, a religiosidade autêntica, ou existencial, seria espontânea e derivada de uma escolha ou de uma decisão, e não impulsionada por um instinto religioso ou apenas condicionada ao ambiente cultural, embora não possa prescindir dos seus elementos simbólicos. Nesses termos, a decisão estaria entre duas cosmovisões: ou tudo tem um sentido ou tudo é desprovido de sentido. Uma decisão autêntica também poderia ser tomada em uma instância inconsciente, assim, Frankl considerou que, tal como o *ethos*, o *eros* e o estético possuem suas raízes inconscientes, também o *religijs* pode ocorrer de forma oculta à consciência, em sua raiz espiritual profunda.

Portanto, o autor considerou que o ser humano possui um relacionamento inconsciente com um Deus igualmente oculto à consciência psíquica, proveniente do centro ou núcleo dos atos espirituais (Frankl, 1992a). Logo,

(...) o homem frequentemente é muito mais religioso do que imagina. A nosso ver, tal crença ocorre com frequência de maneira inconsciente, no sentido de religiosidade reprimida; com o mesmo direito, poder-se-ia chamá-la de religiosidade envergonhada. Pois o intelectual hodierno, que cresceu dentro do naturalismo, da imagem naturalista de homem e de mundo, tende a se envergonhar de seus sentimentos religiosos (Frankl, 1995, p. 115).

Por este motivo, o autor concebe que o ser humano tem um “anjo reprimido” (Frankl, 1999), entretanto, como Viktor Frankl é um psiquiatra existencial, não utiliza as categorias teológicas para ancorar o seu pensamento, mas não faz objeção em dialogar com os saberes religiosos. Dessa forma, o autor expressa, em consonância com Santo Agostinho: “(...) o coração do homem não descansa até que se encontre e se realize o sentido da vida” (Frankl, 2011, p. 73). Portanto, compreende a vontade de sentido como constitutiva da condição humana, ou seja, faz parte da própria “Natureza” procurar um sentido para a vida. Pelo termo Natureza, as ciências naturais designaram a evolução e os teólogos: Deus. De uma forma ou de outra, infundiu no coração humano uma crença incondicional no sentido, assim, segundo o autor em questão: “(...) a natureza deve ter pensado algo quando ela determinou que procurássemos pelo sentido” (Frankl, 1990, p. 55).

O autor avança que há um sentido último por trás de todos os demais sentidos; um para quê, o qual denominou de suprasentido (*Übersinn*) ou meta-sentido, que, por ser mais amplo, não é passível de uma compreensão racional. Por conseguinte, definiu a fé religiosa como uma crença natural – como uma categoria transcendental – no sentido último (Frankl, 1992a).

(...) o sentido último da vida não é uma matéria de conhecimento intelectual, mas sim de compromisso existencial. Ele excede e ultrapassa a capacidade intelectual de um ser finito como o homem. Por meio de sua religião pessoal, o homem assume uma posição e faz uma escolha (Frankl, 2020, p. 99).

O suprasentido não pode ser captado de forma racional, entretanto, a fé no sentido último não exclui nem se opõe à racionalidade humana, apenas reconhece a sua impossibilidade em captar a totalidade do sentido do universo pelo fato de este ser mais amplo. Em consonância com uma postura panenteísta, pode-se dizer que o homem é um ser no mundo, mas o mundo está contido no suprasentido, portanto, o suprasentido é maior que o mundo. Este último, não seria passível de racionalização, a via de acesso seria a intuição dos místicos e precursores das religiões que realizaram a vontade de sentido último.

Assim, para Frankl (1990) a fé é um fenômeno mais amplo do que apenas a crença em Deus, é uma fé no sentido da vida, denominada como uma categoria transcendental. A fé religiosa, por sua vez, é uma fé no suprasentido e as religiões são

uma expressão da vontade de sentido último. Por meio das diversas tradições religiosas, os valores e os princípios éticos podem ser transmitidos para outras pessoas. Sobre este aspecto, Frankl indagou:

(...) Será que não é mesmo a missão dos grandes líderes, em religião, em ética, fazer a ponte entre, de um lado, valores e sentidos e, de outro, o homem? Ora, ao homem é dada a chance de receber das mãos de um grande gênio da humanidade – seja ele Moisés ou Jesus, Maomé ou Buda –, ao homem é dada a chance de receber deles aquilo que, a cada momento, ele não pode obter por si mesmo (Frankl, 2011).

Para o autor, por um lado, a religião e a religiosidade não se constituem como um posicionamento, mas tão somente um objeto de estudo, considerado antes como um fenômeno demasiadamente humano e autêntico, devendo-se evitar interpretações epifenomenais e seus respectivos reducionismos sub-humanos (Frankl, 2011). Por outro lado, considerou que “Deus não se encontra em nenhuma dimensão, simplesmente porque Ele é a dimensionalidade de qualquer relação de valores” (Frankl, 1978, p. 263). Entretanto, conforme alertou Bruzzone (2022), a análise de Frankl não visa demonstrar a existência de Deus, já que não se trata de uma realidade ôntica, um ser entre outros seres, mas tão somente aponta uma via de acesso ontológico do homem religioso; assim, considera que: “La única posibilidad consiste no en “demostrar” (*beweisen*) lógicamente, sino en el “mostrar” (*aufweisen*) fenomenológicamente el nexu que remite continuamente del ámbito de la inmanencia al de la trascendencia” (Bruzzone, 2022, p. 198). Tendo em conta a compreensão supracitada do homem religioso, cabe agora tratar acerca das suas relações com a ética, de acordo com a perspectiva de Viktor Frankl, o que será abordado a seguir.

3. O problema da ética e do sentido da vida para o homem religioso

Na concepção filosófica de Hessen (1967), o fim supremo do ser humano é a realização de sua própria essência, destarte, “todo o vivente aspira a crescer, desenvolver-se, aperfeiçoar-se no seu ser” (Hessen, 1967, p. 242), Indubitavelmente, a finalidade e o sentido da vida são a sua humanização e, para tanto, os valores jogam um papel fundamental na realização do ser, assim, o autor propõe o seguinte imperativo categórico: “procura tornar-te, antes de mais nada, um realizador dos valores éticos” (Hessen, 1967, p. 245). Para o autor em foco, os valores do bem moral seriam essenciais para esse processo, o que incluiria os valores culturais de ordem científica, ética, estética e religiosa.

Para alçar tal ascese, Hessen assevera: “Pode dizer-se que o homem só consegue desenvolver-se espiritualmente por meio da Cultura e no seio dela; aliás, a passagem do Espírito do estado de potência ao de ato não seria possível” (Hessen, 1967, p. 246). Segundo Frankl (2011), a humanidade cristalizou valores que apontam caminhos para a descoberta de sentidos na vida que poderiam ser desvelados por meio de “una instancia inscrita en la constitución del hombre” (Frankl; Lapide, 2005, p. 65), ou aquilo que

Frankl (2003) denominou de *sapientia cordis*, profundamente intuitiva e direcionada para os valores e o sentido concreto, enraizados na existência.

Hessen (1967, p. 319) expressou: “ora, os valores são também objetos. Logo, não pode deixar de vigorar também para eles aquela lei de correção. Isto é: não podem deixar de corresponder a esses objetos certos atos de consciência”. Na ótica de Frankl (1992b), a consciência (*Gewissen*) é o órgão que capta intuitivamente o valor que possui mais sentido e que está contido nas situações existenciais. Esta teria uma origem inconsciente e, por este motivo, seria pré-lógica, irracional ou intuitiva, assim, pode-se falar em um conhecimento pré-moral dos valores (Frankl, 1999).

Ademais, a consciência aponta para o mais valoroso que deve ser posto no mundo, portanto, não está a serviço das necessidades individuais e subjetivas (Lukas, 1989). Lukas (1989) faz uma analogia entre a bússola e a consciência: assim como a agulha da bússola sempre aponta para o norte, a consciência indica o dever-ser, dentre tantas possibilidades do poder-ser. Entretanto, se o ser humano irá seguir o norteador da consciência, deriva apenas de um fator: a própria decisão; dessa forma, o ser humano pode dizer sim ou ignorar os avisos de sua consciência.

Frankl definiu o ser humano como um ente que decide, portanto, até mesmo perante a consciência o ser humano precisa se decidir, conforme alertou Frankl (1995, p. 112), “(...) quem se decide eticamente não o faz para apaziguar seu superego que lhe aguilhoa a consciência”. O comportamento moral que se deriva da intenção final de evitar uma “má consciência” seria, em última instância, inadequado na visão do autor, o que revelaria apenas uma postura “farisaica”. Por outro lado, uma “boa consciência” seria sempre uma consequência da realização de um valor como um fim em si mesmo e nunca como um meio para obter a paz de espírito (Frankl, 2020).

À vista disso, Frankl (2021, p. 180) advertiu que “a verdadeira consciência não tem nada a ver com o que eu chamaria de ‘pseudo-moralidade supernarcisista’, nem pode ser descartada como um processo de condicionamento”. Frankl (1989) denunciou que a subjetivação do objeto foi gradativamente desvalorizando o mundo objetivo dos valores. Ao ser constituído ontologicamente por sua abertura para o mundo dos valores, defendeu a ideia de uma atração espontânea do sujeito para o mais valoroso, o que resultou na compreensão dos valores como trans-subjetivos (Frankl, 1992a). Por esse motivo, o ato de valorar requer a correlação da percepção do valor “em mim” (sujeito) e do valor “em si” (objeto) que se encontra no mundo.

O bem e o mal estariam como potencialidades humanas que dependem apenas da escolha para saber qual se tornará concreta, por esse motivo, o autor propõe uma ontologização da moral ao substituir o bem por aquilo que teria mais sentido e o mal pela possibilidade destituída de sentido. Assim, o certo e o errado não poderiam ser prescritos previamente (Frankl, 1998). Por um lado, a consciência (*Gewissen*) como guia e orientadora das escolhas humanas deveria ser levada em conta, pois clamaria por aquilo que possui mais sentido; por outro lado, tendo em conta a sua liberdade da vontade, o sujeito moral pode acolher a voz da consciência ou rejeitá-la (Frankl, 1992a).

O homem religioso, por sua vez, que também é um ser que decide, elege tais potencialidades perante um Tu transcendente, pelo qual se sente eticamente responsável. Assim, vivencialmente ele estaria inserido em uma tensão existencial entre “ser” e “sentido”, ou seja, entre um contínuo ser e dever-ser (Frankl, 2020). Nessa perspectiva, Frankl faz referência à metáfora da criação do homem para compreender o ponto de vista do *homo religiosus*:

Quando se afirma na gênese que o homem foi criado no sexto dia da criação e que Deus descansou no sétimo dia, podemos dizer: no sétimo dia Deus cruzou os braços e desde então pertence ao homem o que ele, o homem, faz de si próprio – o que ele próprio faz! Deus? Espera e observa como o homem realiza, do ponto de vista criador, as possibilidades criadas (Frankl, 1968, p. 75).

Em sua análise existencial da consciência moral, o autor faz a seguinte distinção quanto à consciência psicológica (*Bewusstsein*): “à consciência (*Bewusstsein*) torna-se acessível um ser que é (*Seiendes*), à consciência moral (*Gewissen*), ao contrário, não um ser que é, mas um ser que ainda não é, ou seja, que deveria ser (*Sein-sollendes*)” (Frankl, 1992a, p. 26-27). Por conseguinte, *Gewissen* não pode ser confundida com o conceito de superego, normas sociais e culturais introjetadas no processo da educação, sobretudo por meio de um interdito. Nessa direção, Frankl nem cai no dogmatismo, que desconsidera o sujeito ao colocar a ênfase no objeto, caindo no objetivismo, nem muito menos deixa-se levar pelo pecado original do subjetivismo, que desconsidera o objeto, pondo como referência apenas o sujeito do conhecimento como a medida de todas as coisas. Tal perspectiva, poderia levar à negação do mundo, como o fez o céptico Pirro de Elis (360 a.C. – 217 a.C.). Se o mundo fosse nada mais que uma projeção da subjetividade humana, logo, Deus seria uma mera imagem do próprio homem e tal compreensão não levaria a nenhuma ascese, mas apenas a uma ataraxia. O caminho do meio, proposto por ele, seria o da unidade sujeito-objeto, consciência-valores, posto que toda consciência valorativa é consciência de um valor passível de se tornar real por meio de um ato de escolha livre e responsável.

Segundo pensa, “(...) a cada pregunta sólo hay una respuesta, la correcta, para cada problema solo hay una solución, la válida, y en la vida, en cada situación en la vida de un hombre sólo hay un sentido, el verdadero” (Frankl, 1992b, p. 83). O verdadeiro sentido, que se encontra sempre latente nas situações, poderia se tornar real por meio da decisão, assim como a escultura está contida em potência dentro da própria pedra e se concretiza na medida em que o escultor a esculpe, extraindo uma forma por meio do martelo e do cinzel.

De forma similar, para Frankl (1992a) o valor ético é um enigma a ser decifrado, latente em cada contexto em que o ser humano é confrontado e, por esse motivo, deve ser pessoal (valor é referido para um sujeito específico) e também situacional (valor se encontra latente nas situações). Assim, sua perspectiva defende uma posição factual dos valores, ou seja, compreende os valores como fatos objetivos, e não como simples julgamentos subjetivos acerca dos fatos (Frankl, 2011).

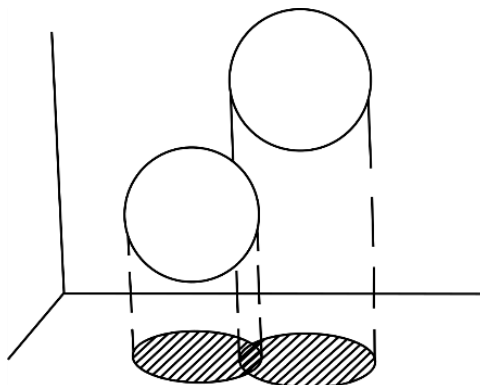
Considerando este ponto de vista, constata-se que o autor não desconsidera nem o sujeito que elege e nem as potencialidades valorativas que se encontram no campo das possibilidades ou no “poder-ser”. O possível é o que pode se tornar real (concreto), depende apenas da escolha humana (*ser-que-decide*). Como guia orientadora, encontra-se a consciência intuitiva, que aponta para o valoroso; por outro lado, as possibilidades valorativas se encontram como objetos da intencionalidade.

De um ponto de vista fenomenológico, “a consciência seria a palavra tu da transcendência” (Frankl, 1995, p. 113). Não obstante, o homem não religioso compreenderia o fenômeno da consciência como imanente ao ser, enquanto o religioso interpretaria como uma voz transcendente. Nessa perspectiva, *Gewissen* seria o liame entre a lei eterna e o sentido da situação (Frankl, 1992a). Por esse motivo que, para a perspectiva do homem religioso, por trás da consciência está um Deus transcendente, assim, o ser humano não atua no mundo para uma plateia visível, mas perante um espectador oculto pelo qual se sente responsável (Frankl, 1986). Tal espectador não seria passivo, tendo em conta que Deus, na perspectiva do homem religioso, seria um ente que demanda valores e sentidos, em outras palavras, seria uma fonte que oferta uma missão e um sentido para a vida.

Ademais, o autor faz uma distinção entre sentido e valor. Valores são sempre universais, enquanto sentidos são pessoais e situacionais. Entretanto, estão interrelacionados na medida em que um sentido, que é sempre pessoal, pode ser compartilhado e cristalizado na história e na cultura humana. Neste último caso, sua função seria poupar o indivíduo de tomar decisões continuamente, entretanto, o excesso de passividade diante da vida, quando a pessoa se exime em fazer escolhas valorativas, poderia levar ao conformismo (Frankl, 2021).

De forma geral, diante de duas possibilidades incompatíveis, o ser humano precisa fazer escolhas. O conflito valorativo seria apenas aparência e ilusão perceptiva, posto que os valores sempre estariam nas situações e em uma ordem hierárquica. Apenas ao desconsiderar a tridimensionalidade dos valores, reduzindo-os a uma compreensão unidimensional, estes se interseccionam e colidem entre si (Frankl, 2003), como pode ser observado na Figura 1.

Figura 1. Tridimensionalidade valorativa



Adaptado de: Frankl (1992a, p. 69)

Dessa forma, ao considerar apenas a subjetividade dos valores, percebe-se o conflito entre as suas sombras. Mas ao considerar que valores são objetos que estão no mundo e demandam por realizações, emerge uma atração espontânea para um valor hierarquicamente superior. Nesta relação sujeito-valor, a consciência jogaria um importante papel na escolha valorativa. Viktor Frankl, seguindo a ética material dos valores, salienta que, “de acordo com Max Scheler, valorar significa preferir um valor em detrimento a outro” (Frankl, 2011, p. 75). A hierarquia dos valores foi um pressuposto estabelecido por Max Scheler, como se pode constatar em suas palavras:

Si los valores de la cosa, como tales, son superiores a los valores de estado (por ejemplo, del sentimiento de bienestar), también los valores de la persona son, como tales, superiores a los valores de la cosa y, por consiguiente, los valores espirituales de la persona son, por ejemplo, superiores a los valores espirituales de las cosas (Scheler, 2001, p. 651).

Para o referido autor, os valores são apreendidos na esfera emocional, ou seja, no “sentir intencional” (*intentionales Fühlen*), se afastando de uma ética racionalista. Apenas na vivência direta dos valores seria possível senti-los. Dessa forma, o “sentir intencional” seria, a priori, a preferência valorativa apontando para uma *Ordine du cuore* (Hessen, 1967).

Segundo Buber (2007), a ética é aprendida nas situações concretas em que o indivíduo se confronta e nas decisões entre as possibilidades que se presentificam. Destarte, o autor a compreendeu de forma similar a Frankl quando afirmou que: “o sentido é encontrado e se manifesta quando a própria pessoa participa e se envolve com ele” (Buber, 2007, p. 36). Nessa mesma direção, Viktor Frankl oferece algumas demonstrações existenciais da hierarquia dos valores situacionais, como o leitor pode constatar a seguir:

Aceitamos, por exemplo, o princípio: “não furtarás”, que efetivamente se aplica a milhões de situações. Mas pode ser que, numa situação determinada – num campo de concentração, digamos –, a atitude moral mais correta seja furtar ou, como se dizia na época, “organizar-se” (Frankl, 2003, p. 48).

Pinchas Lapide relembra a história de Angelo Giuseppe Roncalli, que veio a se tornar Papa, mais conhecido como João XXIII, que salvou muitas crianças judias durante a Segunda Guerra Mundial:

Durante la Segunda Guerra Mundial, siendo Delegado Apostólico em Turquia, extendió a las autoridades judias, contra todas las prescripciones vaticanas, millares de certificados de batismo en blanco, gracias a los cuales fueron salvados millares de niños judíos en Bulgaria y Rumanía – insisto, actuando en contra de todas las instrucciones, normas y principios de la Santa Sede. En lugar de recibir reproches o ser castigado por ello, fue elegido Papa, quizás no independientemente de esta noble “falta de verdad” que había cometido. Con todo, la Biblia habla de hacer la verdade, no de decir-la. (Frankl; Lapide, 2005, p. 69).

Outro exemplo, retirado da biografia do próprio Viktor Frankl, ocorreu na ocasião em que foi deportado para Auschwitz com a sua esposa Tilly, por serem de origem judaica:

Quando os homens e as mulheres foram separados, disse-lhe enfaticamente, de maneira que ela realmente compreendesse o que eu estava querendo exprimir:

- Tilly, fique viva a qualquer preço. A qualquer preço, entendeu?

Caso houvesse uma oportunidade de salvar a própria vida trocando-a por favores sexuais, eu queria que ela não se constrangesse por minha causa. Por meio dessa absolvição quase *a priori*, queria impedir de me sentir culpado por tal constrangimento, que poderia lhe custar a vida (Frankl, 2010, p. 107-108).

O dilema moral, nesse caso, se constituiria a partir do conflito entre dois mandamentos: “não matarás” e “não cometerás adultério” (Bazzi; Fizzotti, 1989). Nesses termos, seria necessária uma ampliação do campo perceptivo da ética. Assim, o autor propôs que,

(...) numa época em que os Dez mandamentos parecem perder sua validade incondicional, o homem deve apreender, mais do que nunca, a ouvir os 10 mil mandamentos que surgem das 10 mil situações únicas que constituem a vida. E quanto a esses mandamentos, ele deve confiar em sua consciência (Frankl, 2021, p. 179).

A partir dos exemplos encontrados na obra de Viktor Frankl, pode-se constatar que, hierarquicamente, o valor da vida humana sempre é superior aos demais, pois além de valor, o ser humano possui dignidade, o que, em última análise, seria o princípio que guia a consciência humana na resolução dos dilemas morais. Ademais, o autor constatou que “(...) valores não podem ser ensinados, valores devem ser vividos” (Frankl, 2011, p. 109), ou seja, por meio da decisão e da ação o ser humano se define como essência ética.

Nessa direção, o autor em tela converge com a perspectiva da fenomenologia dos valores, sobretudo com a visão de Max Scheler, na medida em que “os valores morais não podem ser definidos e tampouco é possível definir os valores em geral. Apenas podem dar-se as condições particulares em que os valores se manifestam como conteúdo da percepção afetiva” (Wojtyła, 1993, p. 26).

Bruzzone (2020) sugeriu que a parábola do Bom Samaritano ilustraria a percepção afetiva, o que seria essencial para toda ação moral. Segundo o relato bíblico, o sacerdote e o Levita viram o moribundo e passaram adiante, enquanto o Samaritano “viu-o e moveu-se de compaixão”, dessa forma, o autor compreendeu que o sentir concreto perante um valor torna o ser humano responsável.

Pode-se concluir que a consciência precede a vivência dos valores e se constitui, nessa acepção, como duplamente transcendente, posto que transcende para o valor hierarquicamente superior, assim como para aquela instância que apreende a voz da própria transcendência que, para alguns sistemas religiosos, é a voz do seu próprio Deus. Esta concepção proporciona a religação entre o *ethos* e o *religijs*, sobretudo quando

Frankl (1978) asseverou que todo ato de valorar pressupõe um valor absoluto que a humanidade denominou de Deus. Ademais, o autor assevera que “por trás da consciência está Deus” (Frankl, 1986, p. 164) Assim, conclui que: “em toda valoração, os valores são considerados diante de um tribunal divino por ordem hierárquica. É-lhe indicado um lugar, que as vezes é posteriormente mudado” (Frankl, 1978, p. 263).

Conforme pensava Buber (2007), a manifestação religiosa está sempre associada a uma situação concreta, o que possibilita uma ascese, já que “toda manifestação religiosa autêntica possui um caráter pessoal manifesto ou oculto, isto é, expresso a partir de uma situação concreta de que a pessoa participa como pessoa” (Buber, 2007, p. 37). Nessa perspectiva, tanto Viktor Frankl quanto Martin Buber se aproximam de uma ética e de uma religiosidade vivencial imbricadas no campo existencial na relação eu-tu.

Considerações finais

A pergunta norteadora que motivou a investigação do artigo foi: Qual a visão de Viktor Frankl acerca das relações entre religiosidade e ética? Pautado em uma visão fenomenológica e existencial, pode-se considerar que a origem do *religijs* e do *ethos* se encontram na mesma raiz: no inconsciente espiritual pré-reflexivo, mais especificamente na consciência moral (*Gewissen*). De forma geral, o autor em tela compreendeu o homem como um ente aberto, tanto para a sua comunidade quanto para o seu Deus, logo, é um ser livre e responsável na medida em que escolhe e se define a partir das possibilidades no seu vir-a-ser.

Na ética do poder-ser, o bom, o belo e a verdade deveriam ser postos no mundo por meio da ação, enquanto o não-dever-ser deveria permanecer no reino do nada, apenas como possibilidade e nunca como realidade. Conforme visto, Deus estaria descansando, e, enquanto isso, o homem religioso deve continuar a sua obra (dever-ser).

Sendo assim, as religiões teriam sido fundadas por meio dos sentidos que foram cristalizados em forma de valores, desvelados inicialmente pela consciência. As matrizes, além de repassar os valores, deveriam aguçar a consciência humana para apreender o valor situacional. Assim, as religiões, de forma geral, seriam como um diapasão para afinar a harmonia melódica de um acorde composto por três notas: a voz transcendente da consciência, a percepção afetiva (sentir intencional) e a ação moral. Nas palavras de Bruzzone (2020, p. 93), “*un agire radicato nel sentire*”.

De forma geral, concebe-se que a busca de sentido na vida poderia ser o amálgama entre a religião e a ética. Para Frankl, a ética não seria racional, mas um sentir intencional referido a um valor hierarquicamente superior, captado pela consciência intuitiva. Entretanto, o *ethos* religioso, que pautou por muito tempo a ação moral do ser humano comum por meio de prescrições normativas, fornecendo sentido à vida, foi rompido nos tempos modernos devido à ruptura dos valores das tradições. Em decorrência, por um lado, a sociedade pagou um preço ao vivenciar um niilismo ético-

moral, por outro, a humanidade deve agora refinar a consciência (*Gewissen*) em prol de uma ética do devenir.

Mediante tantas polifonias, Frankl propôs um retorno à escuta da voz da consciência. A religiosidade que se baseia em uma observância cega da lei imutável estaria fadada ao fracasso, já a religiosidade enraizada na consciência poderia salvar o ser humano de posturas fundamentalistas. De forma geral, a moral vincularia o ser humano com os costumes, já a moral da religiosidade inconsciente, entretanto, pode ir de encontro às normas previamente estabelecidas, pois esta última se circunscreve em um campo mais específico, qual seja, a situação concreta e objetiva em que está inserida.

A vivência dos valores éticos é uma via para a ascese do espírito religioso. Assim, o para quem ser ético está vinculado a uma alteridade (Deus e/ou comunidade) para o homem religioso, ao conceber, intuitivamente, que a vida seria um presente dado por um Tu transcendente. Este, por sua vez, ao finalizar a sua existência, deve entregar seu monumento por meio de uma estética do espírito. Para tanto, a via mais plausível para guiar a consecução de seu projeto existencial seria a própria consciência pré-reflexiva. Em última análise, o ético e o religioso se constituem como duas faces de uma só moeda, na medida em que a voz da consciência ética é, para o homem religioso, a voz da própria transcendência.

Referências

- AARON, David. **Enxergando Deus: dez lições de vida da Cabalá**. São Paulo: Sêfer, 2009.
- BAZZI, Tulio; FIZZOTTI, Eugenio. **Guia de la logoterapia**. Barcelona: Herder, 1989.
- BUBER, Martin. **¿Que es el hombre?** México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- BUBER, Martin. **Imagens do Bem e do Mal**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- BUBER, Martin. **Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia**. Campinas: Verus, 2007.
- BRUZZONE, Daniele. L'anima della cura: la vita emotiva dei professionisti della salute come sfida per la formazione. **Stadium Educationis**. v. 21, n. 2, 2020, p. 90-100.
- BRUZZONE, Daniele. **Pedagogía de las alturas: Logoterapia y educación**. México: Ediciones LAG, 2022.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1997.
- DOS SANTOS, Mário Ferreira. **Enciclopédia de ciências filosóficas e sociais: Filosofia concreta dos valores**. V. 11. São Paulo: Logos, 1960.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

- EUCKEN, Rudolf. **O sentido e o valor da vida**. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1973.
- FIZZOTTI, Eugenio. **El despertar ético: conciencia y responsabilidad**. Buenos Aires: Fundación Argentina de Logoterapia, 1998.
- FRANKL, Viktor. **O homem incondicionado: lições metaclínicas**. Coimbra: Armenio Amado, 1968.
- FRANKL, Viktor. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- FRANKL, Viktor. **La idea psicológica del hombre**. Madri: Rialp, 1986.
- FRANKL, Viktor. **Psicoterapia e sentido da vida**. São Paulo: Quadrantes, 1989.
- FRANKL, Viktor. **La voluntad de sentido**. Barcelona: Herder, 1998.
- FRANKL, Viktor. **A questão do sentido em psicoterapia**. São Paulo: Papyrus, 1990.
- FRANKL, Viktor. **A presença ignorada de Deus**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1992a.
- FRANKL, Viktor. **Psicoanálisis y existencialismo: de la psicoterapia a la logoterapia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992b.
- FRANKL, Viktor. **Logoterapia e Análise Existencial**. Campinas: Editora Psy II, 1995.
- FRANKL, Viktor. **El hombre en busca del sentido último: el análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano**. Barcelona: Paidós, 1999.
- FRANKL, Viktor. **Sede de sentido**. São Paulo: Quadrantes, 2003.
- FRANKL, Viktor. **O que não está escrito em meus livros: Memórias**. São Paulo: É Realizações, 2010.
- FRANKL, Viktor. **A vontade de sentido: fundamentos da logoterapia**. São Paulo: Paulus, 2011.
- FRANKL, Viktor. **Psicoterapia e existencialismo: textos selecionados em logoterapia**. São Paulo: É Realizações, 2020.
- FRANKL, Viktor; LAPIDE, Pinchas. **Búsqueda de Dios y sentido de la vida: diálogo entre un teólogo y un psicólogo**. Barcelona: Herder, 2005.
- FRANKL, Viktor. **A falta de sentido: um desafio para a psicoterapia e a filosofia**. Campinas: Auster, 2021.
- FREITAG, Barbara. **Itinerário de Antígonas: a questão da moralidade**. São Paulo: Papyrus, 1992.

GAARDER, Jotein; HELLERN, Victor, NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GRECO, Carlo. **A experiência religiosa: Essência, valor, verdade**. São Paulo: Loyola, 2009.

HEIMSOETH, Heiz. **A filosofia no século XX**. Coimbra: Armênio Amado, 1982.

HESSE, Hermann. **Minha fé**. Rio de Janeiro: Record, 1971.

HESSEN, Johannes. **Filosofia dos valores**. Coimbra: Armênio Amado, 1967.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Coimbra: Armênio Amado, 1968.

JASPERS, Karl. **Iniciação filosófica**. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

LUKAS, Elisabeth. **Logoterapia: a força desafiadora do espírito humano**. São Paulo: Editora Loyola; Santos: Leopoldianum, 1989.

MONDIN, Battista. **Introdução à filosofia: problemas, sistemas, autores, obras**. São Paulo: Paulinas, 1980.

PENNA, Antonio Gomes. **Em busca de Deus: introdução à filosofia da religião**. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores**. Petrópolis: Vozes, 1994.

SCHELER, Max. **Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético**. Madri: Caparrós Editores, 2001.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

WOJTYLA, Karol. **Max Scheler e a ética cristã**. Curitiba: Champagnat, 1993.

Submetido em 08/03/2023

Aceito em 28/10/2023

Ética, tecnologia e educação para a paz: considerações sobre direitos humanos partir da encíclica *Fratelli Tutti*

Ethics, technology and education for peace: considerations on human rights from the encyclical *Fratelli Tutti*

Luis Fernando Lopes¹

RESUMO

Este estudo, de caráter bibliográfico, tem como objetivo apresentar algumas reflexões sobre a temática da ética, tecnologia e educação para a paz, a partir das contribuições do Papa Francisco na Encíclica *Fratelli Tutti*. A problemática questiona em que medida os conteúdos abordados na Encíclica *Fratelli Tutti* podem contribuir tanto para a promoção de uma Educação Ética em Direitos Humanos, quanto para a paz universal. Após tratar dos aspectos históricos e dos desafios da Educação Ética em Direitos Humanos, busca-se cotejar os conteúdos da Encíclica *Fratelli Tutti* com os desafios contemporâneos de educar em e para os Direitos Humanos, com vistas à promoção da paz universal.

Palavras-chave: Ética, Direitos Humanos. Tecnologia. Educação para paz. *Fratelli Tutti*.

ABSTRACT

This bibliographical study aims to present some reflections on the theme of ethics, technology and education for peace, based on the contributions of Pope Francis in the Encyclical *Fratelli Tutti*. The issue questions to what extent the contents addressed in the Encyclical *Fratelli Tutti* can contribute both to the promotion of an Ethical Education in Human Rights and to universal peace. After dealing with the historical aspects and the challenges of Ethical Education in Human Rights, it seeks to compare the contents of the Encyclical *Fratelli Tutti* with the contemporary challenges of educating in and for Human Rights, with a view to promoting universal peace.

Keywords: Ethic, Human Rights. Technology. Education for peace. *Fratelli Tutti*.

¹ Doutor em Educação pela Universidade Tuiuti do Paraná (2017). E-mail: fernandocater@gmail.com

Introdução

Com a guerra fazendo parte de nosso cotidiano, a necessidade de falar e promover a paz e a educação ética em Direitos Humanos torna-se extremamente patente. Nesse contexto, é importante considerar também a Declaração dos Direitos Humanos que consagra a proteção a esses direitos, o que nos parece ser recente. As guerras procuram apropriar-se de terras e riquezas alheias, sendo uma forma de corrupção desenfreada, além de usar outros mecanismos desumanos, os quais, para expandir a exploração do ser humano pelo ser humano, escancaram profunda injustiça.

Diante desse cenário, este ensaio objetiva apresentar algumas reflexões sobre a temática da Ética e a Educação para a Paz, a partir do conteúdo da Encíclica *Fratelli Tutti*, pois por ela o Papa Francisco expõe um retrato das contradições do nosso tempo e, concomitantemente, alimenta a esperança de um futuro mais bem alicerçado na fraternidade, na justiça e na paz.

Para dar conta desse objetivo, inicialmente, aborda-se a questão dos Direitos Humanos na perspectiva histórica, de maneira a compreender o longo caminho percorrido pela humanidade para chegar até a Declaração Universal dos Direitos Humanos e as diversas políticas públicas estabelecidas por países ao redor do mundo, com vistas à proteção da dignidade humana na sua integridade.

Na sequência, trata-se, especificamente, da Educação Ética em Direitos Humanos, enquanto desafio do nosso tempo. Essa discussão é bastante complexa, pois, para alguns, Direitos Humanos são considerados uma pauta de desocupados, arruaceiros, que nada mais fazem do que subverter a ordem estabelecida para, em seguida, livrar-se das consequências, apelando para a proteção de seus próprios interesses. Contudo, para além de discursos de ódio, fundados, entre outras, em ideologias fascistas, a Educação Ética em Direitos Humanos é uma necessidade, que visa ao próprio futuro da humanidade.

Por fim, num terceiro tópico, busca-se refletir sobre os desafios contemporâneos de se educar em e para os Direitos Humanos e promover a educação para a paz, a partir das contribuições do Papa Francisco na citada encíclica.

1. Ética e Direitos Humanos

O processo histórico de consolidação dos Direitos Humanos é marcado por avanços e retrocessos, como por exemplo, a Paz de Westfália, processo que abarca uma série de tratados de paz e é considerado o marco inicial do direito internacional. É uma baliza importante que estabeleceu os princípios característicos do estado moderno, destacando-se a soberania, a igualdade jurídica entre os estados, a territorialidade e a não intervenção.

Contudo, se a partir da Paz de Vestfália (1648), princípios como soberania estatal e de estado-nação ganharam cada vez mais destaque, não se pode dizer a mesma coisa

quanto aos direitos e garantias fundamentais individuais. Desta maneira, a partir desse acontecimento, temos inaugurada a diplomacia moderna, e sua consequente contribuição para a promoção dos Direitos Humanos, ainda que os avanços na perspectiva dos direitos individuais sejam muito mais lentos.

Anterior a esse processo e, posteriormente, entrelaçado a ele, com notáveis contribuições para a promoção dos Direitos Humanos, é preciso considerar o advento e a expansão do cristianismo, cuja regra de ouro pode ser sintetizada no mandamento do amor ao próximo. Entretanto, ao se tornar religião oficial do Império Romano (Édito da Tessalônica em 384 d.C.), o cristianismo passou de perseguido a perseguidor, o que na prática engendra uma enorme contradição com os próprios valores ensinados pela religião cristã. Assim, paulatinamente, a Igreja Católica foi conquistando espaço e suplantando antigas estruturas de poder:

A esse respeito, Woods Jr. (2008, p. 11) considera que:

A Igreja Católica configurou a civilização em que vivemos e o nosso perfil humano de muitas maneiras além das que costumamos ter presentes. Por isso, insistimos em que ela foi a construtora indispensável da civilização ocidental. Não só trabalhou para reverter aspectos repugnantes do mundo antigo - como o infanticídio e o combate de gladiadores -, mas restaurou e promoveu a civilização depois da queda de Roma.

Entretanto, esse consórcio duradouro entre poder estatal e religioso conduziu a grandes abusos que desembocaram em processos: Reforma e Contrarreforma, Cruzadas, Inquisição, caça às bruxas, venda de indulgências, guerras motivadas por diferenças religiosas, são alguns elementos que caracterizam esse processo contraditório no qual a expansão da religião do amor ao próximo foi promovida com guerras, perseguições, manipulações, não sem graves consequências para a dignidade humana.

A Declaração de Independência Americana (1776) e, sobretudo, a Revolução Francesa (1789) com a luta pelos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade inauguraram um novo marco no processo de consolidação dos Direitos Humanos, principalmente no que diz respeito aos aspectos individuais. Assim, a *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão) foi um documento culminante da Revolução Francesa, que definiu os direitos individuais e coletivos dos seres humanos, considerando a expressão *seres humanos* na sua acepção universal. Contudo, foi somente depois dos horrores de duas guerras mundiais que uma Declaração Universal dos Direitos Humanos foi proclamada e adotada por uma organização mundial.

Ainda com relação ao processo histórico de consolidação dos Direitos Humanos, menciona-se, de acordo com Viana (2015), que uma das questões mais debatidas é o problema da validade universal desses direitos. Apesar da importância de documentos, tais como: a Magna Carta (1215), a Declaração de Direitos da Virgínia (1776), a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), os quais, no mundo ocidental são consideradas conquistas

históricas e buscaram sacralizar os Direitos Humanos, não é possível afirmar que exista um consenso jurídico ou filosófico universal sobre a legitimidade e validade dos Direitos Humanos.

Apesar dessa falta de consenso a respeito dos fundamentos dos Direitos Humanos, em 1993, em documento intitulado Declaração e Programa de Ação de Viena exarou-se que a promoção e a proteção dos Direitos Humanos constituem questões prioritárias para a comunidade internacional. Também, de acordo com esse documento, a democracia, o desenvolvimento e o respeito pelos Direitos Humanos e pelas liberdades fundamentais são interdependentes e se fortalecem mutuamente.

Segundo Benevides (2007, p. 5, **negritos no original**):

Os Direitos Humanos são **naturais** e **universais**, pois independem de qualquer ato normativo, e valem para todos, além-fronteiras; são **independentes** e **indivisíveis**, pois não podemos separá-los, aceitando apenas os direitos individuais, ou só sociais, ou só os de defesa ambiental.

Ainda conforme explica Benevides (2007), essa indivisibilidade dos Direitos Humanos é importante, pois historicamente temos exemplos de regimes políticos nos quais apenas determinados direitos sociais ou individuais foram valorizados, o que acarretou graves consequências desumanizadoras. Nesse sentido, continua Benevides (2007, p. 05, **negrito no original**): “Direitos Humanos são **históricos**, pois foram sendo reconhecidos e consagrados em determinados momentos, e é possível pensarmos que novos direitos ainda podem ser identificados e consolidados”.

Sobre a importância dos Direitos Humanos para a proteção da dignidade de todos os seres humanos, o UNICEF (2015, s/p) explicita que:

Os Direitos Humanos são normas que reconhecem e protegem a dignidade de todos os seres humanos. Os Direitos Humanos regem o modo como os seres humanos individualmente vivem em sociedade e entre si, bem como sua relação com o Estado e as obrigações que o Estado tem em relação a eles. A lei dos Direitos Humanos obriga os governos a fazer algumas coisas e os impede de fazer outras. Os indivíduos também têm responsabilidades: usufruindo dos seus Direitos Humanos, devem respeitar os direitos dos outros. Nenhum governo, grupo ou indivíduo tem o direito de fazer qualquer coisa que viole os direitos de outra pessoa.

Como se pode notar, os Direitos Humanos são indivisíveis e não há hierarquia de Direitos Humanos. Desta forma, os Direitos Humanos são caracterizados também pela interdependência e inter-relação, uma vez que a proteção e a efetivação de um direito implicam a proteção e efetivação de outro. Outras características fundamentais dos Direitos Humanos são: a igualdade e a não discriminação, a participação e a inclusão. Nesse sentido, considera-se que uma Educação em Direitos Humanos não se faz isolada da ética, de tal modo que tal educação em Direitos Humanos seja uma educação ética em Direitos Humanos.

Assim, todos os seres humanos são iguais em razão da dignidade que lhes é inerente. Também, faz-se necessário destacar a responsabilidade dos Estados na garantia da preservação dos Direitos Humanos, o que significa que cada ser humano deve contar com mecanismos legais que possibilitem reparar qualquer tipo de violação aos Direitos Humanos.

2. Ética, tecnologia e educação em e para Direitos Humanos

Não obstante o fato histórico de todas as épocas serem tecnológicas, é preciso reconhecer que vivemos em um tempo no qual os avanços tecnológicos, sobretudo os relacionados com o advento e o desenvolvimento das tecnologias digitais de informação e comunicação, têm afetado e modificado profundamente nossos modos de ser e estar no mundo.

A esse respeito, Castells (2018, p. 51) afirma que:

A revolução da tecnologia da informação e a reestruturação do capitalismo introduziram uma nova forma de sociedade [...]. Essa sociedade é caracterizada pela globalização das atividades econômicas do ponto de vista estratégico; por sua forma de organização em redes, pela flexibilidade e instabilidade do emprego e a individualização da mão de obra [...]. Essa nova forma de organização social, dentro de sua globalidade que penetra em todos os níveis da sociedade, está sendo difundida em todo o mundo [...].

Ainda que muitos considerem as novas tecnologias de informação e comunicação como uma verdadeira panaceia que poderá resolver todos os problemas humanos relacionados à falta de emprego, alimentação, saúde, educação, entre outros, Castells (2018) chama atenção para a instabilidade do emprego e a individualização na mão de obra no contexto de globalização.

Nesse sentido, de acordo com a *Foundation for Young Australians* (Fya, 2017, p. 02):

A Nova Ordem de Serviço mostra que mais problemas estão por vir para os jovens à medida que a ruptura mais significativa do mundo do trabalho, desde a revolução industrial, começou a ter um impacto na próxima década. As mudanças econômicas estão transformando o trabalho por meio de automação, globalização e trabalho mais flexível. Isso poderia trazer oportunidade. Mas também poderia prejudicar ainda mais jovens no mercado de trabalho.² (tradução dos autores).

² “The New Work Order shows that more issues are ahead for young people as the most significant disruption in the world of work since the industrial revolution begins to have an impact in the next decade. Economic changes are transforming work through automation, globalization and more flexible work. This could bring opportunity. But it could also further disadvantage young people in labour markets” (FYA, 2017, p. 02).

É necessário conscientizar-se para o fato de que o futuro do trabalho está mudando e essa é uma constatação que impactará fortemente em nosso modo de vida nas próximas décadas. Além disso, é preciso considerar as necessidades atuais, tais como: a falta de emprego, a exigência de contínua atualização e ainda a perda de direitos trabalhistas em razão de reformas, que nem sempre promovem os resultados prometidos.

Diante dessas rápidas transformações, vozes de *tecnófilos* e *tecnófobos* se manifestam, seja para enaltecer ou para desacreditar o papel das tecnologias, sobretudo as tecnologias digitais de informação e comunicação em nossas atividades cotidianas. Contudo, seja no trabalho, no estudo, no lazer, entre outras atividades, as tecnologias digitais têm acompanhado, integrado e transformado nosso modo de vida. Por outro lado, embora alguns estudos já demonstrem algumas consequências problemáticas desse uso exacerbado de tecnologias digitais, ainda não contamos com resultados suficientes para compreender os impactos reais dessas práticas, tanto em âmbito individual como social.

Nessa perspectiva, um fenômeno de nosso tempo é a atuação de trabalhadores em horas de trabalho praticamente intermináveis em razão da desterritorialização e atuação em jornadas prolongadas, proporcionadas pela *internet* e aplicativos de comunicação instantânea. Se, por um lado, esses recursos foram fundamentais no contexto pandêmico para continuidade de muitas atividades laborativas, por outro provocaram transformações no modo de trabalhar, ora em função de situações restritivas, ora devido a processos de exaustão, os quais, em alguns casos, levaram à violação de Direitos Humanos.

O medo de perder o emprego em alguns casos, a necessidade de garantir a sobrevivência em outros ante às terríveis consequências da pandemia, fizeram com que alguns profissionais buscassem alternativas e se dedicassem para além de seus limites físicos e psicológicos. Agrega-se a esses fatos a aprovação de reformas como a trabalhista e a previdenciária, que, no caso do contexto brasileiro, conduziram à perda de direitos por parte dos trabalhadores.

Assim, para além de algumas fantasias propaladas com relação aos benefícios que as novas tecnologias de informação e comunicação podem possibilitar em setores como o educacional, por exemplo, é preciso salientar o caráter paradoxal dessas mesmas tecnologias ao depender dos interesses daqueles que determinam seu desenvolvimento e aplicação, sobretudo em países em vias de desenvolvimento.

A esse respeito, Álvaro Vieira Pinto (2005, p. 276) explicita, em sua obra, o conceito de tecnologia:

Indiscutivelmente, é justa a tese que valoriza a função essencial e indispensável da técnica, mas só se torna aceitável quando exposta pela consciência crítica, que jamais lhe aplicaria o epíteto místico de “salvadora” e a exprime em sua exata significação. Passa, entretanto, a ser uma tese falsa quando proclamada, nos termos em que enuncia o pensamento submisso e alienado, executando, sem disso ter ideia pelo

menos na maioria dos coristas, os gestos ordenados pelo centro imperial.

As considerações de Vieira Pinto, ainda que escritas há várias décadas parecem suficientes para evidenciar o caráter paradoxal das novas tecnologias. Não por acaso, o autor citado propõe a aplicação das categorias da lógica dialética para a compreensão da tecnologia em sua historicidade.

Também com relação à tecnologia e à educação em e para os Direitos Humanos, é preciso considerar o caráter histórico e dialético desses processos. Se, por um lado, a tecnologia e, especificamente, as tecnologias digitais de informação e comunicação podem ser vistas como uma forte aliada na divulgação de ideias, levantamento e exposição de dados, canal de denúncias, formação de professores, entre outros, por outro, essas mesmas tecnologias podem ser utilizadas como instrumento para espalhar o ódio por meio da propagação de *fake news*, ideias racistas, preconceitos, incentivo à violência, entre outras práticas que conduzem necessariamente à violação dos Direitos Humanos.

Nesse cenário, a formação da consciência crítica, que não se faz sem o acesso a uma proposta educacional que vise à formação integral do ser humano, torna-se uma necessidade fundamental. É preciso superar a situação de simples usuário ou apreciador eufórico de recursos tecnológicos, postura comum no campo educacional, para um estágio de maior consciência crítica e percepção das necessidades reais de uma nação caracterizada, historicamente, por processos de espoliação, com a consequente violação de Direitos Humanos. Tal movimento não implica na recusa da utilização de recursos tecnológicos, que precisam ser preferencialmente os mais avançados possíveis, mas demandam o enfrentamento concreto de problemas sociais, por vezes estrategicamente ignorados.

Os privilégios de classe permitem aos grupos dominantes o acesso a bens materiais e culturais os quais, por sua vez, possibilitam a reprodução dos mecanismos de desigualdade que, historicamente, assolam o país. Um exemplo desses mecanismos são as contínuas reformas educacionais, por meio das quais, em nome do avanço e atendimento a demandas do mercado, restringe-se ou praticamente impede-se o acesso das camadas mais pobres da população a determinados conteúdos como Filosofia e Sociologia, considerados essenciais para a formação da consciência crítica e, consequentemente, para a promoção e garantia dos Direitos Humanos.

Conforme está descrito no Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos:

No Brasil, como na maioria dos países latino-americanos, a temática dos Direitos Humanos adquiriu elevada significação histórica, como resposta à extensão das formas de violência social e política vivenciadas nas décadas de 1960 e 1970. No entanto, persiste no contexto de redemocratização, a grave herança das violações rotineiras nas questões sociais, impondo-se, como imperativo, romper com a cultura oligárquica que preserva os padrões de reprodução da desigualdade e da violência institucionalizada (Brasil, 2018, p. 8).

Ainda que não possua força de Lei, o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos estabelece diretrizes para, entre outros objetivos, “balizar a elaboração, implementação, monitoramento, avaliação e atualização dos Planos de Educação em Direitos Humanos dos estados e municípios” (Brasil, 2008, p. 14).” Assim, para a efetivação da Educação em Direitos Humanos, o fortalecimento da sociedade civil torna-se uma questão fundamental, uma vez que a democracia efetiva é uma condição *sine qua non* para o desenvolvimento e a efetivação de políticas de Educação em Direitos Humanos.

Nessa perspectiva, o PNDH (2018) também esclarece que:

[...] o processo de democratização requer o fortalecimento da sociedade civil, a fim de que seja capaz de identificar anseios e demandas, transformando-as em conquistas que só serão efetivadas, de fato, na medida em que forem incorporadas pelo Estado brasileiro como políticas públicas universais (Brasil, 2018, p. 12-13).

Como se pode notar, a atuação concreta em favor da Educação em Direitos Humanos requer o enfrentamento de preconceitos e problemas sociais, entre os quais estão os mecanismos de reprodução da desigualdade, seja no acesso aos bens materiais ou culturais. Isso implica em considerar a problemática da Educação Ética em Direitos Humanos em sua totalidade e não apenas com um setor particular a ser ajustado, de acordo com interesses de grupos específicos.

3. Ética, tecnologia e educação para a paz: reflexões a partir da *Fratelli Tutti*

Em consonância com o objetivo geral que baliza o desenvolvimento deste ensaio, neste tópico, almeja-se analisar alguns pontos da Encíclica *Fratelli Tutti* relacionados com tecnologia e educação para a paz e cotejá-los com a educação em e para Direitos Humanos, considerando os desafios atuais no contexto brasileiro e mundial.

Inicialmente, convém mencionar que a expressão: “Direitos Humanos” aparece doze vezes na tradução portuguesa da Encíclica. Um dos tópicos, inclusive, menciona a problemática de: “Direitos Humanos não suficientemente universais”. Nesse sentido, o Papa Francisco manifesta sua preocupação com o fato de que:

Persistem hoje, no mundo, inúmeras formas de injustiça, alimentadas por visões antropológicas reducionistas e por um modelo econômico fundado no lucro, que não hesita em explorar, descartar e até matar o homem. Enquanto uma parte da humanidade vive na opulência, outra parte vê a própria dignidade não reconhecida, desprezada ou espezinhada e os seus direitos fundamentais ignorados ou violados. Que diz isto a respeito da igualdade de direitos fundada na mesma dignidade humana? (Francisco, 2020, *Fratelli Tutti*, nº 22).

Essas observações partem da constatação de que os Direitos Humanos não são iguais para todos. Os problemas sociais, políticos, econômicos, das sociedades

contemporâneas em diversas regiões do planeta evidenciam ações de desrespeito e violações da dignidade humana. O desrespeito aos Direitos Humanos constitui, inclusive, um empecilho ao progresso social e econômico das nações, pois,

O respeito destes direitos ‘é condição preliminar para o próprio progresso econômico e social de um país. Quando a dignidade do homem é respeitada e os seus direitos são reconhecidos e garantidos, florescem também a criatividade e a audácia, podendo a pessoa humana explicar suas inúmeras iniciativas a favor do bem comum’ (Francisco, 2020, *Fratelli Tutti*, nº 22).

Na Encíclica, o Papa Francisco recorda os esforços historicamente realizados para avançar no respeito aos Direitos Humanos e proteção de garantias fundamentais, mas ao mesmo tempo manifesta profunda preocupação com o fato de que, ainda hoje, o problema de escravidão se alicerça no entendimento de que o ser humano possa ser tratado como objeto. Ademais, o Papa explicita um aspecto gravíssimo dessa violação à dignidade humana, que está relacionado ao uso das tecnologias digitais para promover o tráfico de pessoas.

Nas palavras da Encíclica:

As redes criminosas ‘utilizam habilmente as tecnologias informáticas modernas para atrair jovens e adolescentes de todos os cantos do mundo.’ E a aberração não tem limites quando são subjugadas mulheres, forçadas depois a abortar; um ato abominável que chega mesmo ao sequestro da pessoa, para vender os seus órgãos. Isto torna o tráfico de pessoas e outras formas atuais de escravatura um problema mundial que precisa de ser tomado a sério pela humanidade no seu conjunto, porque ‘assim como as organizações criminosas usam redes globais para alcançar os seus objetivos, assim também a ação para vencer este fenômeno requer um esforço comum e igualmente global por parte dos diferentes atores que compõem a sociedade’ (Francisco, 2020, *Fratelli Tutti*, nº 24).

Ao mesmo tempo em que explicita a prática da escravidão, que considera uma aberração, auxiliada na contemporaneidade por tecnologias de informação, a Encíclica deixa claro que esses mesmos recursos tecnológicos, assim como esforços globais podem e devem ser colocados a serviço da superação dessas práticas de violação da dignidade humana.

No enfrentamento desse e outros problemas que constituem grave desrespeito aos Direitos Humanos, como o da pobreza, adjetivada como escandalosa, a educação é considerada fundamental para que cada ser humano possa ser artífice de seu destino. Nas palavras da Encíclica:

Por exemplo, ‘não se pode enfrentar o escândalo da pobreza promovendo estratégias de contenção que só tranquilizam e transformam os pobres em seres domesticados e inofensivos. Como é triste ver que, por detrás de presumíveis obras altruístas, o outro é reduzido à passividade’. O necessário é haver distintos canais de

expressão e participação social. A educação está ao serviço deste caminho, para que cada ser humano possa ser artífice do seu destino. Demonstra aqui o seu valor o princípio de subsidiariedade, inseparável do princípio de solidariedade (Francisco, 2020, *Fratelli Tutti*, nº 187).

O fato de se tratar de um documento pontifício, uma Carta Encíclica, como é o caso da *Fratelli Tutti*, pode provocar desconfianças e gerar muitas críticas ao abordar temáticas como a da Educação. Contudo, parece estar claro, ao longo do documento, que o objetivo não é fazer proselitismo ou impor uma determinada concepção educacional, ainda que os valores cristãos sejam sempre o pano de fundo de toda a Carta. O que se almeja é promover esperança e encontrar caminhos e soluções para garantir o futuro da humanidade e do planeta. Na busca dessas soluções, o Papa chama atenção para o papel dos políticos, que deve ir além das preocupações relacionadas aos seus próprios países.

Isto demonstra a urgência de se encontrar uma solução para tudo o que atenta contra os Direitos Humanos fundamentais. Os políticos são chamados a 'cuidar da fragilidade, da fragilidade dos povos e das pessoas. Cuidar da fragilidade quer dizer força e ternura, luta e fecundidade, no meio dum modelo funcionalista e individualista que conduz inexoravelmente à 'cultura do descarte' (...); significa assumir o presente na sua situação mais marginal e angustiante e ser capaz de ungi-lo de dignidade'. Embora acarrete certamente imenso trabalho, 'que tudo se faça para tutelar a condição e a dignidade da pessoa humana'! O político é operoso, é um construtor com grandes objetivos, com olhar amplo, realista e pragmático, inclusive para além do seu próprio país. As maiores preocupações dum político não deveriam ser as causadas por uma descida nas sondagens, mas por não encontrar uma solução eficaz para o fenómeno da exclusão social e económica, com suas tristes consequências de tráfico de seres humanos, tráfico de órgãos e tecidos humanos, exploração sexual de meninos e meninas, trabalho escravo, incluindo a prostituição, tráfico de drogas e de armas, terrorismo e criminalidade internacional organizada. (Francisco, 2020, *Fratelli Tutti*, nº 188).

Ainda que o fato de um Papa abordar questões políticas em uma Carta Encíclica provoque reações das mais diversas, a *Fratelli Tutti* contém o mérito de fazer uma radiografia global do nosso tempo e explicitar o escândalo das contradições do sistema capitalista, além de apontar caminhos para superar esses problemas causadores de graves violações aos Direitos Humanos. Entre esses caminhos é mencionada a atuação de instituições, inclusive a da própria Igreja Católica, as quais precisam ser realmente eficazes na luta contra os problemas que violam a dignidade humana.

Tal é a magnitude dessas situações e o número de vidas inocentes envolvidas que devemos evitar qualquer tentação de cair num nominalismo declamatório com efeito tranquilizador sobre as consciências. Devemos ter cuidado com as nossas instituições para que sejam realmente eficazes na luta contra estes flagelos. **Consegue-se isso, aproveitando de forma inteligente, os grandes recursos do**

desenvolvimento tecnológico. (Francisco, 2020, *Fratelli Tutti*, nº 188, negrito nosso).

E o Papa ainda chama a atenção para o fato de o fundamento dos Direitos Humanos estar alicerçado no simples argumento de se possuir a dignidade humana. Desse modo, coloca-se o princípio que possibilita sonhar com um planeta no qual os bens materiais e culturais sejam distribuídos equitativamente e, subjaz a essa compreensão, o entendimento de que a paz é fruto da justiça. Dessa maneira, a utopia a ser concretizada é aquela ancorada em uma ética global de interdependência, que responsabiliza toda a família humana.

Trata-se, sem dúvida, doutra lógica. Se não se fizer esforço para entrar nesta lógica, as minhas palavras parecerão um devaneio. Mas, se se aceita o grande **princípio dos direitos que brotam do simples fato de possuir a inalienável dignidade humana**, é possível aceitar o desafio de sonhar e pensar numa humanidade diferente. É possível desejar um planeta que garanta terra, teto e trabalho para todos. Este é o verdadeiro caminho da paz, e não a estratégia insensata e míope de semear medo e desconfiança perante ameaças externas. Com efeito, a paz real e duradoura é possível só 'a partir de uma ética global de solidariedade e cooperação a serviço de um futuro modelado pela interdependência e a corresponsabilidade na família humana inteira'. (Francisco, 2020, *Fratelli Tutti*, nº 127, negrito nosso).

Uma Carta Encíclica, que começa com a afirmação de que todos são irmãos, é muito clara na defesa da dignidade humana enquanto fundamento inalienável e princípio de sustentação dos direitos e garantias fundamentais, sendo o respeito à dignidade humana fundamental para o futuro das sociedades. Nesse sentido, a educação e as novas tecnologias de informação e comunicação, que podem ser colocadas a serviço desses ideais, reafirmam sua importância enquanto meios eficazes para a promoção de uma paz duradoura.

Considerações finais

O objetivo, neste ensaio, foi apresentar algumas reflexões sobre a temática dos Direitos Humanos, tecnologia e a educação para paz, a partir das contribuições do Papa Francisco na Encíclica *Fratelli Tutti*. Partiu-se do questionamento a respeito da medida em que os conteúdos abordados na Encíclica *Fratelli Tutti* podem contribuir para a promoção da Educação Ética em Direitos Humanos e para a paz universal.

Como foi possível perceber no decorrer das reflexões, o fato de um Papa abordar temas relacionados a Direitos Humanos, educação e política pode gerar desconforto e crítica, principalmente por parte de adeptos mais conservadores do catolicismo.

Entretanto, conforme procurou-se descrever neste ensaio, a perspectiva da Encíclica não é proselitista, muito menos político-partidária. Ao declarar: *Fratelli Tutti* (todos irmãos) e fazer uma radiografia dos problemas e desafios sociais no nosso tempo

em escala global, a Carta Encíclica aponta caminhos de solução, invoca “o princípio dos direitos que brotam do simples fato de possuir a inalienável dignidade humana” (Francisco, 2020, *Fratelli Tutti*, nº 127).

Espera-se que as reflexões apresentadas neste ensaio possam contribuir para a concretização das utopias apontadas, a fim de que cada ser humano possa ter sua dignidade respeitada e valorizada integralmente, com vistas à preservação da vida em toda a sua diversidade e, conseqüentemente, de nossa casa comum, o planeta terra.

Referências

ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A III) em 10 de dezembro 1948. Disponível em: < <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos> > Acesso em: 28/03/2022.

BENEVIDES, Maria Victória. **Educação em Direitos Humanos: de que se trata?** Disponível em: < http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/Etica/9_benevides.pdf > Acesso em: 29/03/2022.

BRASIL. **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos**. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018. Disponível em: < <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/educacao-em-direitos-humanos/DIAGRMAOPNEDH.pdf> > Acesso em: 28/03/2022.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade** [recurso eletrônico]. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

FRANCISCO Papa. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti***. Assis, 3 de outubro de 2020. Disponível em: < https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html > Acesso em: 28/03/2022.

FOUNDATION FOR YOUNG AUSTRALIANS (FYA). ***The new work order. Ensuring young Australians have skills and experience for the jobs of the future, not the past.*** (2017). Disponível em: < <https://www.fya.org.au/app/uploads/2021/09/new-work-order-2015.pdf> > Acesso em: 28/03/2022.

VIANA, Wellistony C. **Fundamentação dos Direitos Humanos e paz**. In: CESCUN, Everaldo; NODARI, Paulo Cesar. **Filosofia, ética e educação: por uma cultura da paz**. São Paulo: Paulinas, 2011 (pp.319-339).

WOODS JR., Thomas E. **Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental**. São Paulo: Quadrante, 2008.

UNICEF. **O que são Direitos Humanos?** Adaptado de: Introdução à abordagem baseada em Direitos Humanos. UNICEF Finlândia, 2015. Disponível em: < <https://www.unicef.org/brazil/o-que-sao-direitos-humanos#:~:text=Os%20direitos%20humanos%20s%C3%A3o%20normas,tem%20em%20rela%C3%A7%C3%A3o%20a%20eles>. > Acesso em: 28/03/2022.

Submetido em 29/05/2023

Aceito em 28/10/2023

A relação entre ética e religião em Filipe Melanchthon¹

The relationship between ethics and religion in Philip Melanchthon

Eduardo Gross²

RESUMO

A ética foi um dos temas principais das publicações de Melanchthon. Sua contribuição desenvolveu as consequências para esse domínio que advinham da nova perspectiva sobre a ação humana fornecida pela Reforma protestante. Ao mesmo tempo, sua formação humanista tanto serviu de motivação quanto forneceu subsídios para a interação entre a herança da nova perspectiva teológica e a tradição filosófica clássica. A sua situação histórica aponta, pois, para a possibilidade de se reconhecer contribuições para o futuro desenvolvimento da Modernidade, ainda que, no seu caso, a relativa autonomia da esfera racional (que abrange a ciência, a ética e a política) não signifique uma independência em relação à religião.

Palavras-chave: Melanchthon; ética; humanismo.

ABSTRACT

Ethics was one of the main themes in Melanchthon's works. His contribution developed consequences for this realm that came from the new perspective about human action allowed by the protestant Reformation. At the same time, his humanist education was both a motivation and a font of contributions for the interaction between the heritage of the new theological perspective and classical philosophical tradition. His historic situation points, therefore, to the possibility to recognize contributions for the future development of Modernity, although, in his case, the relative autonomy of the rational realm (which encompasses science, ethics and politics) does not mean independence in relation to religion.

Keywords: Melanchthon; ethics; humanism.

Introdução

O desenvolvimento da reflexão ética de Melanchthon é um dos elementos mais importantes em sua atividade. Não por acaso ele foi chamado de eticista da Reforma (Frank, 2017b, p. 457. Cf. Luthardt, s. d. [1884], p. 7). Uma vez que havia a desconfiança de que a doutrina reformatória da justificação somente pela fé

¹ Este artigo é resultado de projeto de pesquisa financiado por Edital Universal da FAPEMIG.

² Doutor em Teologia pela Faculdade EST (1997). Professor permanente do PPG em Ciência da Religião da UFJF. E-mail: eduardo.gross@ufjf.br

desvalorizava a realização humana de boas obras, essa caracterização dada a Melanchthon mostra a importância da sua contribuição reflexiva naquele ambiente.

O presente artigo visa apresentar as características gerais do pensamento de Melanthon a respeito da relação entre ética e religião para mostrar a sua contribuição para uma nova configuração da mesma a partir da confluência entre a nova perspectiva religiosa reformatória e os anéis de renovação morais expressos no ambiente do humanismo renascentista. Para isso, inicia-se com uma contextualização de Melanchthon nesse meio reformatório, simultaneamente protestante e humanista. Em seguida, apresenta-se o enraizamento da sua perspectiva ética na nova perspectiva teológica representada pela teologia protestante, particularmente luterana. Depois, mostra-se o aporte que Melanchthon assume a partir da interpretação humanista de autores clássicos. Por fim, exemplifica-se com um tema prático que marcou a reflexão melanchthoniana, sua ética social. Com isso se lançará a pergunta pela contribuição, ainda que limitada, de Melanchthon para o desenvolvimento que viria a resultar numa perspectiva moderna.

1. Melanchthon, reformador protestante e humanista

Não constitui nenhuma novidade a caracterização de Filipe Melanchthon nem como reformador religioso nem como humanista. A pesquisa normalmente dá tais ambientações como fatos assentados. Entretanto, em função do desconhecimento de sua obra no âmbito acadêmico brasileiro, é importante a colocação de sua pessoa em relação com aquele seu duplo contexto. Isso vale ainda mais para o seu aspecto humanista. Se a relação de Melanchthon com a reforma luterana, ainda que não muito estudada, é ao menos reconhecida pelos círculos próximos ao protestantismo, a sua atuação enquanto humanista é geralmente apagada ou ao menos desprezada. A própria existência no Brasil de um ambiente auto-caracterizado como “evangélico” que se aproxima de vários tipos de obscurantismos contribui enormemente para isso, já que dificulta o reconhecimento da proximidade original entre o protestantismo nascente e o humanismo de então.

Pois Melanchthon, como aliás vários outros pensadores e reformadores religiosos do período, foi educado como humanista antes de optar pelo partido reformatório da religião. Logo após se tornar órfão de pai, foi colocado na escola latina de Pfortzheim e esteve sob a tutela do jurisconsulto e importante humanista João Reuchlin. Este foi também o responsável por seu “batismo” humanista, traduzindo o seu nome germânico, Schwartzertdt, para o grego com que ficou conhecido até hoje. Durante toda a sua formação universitária em Heidelberg e Tübingen, ao lado dos conhecimentos típicos advindos da escolástica, a presença da perspectiva humanista se fazia sentir, também pelas relações próximas que Reuchlin cultivava nesses ambientes. Em Tübingen, além disso, Melanchthon também atuou em tarefas editoriais, sendo que o ambiente dos impressores era canal primordial de difusão das ideias humanistas (Maurer, 1967, Bd 1; Scheible, 2013).

Aqui cabe um pequeno esclarecimento com relação à compreensão de humanismo. Ainda que a ideia da centralidade do ser humano como tema da reflexão e da organização sócio-cultural possa ser entendida como um desenvolvimento posterior cujos germes se encontram no humanismo renascentista, este se caracteriza primordialmente pela valorização da erudição e particularmente pelos aspectos linguístico, moral e estético que ela deve manifestar. Os estudos humanistas são, então, os estudos daquilo que é necessário para que a pessoa se torne expressão do que é humano. O ideal do humano que se persegue, por sua vez, é expressão da busca por recuperação da imagem perdida da antiguidade clássica. Assim, se nas artes plásticas e literárias os modelos gregos e latinos antigos ganharam relevância, na educação humanista se privilegiou o cultivo do conhecimento linguístico, da retórica apurada e da moral que elevava a pessoa em relação a suas inclinações mais imediatas. Daí que humanismo e Renascimento se combinem de maneira intrínseca. Esta busca de volta a ideais da antiguidade perdida, por sua vez, também estava repleta de elementos religiosos, tanto especulações esotéricas que passaram a ser recuperadas quanto o próprio ideal reformatório de um retorno a fontes bíblicas e a um Cristianismo pretensamente mais original. Daí também o caráter bastante eclético das elaborações dos humanistas em geral, assim como das de Melanchthon em particular (cf. Ferrater Mora, 1964, p. 875-878; Abbagnano, 2003, p. 518-519; Dadelsen, s. d. [1878], p. 3-4, n. 5; Hubig, 1999, p. 161-162).

É instrutivo como Melanchthon fundamenta a aliança entre a nova doutrina religiosa e a ciência humanista. De certo o desprezo pela “obscura Idade Média” nunca foi tão generalizado e tão incondicional como naquela época no círculo dos iluminados humanistas. Estava-se tão cegado pelo brilho da nova luz que só se via fumaça e escuridão atrás de si. A culpa por essa escuridão e essa ignorância dos séculos passados, diz Melanchthon, é única e somente do desleixo em relação às boas ciências [...] (Dadelsen, s. d. [1878], p. 5)³.

Nesse sentido, o ideal humano que se expressa na representação proporcional do corpo, nas artes plásticas, encontra sua correspondência nos ideais de uma cultura refinada e de uma vida adequada a padrões eruditos. A razão humana, na visão do humanismo, expressa o próprio plano divino. Paralelamente, as representações grotescas do humano e das especulações demoníacas ou apocalípticas encontram paralelo no deboche de que são objeto a hipocrisia e a degeneração das instituições, particularmente da hierarquia religiosa, como se pode ver exemplificado nas obras de Erasmo e de Rabelais (Erasmo, 1988; Rabelais, 2011).

3 “Lehrreich ist es, wie Melanchthon dies Bündniss zwischen der neuen Glaubenslehre und der humanistischen Wissenschaft begründet. Niemals war wohl die Verachtung des „dunkeln Mittelalters“ so allgemein und so unbedingt, wie zu jener Zeit im Kreise der erleuchteten Humanisten. Man war vom Glanze des neuen Lichtes so geblendet, dass man hinter sich nur Rauch und Dunkelheit sah. An dieser Dunkelheit und Dummheit der vorigen Jahrhunderte, sagt Melanchthon, ist einzig und allein die Vernachlässigung der guten Wissenschaften Schuld gewesen [...]”

2. Nova abordagem ética a partir da teologia reformatória

A teologia da Reforma representa a grande novidade que recolocará o tema da ética em uma outra perspectiva. Uma vez que o centro dessa teologia está na justificação por graça e fé, conseqüentemente é necessário repensar como se pode conjugar esse novo ponto de partida com a reflexão sobre os padrões de comportamento, sua finalidade e seus critérios (Luthardt, s. d. [1884], p. 5). Nesse sentido, já por princípio se parte de uma reformulação da função que é delegada à ética. A afirmação de Aristóteles de que a ética visa alcançar uma vida feliz é inaceitável, à medida que tal pretensão não pode se colocar como objetivo alcançável a partir da capacidade humana. Inicialmente isso leva a uma rejeição peremptória de Aristóteles enquanto uma fonte a contribuir para a reflexão ética, como é o caso em Lutero de uma forma geral e em Melanchthon nos *Loci theologici* de 1521, bastante próximos da perspectiva original de Lutero (Melanchthon, 2018 [1521]; CR, 21, 83-228).⁴ Entretanto, paulatinamente Melanchthon vai reavaliando as possibilidades de contribuição do pensamento do estagirita, ainda que mantendo sempre de modo coerente a rejeição daquele objetivo para a ética que não é considerado congruente com a mensagem evangélica (Kuropka, 2012).

Mas mesmo nos *Loci* de 1521 já aparece o valor da racionalidade para a reflexão ética. Nesse sentido, mesmo a ética pensada teologicamente não é nunca reduzida a um conjunto de regras reveladas diretamente. Apesar de posteriormente ir apropriando elementos aristotélicos, o fundamento geral da racionalidade ética é platônico. O argumento, já a partir dos *Loci* de 1521, é que assim como a racionalidade matemática foi impressa na mente da pessoa por ocasião da criação, o mesmo ocorreu com a lei natural. Mesmo as determinações morais reveladas – como por exemplo o decálogo – nada mais são do que expressão dessa mesma lei natural universal. Nesse sentido, ainda que possam ser encontradas diversas expressões críticas às pretensões humanas derivadas do uso da razão em 1521, é perceptível que mesmo então não se trata de modo algum de uma rejeição da racionalidade no que diz respeito à reflexão ética (Melanchthon, 2018, p. 135-139; CR 21, 116-117).

Nesse sentido, já em 1521 Melanchthon desenvolve isso a partir da relação dinâmica entre lei e evangelho. Essa é tomada da tradição bíblica, particularmente da carta de Paulo aos Romanos, e utilizada como princípio interpretativo fundamental (Melanchthon, 2018, p. 135-403; CR 21, 116-206). Assim, ainda que, como referido acima, Melanchthon vá paulatinamente, no desenvolvimento de seu pensamento, dialogando com e incorporando elementos filosóficos à sua ética teológica, o ponto de partida fundamental é sempre teológico-religioso. A relação dinâmica entre lei e evangelho que se encontra nos escritos bíblicos e que tinha sido um elemento fundamental da renovação teológica iniciada por Lutero vai sempre permanecer, também para Melanchthon, a chave para a reflexão ética, ainda que com um acento próprio. Luthardt (s. d. [1884], p. 13-14) aponta para a ênfase que ele dá, já na reformulação dos *Loci* de 1535, à necessidade das boas obras, inclusive com a afirmação

⁴ As referências às obras de Melanchthon reunidas na coletânea *Corpus reformatorum* (CR) serão feitas aqui sempre de acordo com o modo já consagrado na pesquisa, com a indicação dos volumes e das colunas referidos.

de que elas são necessárias à salvação eterna (cf. CR 21, 429), o que provocou amplo debate e acusações de infidelidade em relação ao pensamento original de Lutero. Em todo caso, como afirma Luthardt (s. d. [1884], p. 14), aqui se percebe de modo bem evidente que: “Para ele o elemento ético sempre teve uma autonomia maior do que era o caso em Lutero.”

Ainda tendo como foco 1521, essa dinâmica entre lei e evangelho, acompanhando Lutero, se expressa na afirmação de dois usos da lei. Por um lado, a lei é instituição divina para regular a ordem civil. Expresso de forma concreta e um tanto crassa, ela serve para punir os maus, de modo que a vida possa se organizar de um modo minimamente adequado entre aquelas pessoas que buscam viver em harmonia e concórdia. Teologicamente, essa função da lei encontrou a sua formulação como *uso civil da lei*. Importante é destacar que aqui não se trata de uma lei especificamente religiosa, no sentido teocrático da palavra. Trata-se efetivamente da lei civil, que difere entre as culturas, mas sempre tem essa função de manutenção da paz social. As diferentes formas de lei civil, por sua vez, expressam a lei natural, implantada nas mentes por Deus. Assim, é bem perceptível o amálgama entre o aspecto teológico paulino e um aspecto filosófico de tipo platônico nessa noção da lei civil. Entretanto, essa ideia não diminui a primazia da estrutura teológico-religiosa que preside a forma como ela se constrói. Ou seja, mesmo a noção de uma lei civil é teológica por princípio, ainda que essa lei histórica concreta não seja uma lei fundamentada em uma configuração religiosa – como a cristã, por exemplo. Embora, claro, Melanchthon em sua época prezasse a sociedade cristã como aquela que em princípio tinha a intenção de se adequar à verdadeira lei divina. Mas ele bem reconhecia que também entre os antigos pagãos ou entre os seus contemporâneos turcos essa função civil da lei se realizava da mesma maneira (cf. Luthardt, s. d. [1884], p. 19-20).

Por outro lado, a lei tinha uma função teológica eminente. Trata-se do que encontrou expressão na formulação de *uso teológico da lei*. Este uso visava demonstrar a impossibilidade de o ser humano atingir a justiça por seus próprios méritos. Com esse uso teológico, a noção de lei – e conseqüentemente toda a reflexão ética – se distingue radicalmente das intenções que a filosofia pode estabelecer para o comportamento. Efetivamente, com a função teológica a lei entra em relação intrínseca com a dimensão do evangelho. Revelando a carência humana em relação à realização da justiça, a lei cumpre a função de abrir o ser humano ao reconhecimento de que essa justiça transcende as suas próprias realizações, sempre limitadas. Mais do que isso, aqui se expressa a abertura que a lei significa para a percepção da graça divina (Melanchthon, 2018, p. 227-248; CR 21, 147-154). Essa noção da função teológica da lei enquanto convite ao reconhecimento da graça deve ser entendida em toda a sua profundidade e ambigüidade existencial – pense-se aqui nos relatos de Lutero sobre seu temor diante da justiça divina antes da descoberta da mensagem da graça, assim como em suas reverberações posteriores, por exemplo no conceito de angústia de Kierkegaard ou no de *mysterium tremendum* de Rudolf Otto. Pois bem, a consequência dessa noção teológica fundamental para a ética é que de modo algum o comportamento moral pode ser considerado uma forma de realização plena da vontade divina. Por mais justa que possa ser, a vida humana ainda é sempre a revelação da própria precariedade e insuficiência ética.

Até esse ponto a reflexão de Melanchthon está em plena sintonia com aquilo que representa o mais básico da reformulação teológica reformatória de Lutero. Em síntese, já aqui é importante ressaltar dois elementos que representam aportes significativos para a reflexão ética posterior. Em primeiro lugar, vislumbra-se aqui a possibilidade de certa autonomia da ética em relação à religião, obtida com a noção de *uso civil da lei*. Claro, não se trata ainda da autonomia moderna da ética, e consequentemente da lei civil, em relação à religião. Afinal, a fundamentação desse *uso civil* é primordialmente teológica. Ou seja, elabora-se uma base teológica para uma certa autonomia da moral e da constituição civil em relação à religião. A partir disso, seria possível perguntar em que medida essa fundamentação teológica tenha sido uma contribuição importante para o desenvolvimento da moderna noção secularizada do Estado. Em segundo lugar, a ética aqui é colocada não simplesmente como um conjunto de princípios ou normas que sirvam para o direcionamento concreto da vida humana. Ainda que isso também seja necessário – para isso Lutero, Melanchthon e tantos outros elaboraram catecismos –, não é o fundamental. A visão da ética que se mostra aqui é a de uma dimensão da vida sujeita à incompletude. Ao invés de respostas certas e objetivas sobre o que fazer, a ética se apresenta como um lugar de decisões pessoais – orientadas, claro, por aquilo que a tradição cristã tradicionalmente considerou mais adequado – que se dão sempre entre erros e acertos, em que a dimensão ambígua e muitas vezes trágica da vida se manifesta continuamente. Simultaneamente, esse reconhecimento do caráter complexo da vida ética concreta não é concebido como uma existência sem esperança. Porque a justificação da pessoa não depende dessa vida ética sempre ambígua. A justificação se encontra em outra esfera, não na da lei ou da ética, mas na do evangelho. Em outras palavras, a confiança na graça libera a pessoa para uma vida em que ela pode – e deve – assumir as suas decisões éticas como escolhas humanas sempre necessariamente sujeitas ao erro.

Mas Melanchthon, enquanto eticista da Reforma, ainda dá um passo a mais do que Lutero. Ele assume, assim como fizeram os reformados ligados a Calvino, um terceiro uso da lei. Trata-se de um uso em que a lei serve de guia necessário para aqueles que se confessam na fé em Cristo (Luthardt, s. d. [1884], p. 11). Vários autores (p. ex. Maurer, 1967, Bd 1; Kisch, 1967, p. 82, 99) apontam os acontecimentos envolvendo os iconoclastas em Wittenberg e a Revolta dos Camponeses como eventos marcantes para esse desenvolvimento no pensamento de Melanchthon. Também o processo de inspeção levado a cabo quando das visitas às comunidades e escolas no âmbito sob influência da Reforma pode ser citado nesse contexto. Esses acontecimentos teriam possibilitado dar-se conta de que a noção de um certo automatismo entre o processo de justificação e a vivência eticamente responsável careceria de um aspecto importante: a formação ética. Por outro lado, esses fatos históricos devem ser somados à relação de Melanchthon com o movimento humanista e ao seu conhecimento da tradição filosófica para se compreender a adesão a esta concepção de um terceiro uso da lei. Em todo caso, é no contexto da efervescência social revelada pelos citados movimentos históricos e pelas suas responsabilidades institucionais que Melanchthon assume a proposta desse terceiro uso da lei, ao mesmo tempo que retoma seus estudos de Aristóteles, particularmente da ética. Esses estudos são aproveitados nos textos teológicos para o desenvolvimento da argumentação sobre esse terceiro uso da lei, ao mesmo tempo que também possibilitam a manutenção de uma autonomia discursiva, mais filosófica, nos

manuais de sua autoria que comentam a ética aristotélica (cf. *CR* 16). Quanto à problemática da interação entre esses dois tipos de discurso, teológico e filosófico, no que se refere à ética, será necessário voltar na conclusão desse texto, à medida que aqui se apresenta um tema que ainda carecerá de aprofundamento.

3. Moral humanista e ética filosófica

Os humanistas em geral tinham a preocupação ética, assim como a pedagógica, em alta conta. A crítica à especulação escolástica visava o retorno da reflexão para o âmbito prático e vivencial. Também a crítica de cunho humanista à instituição eclesiástica tinha uma conotação fortemente moral. Quando surgiram as perturbações sociais em torno da Reforma, com destaque para a Revolta dos Camponeses, muitos humanistas se alarmaram: sendo tal desordem consequência do movimento reformatório, se perderiam as possibilidades do desenvolvimento da erudição e das artes, que pressupõem a educação e a harmonia social. A conflagração se contrapunha à possibilidade da formação humana a partir dos ideais éticos elevados que o humanismo preconizava. Particularmente Melanchthon, que partilhava dessa perspectiva, sentia a necessidade de defender que o movimento reformatório não se identificava com essas perturbações da ordem e que o desenvolvimento do ideal humano pela formação era compartilhado também pela Reforma (Scheible, 2013). É nesse sentido que a conjunção entre os eventos referidos com a identificação de Melanchthon com as ideias humanistas contribuíram para que ele se dedicasse a desenvolver a importância da reflexão sobre a ética. Além disso, deve ser aduzido o fato de que Melanchthon era responsável pelo ensino de Filosofia na Universidade de Wittenberg, de modo que também suas tarefas letivas o levavam necessariamente ao exame dos textos sobre ética desenvolvidos na tradição filosófica.

Para Anne Eusterschulte, é justamente a tentativa de conseguir conjugar a visão reformatória com a valorização humanista da ética que leva Melanchthon a assumir a tarefa reflexiva de se contrapor a uma perspectiva determinista. Ela formula muito bem a relação entre a preocupação religiosa e teológica de fundo com o desafio filosófico que o humanismo representa:

Também a tentativa de Melanchthon no sentido de relacionar uma compreensão humanista da ação autônoma, da capacidade racional e da auto-determinação moral humanas com a doutrina reformatória da justificação pode ser compreendida, a partir desse pano de fundo, como uma tentativa de rejeitar uma doutrina da necessidade determinista – ou, expresso teologicamente, fatalista. Isso em favor de uma possibilidade de fundamentação de uma responsabilidade moral própria da pessoa humana, sem com isso, no entanto, colocar em questão a insuficiência salvífica de uma capacidade de decisão e de ação morais por parte da pessoa humana caída (Eusterschulte, 2012, p. 40)⁵.

5 "Auch Melanchthons Versuch, ein humanistisches Verständnis menschlicher Selbsttätigkeit, Vernunftfähigkeit und moralischer Selbstbestimmungsfähigkeit mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre in ein Verhältnis zu setzen, lässt sich vor dieser Folie als ein Versuch lesen, eine

Tratando da filosofia prática de Melanchthon, em conexão com a doutrina aristotélica do intelecto e com a sua formulação da questão da liberdade humana, Günter Frank aponta a importância que os escritos éticos do reformador manifestaram. Através da recepção que tiveram, Frank entende ser necessário colocá-los no contexto da retomada dos estudos aristotélicos daquele período (Frank, 2003, p. 245-246). Ao mesmo tempo, entretanto, cabe lembrar que tal como os demais temas filosóficos desenvolvidos por ele, também seus escritos sobre a ética não podem ser simplesmente rotulados de aristotélicos. Frank é um dos que mais insiste no fato de que para Melanchthon é fundamental a doutrina do intelecto, cuja matriz é neo-platônica. O apriorismo neo-platônico tem o lugar primordial, em relação ao realismo cognitivo aristotélico. No caso de Melanchthon, isso se expressa através da sua distinção teológica fundante entre lei e evangelho, como já apresentada acima. Foi esse o pressuposto que permitiu a apropriação de elementos de Aristóteles, apesar de ter sido tão criticado nos *Locí* de 1521. É relevante destacar que essa forma de abertura a Aristóteles, ainda que em Melanchthon através de pressupostos de origem platônica, se tornou significativa mais tarde para todo o âmbito dos seguidores da Reforma.⁶

Elemento importante na reformulação da ética aristotélica proposta por Melanchthon é a revisão do que seja a finalidade da vida humana. Ao invés de uma felicidade imanente, a obediência à vontade divina é colocada como tal finalidade. Essa modificação da concepção filosófica aristotélica não revela apenas um aspecto exterior que é teológico, mas também uma fundamentação teológica: Em virtude da queda, a fraqueza da razão não consegue mais perceber a obediência a Deus como finalidade. Para adequar a concepção aristotélica à teologia reformatória, Melanchthon faz então uma distinção de finalidades: A que Aristóteles propôs é uma finalidade menos principal, enquanto que a obediência a Deus, fundamentada teologicamente, é a finalidade superior (Frank, 2003, p. 252-253; cf. tb. Frank, 2017a, p. 460, 462)⁷.

Apesar dos elementos teológicos intrínsecos ao sistema ético de Melanchthon, para Frank merece destaque o fato de que há uma mudança de foco em relação às perspectivas que o antecederam, à medida que essas preconizavam a primazia de uma vida contemplativa sobre a vida ativa (Frank, 2003, p. 253). Desta forma, de novo fica patente a importância da ética como fator voltado à vida prática, em consonância com o princípio geral do movimento humanista. Ao mesmo tempo, também na ética se vê então o caráter preparatório em relação à modernidade futura, ainda que com uma roupagem teológica em sua fundamentação, a partir da referida diferenciação entre o âmbito da lei e o do evangelho. Por sua vez, essa centralidade que a dinâmica entre lei e evangelho adquiriu para a elaboração de sua concepção ética permitiu a Melanchthon

deterministische oder, theologisch ausgedrückt, fatalistische Notwendigkeitslehre zu Gunsten der Begründungsmöglichkeit einer sittlichen Selbstverantwortung des Menschen zurückzuweisen, ohne damit aber die Heilsinsuffizienz einer sittlichen Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit des gefallenen Menschen in Frage zu stellen."

6 FRANK, 2003, p. 249-251; cf. MELANCHTHON, *CR* 13, 143s e *CR* 16, 168; FRANK, 2017a, p. 464. Para uma visão – aliás bastante favorável – da importância do aristotelismo no âmbito do luteranismo a partir de Melanchthon, cf. PETERSEN, 1921.

7 Cabe aqui uma hipótese especulativa a motivar investigação complementar: Seria de examinar em que medida a ênfase que, principalmente nas versões posteriores dos *Locí*, tem as bênçãos terrenas para o comportamento adequado não seriam uma outra forma de teologizar aspectos da ética imanentista.

não só a reformulação do que tinha sido proposto por Aristóteles, mas também, por outro lado, a crítica a reformadores humanistas e religiosos, como, por exemplo, Wyclif, Zwinglio, Erasmo ou os anabatistas, justamente por não perceberem a necessidade dessa distinção (Frank, 2017a, p. 461, cf. CR 16, 418).

Assim, estabelecida a clareza quanto à fundamentação em última instância teológica, pode ganhar importância o tratamento da finalidade prática do tema do comportamento humano. Em 1532 surge o comentário aos livros I-III e V da *Ética* de Aristóteles. "No centro do recentemente acrescentado terceiro livro sobre a *Ética a Nicômaco* estava a questão a respeito da ação deliberada (*electio*) e com isso a distinção entre a doutrina filosófica da vontade livre e a doutrina cristã sobre a liberdade da vontade." (Frank, 2017a, p. 462, cf. CR 16, 277-416.)⁸ Em abril de 1537 Melanchthon escreve, no prefácio de uma edição de sua preleção sobre *Ética* dada em 1532, a respeito de implicações da *Ética* para a doutrina da predestinação. Em 1550 é publicada a última grande edição de comentário aos livros I-III e V (CR 16, 165-276, 363-416), sendo que na introdução ele aponta para implicações da ética para a reflexão teológica, em função da necessidade de se distinguir entre justiça ética e justificação (Frank, 2017a, p. 462).

O período em torno da década de 1530 se mostra como um momento em que estão ocorrendo algumas reformulações sensíveis em Melanchthon no que diz respeito a aprimoramentos em sua concepção sobre o papel da liberdade pessoal na aceitação da justificação. As implicações desse tema para a tematização da ética são evidentes. O minucioso estudo histórico-teológico feito por Wengert a respeito da história do comentário sobre Colossenses serve de testemunho fundamental nesse sentido. Esse estudo merece ser complementado com a importância da concomitante reflexão filosófica que está sendo levada a cabo pelo reformador (Cf. Frank, 1995, p. 65-66; Wengert, 1998). Nesse mesmo sentido, cabe lembrar como Melanchthon, enquanto humanista, valoriza a pesquisa e o ensino histórico e literário com uma finalidade ética. Justamente porque a história é vista como um processo ele mesmo não aleatório, ela é pedagógica em si mesma. Aprender da história significa atentar para decisões humanas que se dão nas coordenadas da providência divina. Nesse sentido, o próprio registro histórico merece ser preservado com cuidado, para fazer parte da formação humana (Schneider, 2017, p. 586). Ou seja, no caso de Melanchthon, a interconexão do teológico com a tradição filosófica e com a nova valorização da história e da literatura é fundamental para se compreender o seu desenvolvimento da reflexão ética.

A relação entre a ordem social e a ordem racional do mundo também merece ser citada nesse contexto. Tanto a capacidade de ordenamento racional na mente quanto a ordem natural e a ordem ético-social são usados por Melanchthon como argumentos para a existência de Deus. Aqui há um pressuposto metafísico assumido sem uma fundamentação argumentativa por Melanchthon, mas ele é traduzido para uma versão cristã, com argumentação a partir da criação. É isso que aponta para a referida continuidade de um embasamento metafísico intelectualista, como apontado por Günter Frank (1995, p. 272-283), também ainda por detrás das análises explicitamente

8 "Im Mittelpunkt des neu hinzugekommenen dritten Buches zur Nikomachischen Ethik stand dabei die Frage nach dem willentlichen Handeln (*electio*) und damit die Unterscheidung zwischen der philosophischen Lehre vom freien Willen und der christlichen Lehre über die Willensfreiheit."

baseadas em Aristóteles quando dos estudos sobre ética levados a cabo por Melanchthon.

A preocupação substancial com o tema da ordem aparece como uma das razões da apropriação eclética que Melanchthon faz da ética aristotélica. Esta não é encarada como um modelo específico de ética, mas, através de sua integração em uma estruturação fundada em elementos platônicos e estoicos, é conjugada com sua doutrina religiosa (Hubig, 1967, p. 163). Para fazê-lo, Melanchthon precisa deslegitimar a crítica aristotélica a Platão. Ele o faz no contexto da concepção das virtudes sob uma ordem dos bens, na linha platônico-pitagórica. Mas assim o bem não é discutido no sentido de um fim a ser almejado, como é a felicidade em Aristóteles, e sim no âmbito da estrutura metafísica do bem. Ao invés de, como Aristóteles, pensar em uma prioridade de fins, ele trata de uma hierarquia do bem, em estilo platonizante (Hubig, 1967, p. 164-166, 170). Ou seja, é dessa forma que a apropriação eclética de elementos filosóficos pode ser integrada ao sistema teológico proposto por Melanchthon (Hubig, 1967, p. 171).

A recepção dos clássicos, em Melanchthon, é, pois, de certo modo, assimétrica: Sua recepção de Platão não é realizada exatamente em forma de um exame, mas antes com uma intenção afirmadora a fim de relativizar posições de Aristóteles e em parte do estoicismo, de modo a estabelecer um âmbito definitório para a argumentação da revelação (Hubig, 1967, p. 176).⁹

Cabe então sintetizar a compreensão geral do aspecto filosófico-humanista da ética em Melanchthon. Primeiro, é preciso ressaltar o fato de que a ética não diz respeito primordialmente ao anseio humano por justificação diante de Deus ou por salvação – ainda que isso não signifique que ela não tenha relevância teológica e significância para os renascidos, como já foi visto na parte dedicada à dimensão teológica da ética. Ou seja, é constante a consideração de que a ética diz respeito ao aspecto exterior da vida humana, ao ordenamento da existência no mundo, e, nesse sentido, ela expressa a atitude existencial interior e a relação com o divino, mas ela não é um fator de construção dessa relação interior, a qual é dependente da ação divina (Eusterschulte, 2012, p. 21-22).

Em segundo lugar, diferentemente do contexto de diferenciações possibilitadas pelo desenvolvimento posterior da crítica filosófica, Melanchthon ainda opera a partir de uma concepção em que existe um amálgama entre, dentre outros, elementos de Platão, de Aristóteles e de Cícero. Tal procedimento é típico do contexto humanista. Além disso, de modo algum esse conjunto de concepções é compreendido como alheio ao Cristianismo. Ao contrário, ainda que o próprio Melanchthon não tenha desenvolvido uma proposta própria de uma *philosophia perennis*, é num contexto afim que pode ser compreendida a sua argumentação em torno da filosofia natural. As antigas filosofias pagãs são assumidas como um processo de diálogo preparatório para o desenvolvimento do pensamento cristão, seja no sentido de uma preparação para a

⁹ “Die Rezeption der Klassiker bei Melanchthon ist also in gewisser Hinsicht asymmetrisch: Seine Plato-Rezeption ist nicht eigentlich prüfend, sondern eher in affirmierender Absicht eingesetzt, um Positionen des Aristoteles und teilweise der Stoa zu relativieren, damit für die Offenbarungsargumentation ein Definitionsbereich entsteht.”

sua recepção positiva, seja no sentido de degenerações pontuais do conhecimento natural possibilitado por Deus e da conseqüente resistência à renovação que o Cristianismo significaria. É a partir desse pano de fundo que as propostas éticas da antiguidade clássica não são vistas simplesmente em contradição, mas podem ser abordadas em complementaridade com a ética evangélica. É essa compreensão de uma possível complementaridade que municia Melanchthon filosoficamente para o desenvolvimento da reflexão sobre o tema do assentimento (*adsensio*) humano em relação a ação divina, abrindo espaço para o tema da liberdade humana de uma forma geral. Nesse contexto, a contraposição ao determinismo por parte de Melanchthon é comumente exemplificada com a rejeição ao aspecto determinista presente no estoicismo, adjetivado então de doutrina pagã (Eusterschulte, 2012, p. 23-24, 36). Com isso ele um tanto veladamente expressava sua diferença em relação a Lutero e Calvino.

Anne Eusterschulte chama atenção inclusive para o fato de que, a partir da importância dada à reflexão ética, Melanchthon acaba reabrindo um certo espaço à especulação sobre o divino, ainda que não extensamente desenvolvido, já que isso contradiria muito frontalmente a restrição à especulação tanto da Reforma protestante quanto do humanismo. “Para Melanchthon, essa efetivação da vontade restrita nas formas de ação e de comportamento exteriores da pessoa humana são ocasião para um acesso ao conhecimento da existência, das propriedades e da ação de Deus” (Eusterschulte, 2012, p. 27).¹⁰ Isso porque a manifestação da vontade de Deus na ética aponta para a justiça presente no próprio Deus, enquanto fundamento da lei divina. Ainda que isso não tenha a ver com a justificação ou mesmo com o pleno cumprimento da lei (Eusterschulte, 2012, p. 28). Em todo caso, a reflexão teológica sobre o papel do assentimento humano acaba sendo manifestação de um aspecto que ganha um significado importante na configuração filosófica de sua ética. Esse assentimento está colocado na relação dinâmica entre lei e evangelho, tendo sido desde sempre reconhecido como tendo um papel necessário na dimensão da filosofia prática, expresso na liberdade diante das opções que configuram a existência exterior da pessoa humana. Para a autora, entretanto, em conexão com a importância dada à reflexão ética, Melanchthon também desenvolveu uma reflexão a respeito da abertura e da disponibilidade pessoal, em que por sua vez a racionalidade desempenha um papel na confiança representada pela fé. Nesse sentido: “Mesmo a liberdade meramente exterior – ainda que de nenhuma perspectiva seja suficiente para a salvação – não é, pois, de relevância insignificante.”¹¹ (Eusterschulte, 2012, p. 39). Justamente porque ela é a possibilidade de se realizar a vontade divina.

Assim, a compreensão do que em Melanchthon se apresenta como ética filosófica deve ser entendida dentro do contexto cultural da Reforma Protestante e do humanismo de então. A fundamentação da ética é notoriamente teológica, sendo que seu objetivo não é simplesmente a virtude, como na ética filosófica, mas o repouso (*Ruhe*) em Deus (Eusterschulte, 2012, p. 39-40). Ainda que, no caso de Melanchthon,

10 "Für Melanchthon ist dieses Wirksamwerden des restringierten Willens in den externen Verhaltensweisen und Handlungen des Menschen Anstoß für einen Zugang zur Erkenntnis der Existenz, der Eigenschaften und des Wirkens Gottes."

11 "Auch die bloß äußere Freiheit in ihren Ermöglichungsspielräumen ist – wengleich in keiner Hinsicht heilssuffizient – doch von nicht unbeträchtlicher Relevanz."

se trate de uma fundamentação teológica que pode ter dado ocasião ao futuro desenvolvimento de uma noção autônoma da ética em relação à religião, a partir das distinções entre lei e evangelho e, conseqüentemente, entre a justificação por graça e a justiça civil. Os ideais éticos são largamente inspirados pelo contexto humanista, de modo que a convivência harmônica e a civilidade, enquanto pressupostos necessários para o desenvolvimento da erudição, aparecem de forma constante nos textos. Que as instituições religiosas e educacionais devam estar a serviço de uma educação moral representa então uma consequência óbvia.

4. Um exemplo privilegiado de aplicação prática: A ética social

A historiadora da ciência Sachiko Kusukawa realizou um estudo em torno da importância que Melanchthon outorgou ao que então se chamava de filosofia natural, contribuindo assim em diversos aspectos para o desenvolvimento do que viria a ser a ciência moderna. Subjacente a esse estudo ela apresenta a tese de que o motivo pelo qual ele se empenhou nessa tarefa era a importância que dava à ética social. A ordenação do cosmo de acordo com as leis divinas expressaria na natureza aquilo que, na configuração da sociedade humana, deveriam espelhar as normas legais e o comportamento ético. Segundo ela, o projeto de Melanchthon visava a elaboração de uma perspectiva filosófico-teológica que desse conta da compreensão do mundo a partir da nova perspectiva religiosa representada pelo protestantismo luterano. Essa perspectiva estava alicerçada na dinâmica entre lei e evangelho, tendo Melanchthon assumido o papel de desenvolver o conceito de lei, partindo de sua compreensão inicialmente exclusivamente teológica, no sentido de incluir as diferentes esferas do conhecimento que expressam a racionalidade. Com isso, ele abriu espaço no meio luterano – e, a partir de sua influência pedagógica, particularmente nas instituições de formação relacionadas com esse meio – para o desenvolvimento científico, ao mesmo tempo que mantinha a conexão desse desenvolvimento com uma perspectiva religiosa. Em todo caso, a questão da ordem social seria a motivação fundamental para a promoção da pesquisa sobre a ordem racional que preside o cosmo (Kusukawa, 1995). Não é o caso de se discutir os detalhes dessa tese da autora, em função do escopo do presente texto. Mas é interessante mencioná-la à medida que ela é reveladora da importância que a questão da ordem social adquiriu para o pensamento de Melanchthon. Mesmo um estudo, como o de Kusukawa, que nem está centrado na reflexão sobre ética ou sobre filosofia política reconhece a importância que esses temas adquiriram em Melanchthon. E isso ao ponto de propor que ali se encontrava até mesmo a fonte motivadora para a contribuição que a autora enxerga que ele legou para o desenvolvimento científico posterior.

Dessa forma, é relativamente fácil reconhecer que a preocupação com a ordem social é um aspecto destacado na reflexão de Melanchthon. Daí que este seja o tema que também melhor atesta a relação da reflexão ética de Melanchthon com a sua perspectiva do humanismo em geral e com a finalidade prática de que é dotada a sua reflexão.

Em seu estudo sobre direito e doutrina social em Melanchthon, Guido Kisch ressalta a importância da declamação de Melanchthon sobre as leis (*Oratio de legibus*), de 1525, que teve uma recepção significativa na discussão sobre jurisprudência. Esse discurso, de que Kisch também oferece em seu livro uma transcrição a partir da primeira edição de sua publicação, ressalta o valor das leis civis. Seus pontos principais são os seguintes: 1. A lei civil não é proibida, mas sim ordenada por Deus, sendo assim uma obra piedosa. 2. Não há contradição em se utilizar da lei civil, inclusive na forma do direito romano. 3. É insano não reconhecer a validade da lei civil. 4. As leis existem para promover a liberdade e a ordem geral, e nesse sentido não devem ser encaradas simplesmente em sua dimensão humana, mas como obra de criação divina; a falta de leis escritas, por outro lado, leva ao arbítrio e à tirania dos insensatos. 5. A partir dessas considerações, nada há a contestar, por exemplo por razões patrióticas locais, a respeito da adoção do direito romano. 6. É preciso voltar aos textos originais do direito romano, evitando comentários posteriores que o desfiguraram (Kisch, 1967, p. 89; cf. Kisch, 1967, p. 189-209, *CR* 11, 66-86).

Como já adiantado acima, a integração eclética que Melanchthon faz entre Platão, Aristóteles e elementos estoicos serve de instrumento filosófico para a formulação da sua doutrina da ordem social. Já nos *Locí* de 1521 ele estabelecia a estrutura social e econômica como regulada por leis que são expressão da vontade divina de ordem e harmonia social, fazendo para isso referência por um lado ao fato de que os bens são comuns à sociedade, por outro a que são necessários contratos legais que estabeleçam com esses bens comuns se dividem entre as pessoas, de forma que no âmbito prático se tenha o melhor proveito das capacidades individuais (Melanchthon, 2018, p. 135-145; *CR* 21, 116-119). A configuração que essa concepção adquire nos textos filosóficos de Melanchthon é sintetizada assim por Christoph Hubig:

A partir da justiça que se segue da participação e da posição de cada um (em Aristóteles) surge uma justiça que por sua vez *funda* uma ordem política concreta (em Melanchthon). Essa fundação segue o princípio de que uma certa igualdade se estabelece entre desiguais por meio do fato de que são tratados de acordo com o mesmo princípio, qual seja, conceder a cada um o que lhe é devido (“esta ordem produz a equidade entre os diferentes”). Com isso a justiça distributiva cimenta diversos níveis de posições (*Graus*) e nós estamos novamente na concepção favorita de Melanchthon.¹²

É dessa forma que Melanchthon desenvolve a sua concepção de lei natural, em que confluem sua concepção teológica e sua interpretação filosófica da ordem social.

O tema da ordem social está profundamente relacionado com a preocupação prática, comum aos ideais humanistas, de se evitar a guerra. Os debates em torno da

12 „Aus der einem jeweiligen Anteil und Status folgenden Gerechtigkeit (bei Aristoteles) wird eine, die ihrerseits konkrete politische Ordnung *stiftet* (bei Melanchthon). Diese Stiftung folgt dem Prinzip, daß eine gewisse Gleichheit unter Ungleichen dadurch entsteht, daß sie nach dem gleichen Prinzip, nämlich jedem das Seine zuzuordnen, behandelt werden “*hic ordo efficit aequalitatem inter dissimiles*” [*CR* 16, 368f. 386]. Damit zementiert die distributive Gerechtigkeit verschiedene Rangstufen (*Gradus*) und wir sind wieder bei der Lieblingsidee Melanchthons.”

acusação de que o movimento reformatório introduzia uma semente de discórdia que alimentava a subversão da ordem estabelecida parece ter levado a formulações defensivas que, posteriormente, vieram a ter impacto na configuração social almejada. Nesse sentido, para além dos textos de seus tratados, é importante atentar também para a atividade diplomática (ou teológico-diplomática) exercida por ele como uma amostra da tentativa de preservação de uma ordem pacífica onde a formação letrada pudesse continuar preservada. Ao mesmo tempo, justamente esta formação visaria criar cidadãos responsáveis e educados que deveriam poder resolver suas contradições de modo civilizado (cf. Scheible, 2013).

Conclusão

Embora um filósofo de renome como Wilhelm Dilthey tenha afirmado que Melanchthon, com sua ética, estivesse desenvolvendo um pensamento com característica secularizadora, sua concepção tem sido criticada. O que pôde ser observado no presente estudo conduz à necessidade de uma apreciação cuidadosa dessa questão. Se por um lado a distinção teológica entre lei e evangelho, tal como Melanchthon a desenvolveu, pode ser vista como um passo em direção a uma concepção da ética – e, correspondentemente, da ordem social e legal – que adquire uma determinada autonomia em relação à religião, por outro fica bem claro que, além de sua fundamentação teológica, também o modo como a reflexão ética se configura em sua expressão filosófica se dá, em seu pensamento, de modo a favorecer a convergência em relação à visão religiosa que o caracteriza.

Apreciações feitas por Kirmss (s. d. [1874], p. 41) e Wolfgang Matz (2001), no sentido de que não chega a ocorrer uma síntese entre as formulações teológicas e filosóficas da ética em Melanchthon, não foram aqui examinadas e representam um convite a investigações mais profundas no futuro. E, no entanto, a importância da tradição teológica ficou patente, também para suas abordagens sobre a ética. Nesse sentido, em Melanchthon a ética em sua expressão filosófica expressa o papel auxiliar que para ele ainda cabe à reflexão filosófica em relação à Teologia.

Eusterschulte, por sua vez, afirma que, apesar de uma tensão entre Filosofia e Teologia, a realização de Melanchthon foi a de elaborar uma compatibilidade teológica entre a doutrina protestante da justificação e uma concepção de liberdade humana que valorize a formação e a ação ética. O resumo que ela apresenta para essa elaboração pode nos auxiliar aqui com sua visão sintética: 1. A ética filosófica não contradiz o Evangelho; 2. ela, enquanto lei natural, expressa a imagem divina impressa no ser humano desde a criação; 3. ela manifesta a glória divina, sendo a lei natural, assim, um testemunho da própria existência de Deus; 4. ela contribui para o temor e a reverência a Deus; 5. ela zela pela boa ordem social e política; 6. indiretamente, através da formação e do hábito, ela contribui para o aprimoramento da pessoa humana, também da pessoa cristã (Eusterschulte, p. 42).

Com isso, é possível afirmar que a perspectiva de Melanchthon sobre a ética abriu uma possibilidade de reflexão que buscava evitar o dirigismo religioso da sociedade,

seja na forma de um cesaropapismo, seja na de teocracias com inspiração entusiasta. Ainda não estava em seu horizonte uma concepção de ética e de política em que a autonomia da esfera secular pudesse ser completa. Mesmo assim, a diferenciação de esferas de responsabilidade que ele expressou a partir de suas concepções de lei e evangelho representam uma contribuição no sentido do esclarecimento das respectivas atribuições.

Particularmente as mudanças de posição e as incongruências internas nas tentativas de sistematização, por sua vez, representam espaços de reflexão que foram abertos para os seus sucessores. Estando colocadas as balizas fundamentais da relação entre lei e evangelho, as formas de se pensar a ética – tanto no âmbito reflexivo, expresso pela relação entre Teologia e Filosofia, quanto no âmbito propriamente prático, em suas concepções sobre moral, lei e sociedade – recebiam uma nova configuração a partir da qual outras elaborações seriam possíveis, sem recair numa concepção que pudesse se aproximar de perspectivas teocratizantes.

Ficou clara também a forte preocupação de Melanchthon com o tema da ordem social. Em qualquer sociedade, a harmonia e a paz representam desejos saudáveis. Nesse sentido, evitar conflitos por meio do debate racional é a melhor solução. Em Melanchthon, entretanto, esse desejo ainda se expressa a partir de uma concepção de sociedade estática. Trata-se de um aspecto que se insere na herança medieval que ele ainda assume. A Teologia desempenha um papel decisivo nessa sua concepção. O estudo de Guido Kisch (1967) aponta, mesmo assim, elementos significativos em direção a uma visão moderna do Estado, através da influência que a reflexão de Melanchthon exerceu sobre o direito. Sobre essa questão ainda cabem análises e discussões de aprofundamento.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. Humanismo. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**, 5a. ed. Edição revista e ampliada. São Paulo : Martins Fontes, p. 518-519, 2003.

DAELENSEN, Hans von. **Die Paedagogik Melanchthon's: Ein Beitrag zur Geschichte des Humanistischen Unterrichts im 16. Jahrhundert**. S. l. : Leopold Classic Library, s. d. [orig. Stade : Pockwitz, 1878.

ERASMO DE ROTERDAM, [Desiderius]. Elogio da loucura. In: ERASMO DE ROTERDAM; MORE, Thomas. **Erasmus. More**. São Paulo : Nova Cultural, 1988, p. 3-151. Coleção Os Pensadores.

EUSTERSCHULTE, Anne. Assensio: Wahlfreiheit in Melanchthons theologischer Grundlegung einer philosophischen Ethik. In: FRANK, Günter; MUNDT, Felix. **Der Philosoph Melanchthon**. Berlin : De Gruyter, 2012, p. 11-44.

FERRATER MORA, José. Humanismo. In: FERRATER MORA, Jose. **Diccionario de filosofia**, 5. ed. Buenos Aires : Sudamericana, Tomo I, p. 875-878, 1964.

FRANK, Günter. **Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497-1560)**. Erfurter Theologische Studien, Bd. 67. Leipzig : Benno, 1995.

FRANK, Günter. Praktische Philosophie unter den Bedingungen reformatorischer Theologie. Die Intellektlehre als Begründung der Willensfreiheit in Philipp Melanchthons Kommentaren zur praktischen Philosophie des Aristoteles. In: FRANK, Günter; LALLA, Sebastian (Hrsgb). **Fragmenta Melanchthoniana. Band 1. Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit**. Heidelberg, Ubstadt-Weiher : Verlag Regionalkultur, 2003, p. 243-54.

FRANK, Günter. Einleitung. In: MELANCHTHON, Philipp. **Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum**. (FRANK, Günter, Hrsgb.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2008, p. XIX-XLII.

FRANK, Günter. Melanchthon - der "Ethiker der Reformation". In: FRANK, Günter; MUNDT, Felix, (Ed.) **Der Philosoph Melanchthon**. Berlin : De Gruyter, 2012b, S. 45-76.

FRANK, Günter. Praktische Philosophie. In: FRANK, Günter (Ed.) **Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch**. Berlin : De Gruyter, 2017a, p. 457-467.

FRANK, Günter. Zum Philosophiebegriff Melanchthons. In: FRANK, Günter (Ed.) **Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch**. Berlin : De Gruyter, 2017b, p. 451-456.

HUBIG, Christoph. Melanchthon als Interpret der aristotelischen Ethik. In: WARTENBURG, Günther (Hrsgb). **Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule bis ins 18. Jahrhundert**. Evangelische Verlagsanstalt, 1999, p. 161-177.

KIRMSS, Paul. **Das Verhältnis der Moral zur Religion bei Melanchthon**. Jena : Ratz, 1874.

KISCH, Guido. **Melanchthons Rechts- und Soziallehre**. Berlin: De Gruyter, 1967.

KUROPKA, Nicole. Philip Melanchthon and Aristotle. In: DINGEL, Irene; KOLB, Robert et alii. **Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession, and Controversy**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 19-28.

KUSUKAWA, Sachiko. **The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melanchthon**. New York : Cambridge University Press, 1995.

LUTHARDT, Christoph Ernst. **Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral**. S. I.: Leopold Classic Library, s. d. [orig. Leipzig : Alexander Edelmann, 1884].

MATZ, Wolfgang. **Der befreite Mensch: Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melanchthons**. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

MAURER, Wilhelm. **Der junge Melanchthon**. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1967-1969, 2 Bd.

MELANCHTHON, Philippus. Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb, ed. Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia. **Corpus Reformatorum (CR)**, v. 16. Halis Saxonum : C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 417-452.

MELANCHTHON, Philippus. De Legibus. *In*: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb, ed. Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia. **Corpus Reformatorum (CR)**, v. 11. Halis Saxonum: C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 66-86.

MELANCHTHON, Philippus. Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb, ed. Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia. **Corpus Reformatorum (CR)**, v. 16. Halis Saxonum : C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 277-416.

MELANCHTHON, Philippus. Ethicae Doctrinae Elementorum libri duo. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb, ed. Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia. **Corpus Reformatorum (CR)**, v. 16. Halis Saxonum : C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 165-276.

MELANCHTHON, Philippus. **Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum**. (FRANK, Günter, Hrgb.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2008.

MELANCHTHON, [Philippus]. Liber de Anima. In: STUPPERICH, Robert. **Melanchthons Werke in Auswahl**. Bd. III: Humanistische Schriften. Gütersloh: Gerd Mohn, 1961, S. 303-372.

MELANCHTHON, Philippus. Liber de Anima. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb, ed. Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia. **Corpus Reformatorum (CR)**, v. 13. Halis Saxonum : C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 1-178.

MELANCHTHON, Philippus. Loci Communes seu Hypotyposes Theologicae. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb, ed. Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia. **Corpus Reformatorum (CR)**, v. 21. Halis Saxonum: C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 83-228.

MELANCHTHON, Philippus. Loci Communes theologici recens collecti et recogniti a Phil. Melanthon. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb, ed. Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia. **Corpus Reformatorum (CR)**, v. 21. Halis Saxonum : C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 361-560

MELANCHTHON, Philippus. Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa recogniti, multisque in locis copiose illustrati per Phil. Melanthonem. In: BRETSCHNEIDER, Carolus Gottlieb, ed. Phillipi Melanthonis opera quae supersunt omnia. **Corpus Reformatorum (CR)**, v. 21. Halis Saxonum : C. A. Schwetschke et filium, 1843, col. 601-1101.

MELANCHTHON, Philippus [Filipe]. (GROSS, Eduardo, ed.). **Loci theologici: Tópicos teológicos de 1521**. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2018.

PETERSEN, Peter. **Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland**. Leipzig : Meiner, 1921.

RABELAIS, François. **Gargantua**. Norph-Nop, 2011.

SCHEIBLE, Heinz. **Melanchthon: Uma biografia**. São Leopoldo : EST, Sinodal, 2013.

SCHNEIDER, Martin. Geschichte. In: FRANK, Günter (Ed.) **Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch**. Berlin: De Gruyter, 2017, p. 577-590.

WENGERT, Timothy J. Human Freedom, **Christian Righteousness: Philip Melanchthon's Exegetical Dispute with Erasmus of Rotterdam**. New York, Oxford: Oxford University Press, 1998.

WRIEDT, Markus. Bildung, Schule und Universität. In: FRANK, Günter (Ed.) **Der Reformator zwischen Glauben und Wissen. Ein Handbuch**. Berlin: De Gruyter, 2017, Ibid., p. 141-154.

Submetido em 31/05/2023
Aceito em 15/09/2023

Ignorância científica, racismo religioso e (anti) ética escolar: um diagnóstico da hostilidade contra religiões de matriz africana no contexto do Ensino Religioso (ER)

Scientific ignorance, religious racism and school (anti) ethics: a diagnosis of hostility against religions of African origin in the context of Religious Education (RE)

Fabio Coronel Gagno Junior¹
Abdruschin Schaeffer Rocha²

RESUMO

Este artigo visa discutir as bases da tensão entre a prática docente no Ensino Religioso Escolar (ER) e as religiões de matriz africana, considerando duas camadas: científica e social. Na primeira parte, pretende explicar como a falta do reconhecimento de alguns pressupostos epistemológicos pode inviabilizar a compreensão do lugar das religiões de matriz africana no ER. Na segunda parte, debate a origem do preconceito em relação a essas expressões religiosas, tomando por base a tese sociológica de que a escravidão define o funcionamento segregacionista da sociedade brasileira até os dias atuais. Por meio de uma investigação bibliográfica, busca-se evidenciar que as causas de se discriminar as religiões de matriz africana — enquanto conteúdo escolar — podem ser identificadas no desconhecimento do ER enquanto processo técnico-científico; e no racismo culturalista como maneira de fazer persistir a lógica do escravismo por outros meios.

Palavras-chave: Ensino Religioso. Religiões de Matriz Africana. Epistemologia. Escravismo. Racismo Culturalista.

ABSTRACT

This article aims to discuss the bases of the tension between the teaching practice in School Religious Education (RE) and religions of African origin, considering two layers: scientific and social. In the first part, it intends to explain how the lack of recognition of some epistemological assumptions can make it impossible to understand the place of religions of African origin in the RE. In the second part, it discusses the origin of prejudice in relation to these religious expressions, based on the sociological thesis that slavery defines the segregationist functioning of Brazilian society until the present day. Through a bibliographic investigation, we seek to show that the causes of discrimination against

¹ Doutorando em Ciências das Religião pela Faculdade Unida de Vitória. E-mail: fabio.coronel@fbmg.edu.br

² Doutor em Teologia pela PUC-Rio (2015). Professor no PPG em Ciências das Religião da Faculdade Unida de Vitória. E-mail: abdo@fuv.edu.br

Ignorância científica, racismo religioso e (anti) ética escolar:
um diagnóstico da hostilidade contra religiões de matriz africana no contexto do Ensino Religioso (ER)

religions of African origin — as a school content — can be identified in the lack of knowledge of RE as a technical-scientific process; and in culturalist racism as a way to make persist the logic of slavery by other means.

Keywords: Religious Education. Religions of African origin. Epistemology. Slavery. Culturalist racism.

Introdução

No dia 11 de janeiro de 2023 o presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionou a Lei nº 14.532/23, que tipifica como crime de racismo a injúria racial e estabelece pena de até 5 anos em caso de racismo religioso (cf. Brasil, 2023). É considerada injúria racial qualquer atitude contra indivíduos ou grupos sociais minoritários que cause coação, humilhação, desonra, medo ou exposição imprópria, e que usualmente não se empregaria a outros em razão da cor, etnia, situação econômica ou religião.

Essa legislação vem a reboque do aumento dos casos de violência por conta de diversidade religiosa. De 2021 para cá houve um crescimento de 45%, e as religiões de matriz africana parecem ser o principal alvo (cf. Brasil, 2023). Uma pesquisa realizada pela Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO), em termos nacionais, mostrou que 78,4% de lideranças dessas religiões já sofreram alguma agressão, um número que talvez nem represente fielmente a realidade, já que muitos desses agredidos reportam o racismo para suas autoridades religiosas, mas, não necessariamente para as autoridades públicas (cf. Andrade, 2022). Esses números revelam mais uma nuance da discriminação racial no Brasil: o *racismo religioso*.

A escola básica, por sua natureza, é o tipo de instituição que concentra a diversidade cultural e, por conseguinte, a diversidade religiosa. Paralelamente, aglomera também reflexos das mazelas sociais — preconceito e desigualdade, por exemplo. Há algum tempo Munanga (2005) alertava que todos os atores do processo de escolarização são resultado de uma educação eurocêntrica e que, desse modo, podem reproduzir consciente ou inconscientemente os preconceitos que permeiam a sociedade. Infelizmente, a realidade de lá para cá não se mostra suficientemente distinta (cf. Mazzi, 2014; Nogueira, 2015). Caputo (2012), por meio de pesquisa jornalística/acadêmica, chega a concluir junto a crianças de terreiro que, embora no Brasil todos os espaços públicos os discriminem, nenhum é tão atroz como a escola.

A crise relacionada à presença das culturas de matriz africana nas escolas é de caráter ético, pois implica a reconsideração dos valores (cf. Russ, 1999)³ que guiam a escola enquanto instituição social voltada à construção da cidadania. Este contexto ainda merece ser problematizado por um contrassenso fundamental, a saber: a dinâmica escolar sofre do mesmo racismo que busca superar. Sem tal reconhecimento, nenhum avanço é possível. Apenas assim a escola pode se responsabilizar por mostrar que a

³ Há outras definições para a ética: algumas inserem uma abordagem mais ligada ao método científico, outras equivalem os termos ética e moral. Neste artigo adota-se a ideia de que o campo da ética diz respeito a refletir sobre a validade dos costumes e valores.

diversidade não institui superioridade ou inferioridade entre as pessoas, mas, sim, complementaridade e enriquecimento da humanidade em geral, como sugere Munanga (2005).

Nesse sentido, de modo específico, o que dizer do Ensino Religioso nesse cenário da escolarização básica, sendo ele um componente da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), que, segundo a normatização, tem o objetivo de propiciar conhecimentos sobre a liberdade de crença, promoção dos direitos humanos, pluralismo e diálogo de ideias e construção de sentidos de vida, com apoio em valores éticos e da cidadania (Brasil, 2018)? Uma vez que as religiões de matriz africana não apenas atravessam o Ensino Religioso, mas fazem parte da sua proposta curricular, como tal componente pode se esquivar do racismo e, ao mesmo tempo, contribuir para uma ética antirracista nas escolas?

Portanto, busca-se pensar o Ensino Religioso e o problema do racismo religioso nas escolas partindo de três premissas: (1) que o desconhecimento gera preconceito — discussão epistemológica e de divulgação científica do Ensino Religioso; (2) que o preconceito gera desconhecimento — discussão crítico-social e de treinamento cidadão em torno do Ensino Religioso; e (3) que a BNCC indica caminhos para um Ensino Religioso antirracista. A tese é que apenas um trabalho ético-educativo concomitante nessas camadas pode romper com o ciclo vicioso que vai do preconceito à ignorância (ou vice-versa). O Ensino Religioso, ao ter as matrizes africanas como conteúdo de aula, pode desfrutar de um lugar privilegiado para a efetivação deste tratamento.

1. Desconhecimento gera preconceito: a camada científica

Apresenta-se aqui um resumo acerca da epistemologia do ER, ou seja, uma síntese de como o ER produz conhecimento. Para tanto, há que se explanar a relação entre as Ciências da Religião (CR) e o ER, aqui dividida em três partes: problemas, proposições e distinções (cf. Ribeiro, 2020).⁴ Assim, problematiza-se a interface entre a religião que, não obstante seja um dos mais antigos fenômenos culturais, ainda insiste em compreender-se por si mesma, isto é, *religiosamente*, e o ER, de nome impreciso, sempre sob suspeita de proceder um ensino *religioso* da religião. Por fim, aplica-se algumas conclusões vistas à questão da violência contra as religiões de matrizes africanas.

Ciência e religião possuem abordagens diferentes sobre a realidade. A aproximação científica/acadêmica para com a religião pressupõe a leitura do fenômeno religioso como um documento, sistematizada dentro dos quadros teóricos das disciplinas acadêmicas; já a aproximação religiosa da religião ocorre pela via das doutrinas/tradições, que supostamente deveriam ser *simplesmente*⁵ aceitas e replicadas. Desde a Resolução CNE/CP 5/2018, que confirmou o curso de licenciatura em CR como

⁴ Palestra “As Ciências das Religiões e a Docência de Ensino Religioso”, ministrada em 24/09/2019, na Faculdade Unida de Vitória, por conta do lançamento do curso de licenciatura em Ciências das Religiões.

⁵ Aqui obviamente não se tem a intenção de aprofundar em perspectiva teológica as relações possíveis entre os fiéis e suas doutrinas.

habilitação oficial para a docência do ER na Educação Básica, há consenso acadêmico⁶ de que a única forma de estudar a religião dentro dos limites da cidadania e laicidade passa pela cientificidade.

Uma vez admitida a CR como base epistemológica do ER, define-se categoricamente que a pesquisa e prática docente desta matéria precisa ser feita a partir *de fora*, com afastamento, isenção, e, logo, sem confusão entre a posição religiosa do educador e o conteúdo ministrado. Assim, são proposições para a superação dessa mixórdia: (1) a CR tem competência para estudar a religião cientificamente; (2) o ER é a tradução escolar⁷ do ensino acadêmico/científico da religião, enquanto fenômeno cultural humano.

Considerando os termos colocados, é hora de traçar distinções importantes. A CR não pode ser equivalida à teologia, porque não pode ter comprometimento doutrinário — ela reafirma apenas o estudo acadêmico/científico; o ER não é catequese, não serve para imprimir ou reforçar a fé, mas, sim para compreender a religião enquanto fenômeno cultural; o termo *sagrado* não pode ser tomado como um sinônimo para Deus. As literaturas devem ser analisadas com critério, nesse sentido.⁸ O sagrado é um elemento estrutural da consciência humana;⁹ e o objeto de estudo do ER não é o transcendente, nem o sagrado — pois não são dados da realidade —, mas o fenômeno religioso.

Nos primórdios, a nomenclatura História das Religiões foi usada para representar uma pesquisa ampla e empírica sobre a religião, que abarcasse o analógico, o morfológico e o cultural. Pairava a noção de que a CR não tinha um método específico, mas relacionava um conjunto de métodos, dependendo do objeto em particular. Abordagens universalistas (que supõem uma essência comum da religião) e particularistas (que supõem uma essência plural da religião) disputavam o protagonismo, até o aparecimento da fenomenologia da religião (cf. Stern, 2020). Esta propunha que somente cientistas da religião teriam as ferramentas certas para lidar com a categoria que é exclusiva da religião, o sagrado. Nada disso evitou que a CR fosse criticada como um saber semiteológico, oriundo do encontro etnocêntrico do europeu com os povos nativos na época da colonização.

⁶ O mesmo não se pode falar do Judiciário, que em 2017 entendeu que o ER nas escolas públicas pode ser confessional (cf. Brasil, 2017).

⁷ Existem muitas visões sobre como deve ser interpretada a relação entre o ensino escolar e a pesquisa acadêmica. Neste trabalho, assumimos uma visão de continuidade, que exige, no mínimo, a feitura de uma transposição didática de uma realidade para a outra.

⁸ Esta é uma posição específica de Ribeiro (2020), quando avalia a precisão terminológica dos manuais de CR, especialmente sobre os termos *transcendência* e *sagrado*. Na visão do autor, frequentemente essas palavras são utilizadas de maneira leviana, tomando as doutrinas cristãs como parâmetro.

⁹ Quanto a isso, afirma Mircea Eliade: “Com efeito, é difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente real no mundo, e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir sentido aos impulsos e experiências do Homem. A consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado. Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo e aquilo que não se revela como tal — isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido” (Eliade, 1989, p. 9).

Reorientando essa discussão epistemológica, Stern (2020) defende que não faz sentido requerer que a CR tenha ou não um método próprio, uma vez que a maioria das Ciências Humanas não trabalha segundo essa restrição. O estudo antropológico, por exemplo, é caracterizado pelo *olhar antropológico*. Por isso, o autor sugere pensar a CR com base no *olhar da CR*, resultado da atitude *ética*, e não apenas *êmica*: aquela, tem a ver com os significados da estrutura religiosa vista de fora; esta, com o que se analisa vendo a estrutura por dentro.

A postura ética está mais inclinada a estudos comparativos, a êmica depende de categorias que desponhem do próprio objeto. Na primeira, privilegia-se o viés do pesquisador (CR), na segunda, o do fiel (Teologia). Elas se diferenciam como explicações que, por um lado, tratam os fenômenos apenas pelos seus fatores internos, e por outro, reconhecem como determinantes fatores diversos, que fogem às relações imediatas da religião (econômicos, psicológicos, sociais, culturais etc.).

A conclusão de Stern é que a CR extrapola a simples descrição do discurso do fiel. Sem descartar o discurso êmico, ela o utiliza como fonte primária, a fim de conhecer o seu funcionamento. A transição de uma coisa à outra se dá, justamente, por meio do *agnosticismo metodológico*: recusa consciente de confirmar ou refutar o conteúdo sobrenatural das religiões; modo em que se trabalha a religião enquanto construção humana, estando a sua verdade última fora dos limites de análise de um cientista e no qual se considera o fator de tensão com os fiéis sempre como um parâmetro do processo interpretativo (regulando o princípio de isenção do pesquisador), em especial nos quesitos de descrição e análise do fenômeno religioso.

Observa-se que boa parte das famílias que se manifestam contra o ER na escola¹⁰ — quase sempre trazendo uma preocupação (preconceituosa) velada a respeito do contato com as tradições de matriz africana — desconhecem a condição ética do ER, quer dizer, que este componente, enquanto área de conhecimento escolar, deve se aproximar do fenômeno religioso com neutralidade, sejam eles de matriz africana ou não. Tendo em conta que a ignorância faz parte da raiz de todo preconceito, esclarecer a proposta descritiva/informativa/compreensiva do ER¹¹ é dar o passo inicial necessário para que o ciclo vicioso entre *recusar-conhecer e menosprezar* seja quebrado.

2. Preconceito gera desconhecimento: a camada social

Necessário se faz compreender algo da violência, da intolerância e do preconceito contra as religiões de matriz africana, no contexto do ER, como uma ramificação do racismo estabelecido no Brasil desde os tempos coloniais-escravistas. Para tanto, toma-se o conceito de *racismo culturalista* de Souza (2019), na qualidade de referência, para identificar a marca mais profunda por trás das inquietações com a

¹⁰ Para um exemplo concreto sobre a necessidade de um trabalho com as famílias, confira Dias (2023).

¹¹ Cabe salientar que, hoje em dia, não apenas na educação, mas, também, no trabalho da mídia a confusão entre informar, ensinar e recomendar tem sido cada vez mais patente. Dessa contradição se valem as *fake news* e as diversas teorias conspiratórias.

presença das tradições de matriz africana nos espaços públicos, sobretudo na escola pública.

Racismo culturalista é um paradigma que molda, de forma significativa, o comportamento da sociedade brasileira. Trata-se de uma dimensão inconsciente da conduta social, especialmente na relação entre as etnias e/ou entre as classes econômicas. Ao longo do tempo, e por força dos meios de difusão da informação, como faculdades, jornais e cinema, a crença de que privilégios são direitos para certos grupos passou a ser amplamente compartilhada na sociedade. O pressuposto irrefletido é o de que há uma separação natural entre os atores sociais que deve ser mantida. Essa foi a lógica da escravidão, essa também é a lógica da segregação social que faz perdurar o racismo por outros meios.

Como já visto, a escola é o lugar onde crianças pertencentes às religiões de matriz africana se sentem mais discriminadas. Isso porque ela, por sua própria natureza, representa e concentra as contradições sociais que procura responder. É redundante dizer que o menosprezo pelas culturas de origem africana é uma das mais graves dessas contradições. Por isso temos no Brasil iniciativas, como a Lei nº 11.645/08, que torna obrigatório o estudo da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena (cf. Brasil, 2008), e que procura combater o aqui chamado racismo culturalista.

Pesquisas mostram que, mais de 20 anos depois da homologação da primeira lei sobre africanidades, os desafios ainda são vários: falta uma melhor formação para professores; faltam materiais didáticos atualizados; falta incentivo institucional; falta fiscalização; falta estabelecimento de metas. Tudo isso faz com que o assunto seja banalizado, tratado com superficialidade e de maneira estereotipada (cf. Santos, 2023; Lacerda, 2023). Se, por um lado, a Lei nº 11.645/08 é um importante avanço e elemento dentro de um conjunto de ações que visam estabelecer no Brasil uma cultura inclusiva e, por consequência, uma educação antirracista, por outro lado, a falta de critério em sua aplicação atrapalha todo o movimento.

A História Afro-Brasileira é a História do Brasil. Apesar de boa parte do que se chama brasilidade ser apropriação das tradições africanas, tal relevância só é tolerada enquanto não compromete as estruturas de privilégios — isso no campo estético, político e, inclusive, no campo religioso. Logo, algumas inferências devem ser destacadas diante das informações trazidas até então: (1) a escola não pode deixar de reproduzir o racismo que busca combater; (2) essa *afroteofobia*, no fim das contas, é racismo, promovido por outras visões religiosas — de matriz europeia — que reclamam por hegemonia.¹²

É importante dizer que não exatamente se deve esperar a superação dessas contradições pelo Estado. Mbembe (2016), por exemplo, alerta que as ideias de política, sujeito e soberania, relativas ao Estado, se constroem em torno do “trabalho da morte”, ou seja, do enfrentamento da morte como resistência à negatividade. Esta é a razão da presença de expressões coloniais e escravistas na história do Estado Moderno. Tais

¹² Aparentemente essas são visões cristãs, entretanto, é necessário cuidado com esse tipo de generalização, haja vista a pluralidade dos movimentos religiosos, inclusive os concernentes ao cristianismo.

Ignorância científica, racismo religioso e (anti) ética escolar:
um diagnóstico da hostilidade contra religiões de matriz africana no contexto do Ensino Religioso (ER)

expressões permanecem intrínsecas à estrutura social, configurando um Estado racista, assassino e suicida, porém, capaz de “civilizar os modos de matar e atribuir objetivos racionais ao ato de matar em si” (p. 133). Destarte, qualquer resposta ao racismo tem que, primeiro, se firmar nas camadas mais populares da moralidade social, daí exercendo pressão contra o sistema, para que não seja como tem ocorrido com as leis, enquanto ações afirmativas. Eis a importância da escola.

Cabendo ao Estado, em última instância, a prerrogativa de matar (corpos e culturas), ele precisa contar com a domesticação da moralidade social por meio de bases conceituais. Uma das principais noções que autoriza essa necropolítica, nesse sentido, é o *laço de inimizade*, o impulso à segregação. A reminiscência do *nós e eles*, até mesmo necessária à reafirmação da soberania nacional, na lógica da política de morte se estabelece num *nós contra eles*, espaço onde uma considerável parcela da religião emerge com/como um discurso legitimador (cf. Pieper; Mendes, 2020).

A segregação tem encontrado um ambiente seguro junto a certos traços da prática religiosa majoritária, exemplificada pelas seguintes características: pretensão de povo eleito; tutela da verdade única; expectativa pela vingança divina aos não-confessionais e outras características. Quando a ética da alteridade é subvertida como uma manifestação da negatividade, a figura do outro deixa de ser vista como enriquecedora e parte da identidade pessoal, pelo contrário, passa a ser percebida como ameaça, algo a ser eliminado. A justificativa religiosa, até onde funciona na qualidade de uma espécie de *discurso constituinte*,¹³ torna-se bastante pertinente ao interesse *polítiqueiro*, pois é autorreferente, isto é, isenta da obrigação de pretextos, bem como de forte apelo emocional para comover a ação das pessoas mais simples — e de outras não tão simples.

A oposição face à presença das religiões de matriz africana no currículo escolar, especificamente no ER, é fruto do racismo culturalista e perpetuado por uma necropolítica; representa sintoma, eco de uma mentalidade segregacionista/escravista. Sendo inconsciente, o comportamento que culmina na discriminação das tradições africanas só pode ser combatido com uma espécie de psicanálise — conscientização e implementação de uma ética da alteridade.¹⁴ Tendo em conta que o preconceito fortalece a ignorância, esclarecer a posição potencialmente racista da clientela escolar é dar um passo necessário para que o ciclo vicioso entre *menosprezar e recusar-conhecer* seja quebrado.

¹³ Tomando emprestada a ideia de Maingueneau (2018), na qual os discursos constituintes são aqueles que conferem significado aos atos coletivos, são espaços de fala que se pretendem superiores e determinantes de todos os outros.

¹⁴ Lévinas (2002) e Buber (1987) aprofundam essa temática. Segundo os autores, a alteridade é uma postura que permite determinar, em nova perspectiva, a realidade. É o convívio com o “outro” e não sua desqualificação que dá vazão a possibilidades mais criativas de se viver e compreender a vida.

3. Indicativos da BNCC para um ER antirracista

Nesta última parte, considerando a avaliação de que o racismo religioso nas escolas decorre de falhas nos âmbitos científico e social, respectivamente ligados à ignorância e ao segregacionismo, defende-se que o ER pode contribuir para a correção desses vícios — até onde a escola tem poder para atuar. Ele pode colaborar para uma cultura e uma educação antirracista das seguintes maneiras: (1) se afirmando e se divulgando como área de conhecimento produzido no campo das Ciências Humanas e (2) levando a sério seu papel ético-político de promoção da cidadania e da cultura de paz.

A BNCC, ao apresentar o ER como área de conhecimento, preconiza algumas condições para sua prática. Em primeiro lugar, afirma que os princípios e fundamentos que devem alicerçar as pedagogias do ER, cuja função educacional envolve a formação cidadã, é assegurar o respeito à diversidade religiosa. Em segundo lugar, que o *conhecimento religioso*,¹⁵ objeto do ER, deve ser produzido no domínio das Ciências Humanas e Sociais, notadamente da CR (cf. Brasil, 2018). Logo, qualquer aproximação entre ER e temáticas que implicam a crítica social (gênero, orientação sexual e identidade) deve ser feita sob essas propostas. Somente assim se garante um ER acadêmico e socialmente relevante.

É possível que os indicativos mais evidentes da base curricular para uma empreitada ético-científica — então defendida como resposta devida ao racismo religioso — estejam nos trechos que seguem:

Cabe ao Ensino Religioso tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção.

[...]

No Ensino Fundamental, o Ensino Religioso adota a pesquisa e o diálogo como princípios mediadores e articuladores dos processos de observação, identificação, análise, apropriação e ressignificação de saberes, visando o desenvolvimento de competências específicas. Dessa maneira, busca problematizar representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o intuito de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão. Por isso, a interculturalidade e a ética da alteridade constituem fundamentos teóricos e pedagógicos do Ensino Religioso, porque favorecem o reconhecimento e respeito às histórias, memórias, crenças, convicções e valores de diferentes culturas, tradições religiosas e filosofias de vida. O Ensino Religioso busca construir, por meio do estudo dos conhecimentos religiosos e das filosofias de vida, atitudes de reconhecimento e respeito às alteridades. Trata-se de um espaço de aprendizagens, experiências pedagógicas, intercâmbios e diálogos permanentes, que visam o acolhimento das identidades culturais, religiosas ou não, na perspectiva da interculturalidade, direitos humanos e cultura da paz. Tais finalidades se articulam aos elementos da formação integral dos estudantes, na medida em que fomentam a aprendizagem da convivência democrática e cidadã, princípio básico à vida em sociedade. (Brasil, 2018, p. 436-437).

¹⁵ Observa-se que essa terminologia escolhida pela BNCC é explanada de maneira ambígua (cf. Ribeiro, 2020).

Este é o pano de fundo no qual são estabelecidas competências¹⁶ ao ER relativas ao conhecimento das tradições a partir de pressupostos científicos; compreensão e valorização das manifestações religiosas; convívio com a diversidade de crenças; análise das relações entre religião, política, ciência e outros; mas, principalmente, iniciativa de “debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz” (Brasil, 2018, p. 437). Como se pode ver, a BNCC não apenas autoriza a intervenção ético-científica do ER quanto à realidade; ela recomenda esta como a mais plausível.

Em se tratando de Brasil, assim como o segregacionismo possui o gene do racismo escravista, também ocorre com o racismo religioso, não obstante sua especificidade. Deste modo, ele compõe um processo de anulação social mais profundo, no qual são negados aos negros o direito de serem sujeitos de conhecimento, por meio da ocultação ou desvalorização dos contributos históricos referentes às culturas africanas, o que em última análise transforma a escola numa escola de brancos: trata-se de um *epistemicídio* (cf. Ribeiro, 2019);¹⁷ algo que está para além de outros recortes da violência escolar, como o *bullying*,¹⁸ e permeia todo o cotidiano da escola (estudantes, profissionais da educação, famílias, o bairro e assim por diante).

Eis a razão pela qual um tratamento apenas ético ao ER não é suficiente. É imperioso que haja em concomitância um salvamento epistemológico. Pergunta-se: por qual via? Diante das observações feitas, propõe-se uma saída: um ER baseado numa CR plural, multifacetada e complexa, para que não seja veículo de propaganda política sem produção de conhecimento acadêmico, e muito menos conteúdo especulativo sem a menor condição de produzir implicações na sociedade.

Na CR encontram-se perspectivas essencialistas, construcionistas e relativistas. No entanto, isso não tem esclarecido a questão de seu método, pelo contrário. A orientação sobre como aplicar ou aferir as hipóteses concernentes a esta construção de saber permanece indefinida. Pelo menos uma coisa parece caminhar para um consenso: a metodologia da CR deve ser politeísta (plural) e não monoteísta (singular). O *politeísmo metodológico*¹⁹ mostra-se como a melhor solução no que tange à organização do conhecimento religioso porque o faz tomando outros saberes emprestados, sobretudo o das humanidades.

As Ciências Humanas sempre se valeram de uma trama de metodologias para fornecer plausibilidade. Em contrapartida, a CR se ancorou mais na descrição contextual da história da religião e/ou na comparação da fenomenologia da religião. Ocorre que os séculos passados foram caracterizados por ciências monoparadigmáticas; o mundo contemporâneo, por sua vez, está imerso em redes, fluxos e refluxos, o que exige uma

¹⁶ Ser competente, do ponto de vista da pedagogia moderna, significa mobilizar saberes e fazeres em torno da solução de problemas da vida real. A própria BNCC define competência, vide Brasil (2018).

¹⁷ O conceito de epistemicídio remonta à tradição decolonial. Um autor de primeira linha sobre esse conceito é Boaventura de Souza Santos (Santos, 1998, p. 208).

¹⁸ Para uma diferenciação simples e didática entre *bullying* e racismo, veja Ribeiro (2020).

¹⁹ Neologismo.

revisão multiparadigmática; e inclui estudar também os processos de subjetivação dos que se aproximam do objeto religioso. Há uma mudança radical na imaginação científica que deve ser dosada com consciência crítica (cf. Silveira, 2016).

Considerando que a BNCC não é currículo, conquanto seja uma referência obrigatória, cumpre reforçar que compete aos currículos regionais realizar a potência antirracista da BNCC; ou melhor, competem aos cotidianos escolares, proporcionar *espaços-tempos* de criação de conhecimento e vida social, construir redes de *saberes-fazeres* (cf. Ferraço; Soares; Alves, 2018), inclusive antirracistas.²⁰ Que mantenhamos o ER como um protagonista na construção desse cenário.

Considerações finais

O Brasil está assentado numa estrutura social racista e, por consequência, promove instituições viciadas. A escola de educação básica é uma dessas instituições. Muito embora a escola seja extensão do problema do segregacionismo, ela carrega consigo a peculiaridade de operar mecanismos de subversão. Em outras palavras, a escolarização exprime racismo e paralelamente pode implodir algo do racismo. A religião funciona da mesma forma, no sentido de que pode alienar ou conceder uma atuação mais subversiva.²¹

O ER intersecciona escola e religião, porém, de que forma? Que seja no caráter subversivo! Ele pode auxiliar no combate à discriminação, intolerância e racismo, desde que purificado de seu histórico doutrinador e proselitista, conforme Cecchetti (2022). Superar esses equívocos passa necessariamente por pensar o ER sob parâmetros éticos e científicos, o que se tentou sustentar ao longo da argumentação feita neste artigo. Éticos porque cumprem um papel social direcionado aos problemas da convivência; científicos porque pretendem a compreensão do fenômeno religioso no esteio da vida real. Só existe ER de verdade na combinação entre esses dois fatores.

A interdeterminação de fatores não acontece somente nos quesitos ética e ciência ou saber e fazer; educar o estudante e educar o contexto do estudante é outro exemplo da complexidade da educação escolarizada. É por isso que se fala em cotidianos. Uma empreitada tão abrangente, como é a empreitada antirracista, só pode ser feita em dimensões condizentes. Portanto, são alvos da ética antirracista: estudantes, professores, porteiros, coordenadores, merendeiros, zeladores, famílias, a rua, o bairro, a cidade, tal qual confirmam os vários especialistas consultados pela reportagem de Dias (2023). Trata-se da dimensão da *moradia comum*.

Historicamente a ética se valeu dos paradigmas da religião e da razão crítica. Atualmente, vive-se uma crise; por conta das muitas mudanças ocorridas nos últimos 50 anos, as populações perderam qualquer referência comum sólida. Não que a religião e

²⁰ As palavras destacadas remetem a uma longa tradição nas pesquisas em educação, na qual entende-se que não há separação entre teoria e prática ou pensamento e atitude, pois são instâncias interdependentes na aprendizagem.

²¹ Os exemplos são muitos. A biografia de Martin Luther King é um desses.

a razão precisem ser invalidadas, entretanto, certamente precisam ser enriquecidas. Boff (2003) procura na polissemia da palavra grega *ethos* caminhos possíveis. *Ethos* pode significar tanto moradia, quanto caráter e/ou costumes, no entanto, “tudo começa na morada” (p. 39-40) e depende de que o homem assuma a polaridade *sapiens/demens*, amor/ódio, simbólico/diabólico, opressão/libertação, caos/cosmo, como condição ontológica.²² Assumindo-a, é mister reforçar o lado luminoso dessa contradição, para que ele controle, limite e integre qualquer antagonismo.

Em especial, no que é concernente ao racismo, Morin (2007) lembra que são o etnocentrismo e o sociocentrismo que nutrem as xenofobias e os racismos, e que “a verdadeira luta contra os racismos se operaria mais contra suas raízes ego-socio-cêntricas do que contra seus sintomas” (p. 97). Ela estaria na esfera do *ensinar a compreensão* e na feitura de uma educação capaz de superar os obstáculos da compreensão. Demanda uma *ética da compreensão*, que não espera reciprocidade, que compreende a incompreensão e que argumenta em vez de anatematizar.

Isto posto, vale dizer que o que favorece a compreensão é (1) “o modo de pensar que permite apreender o texto e o contexto, o ser e o seu meio ambiente, o local e o global, o multidimensional, em suma, o complexo” e (2) a noção de que “o auto-exame (*sic*) crítico permite que nos descentremos em relação a nós mesmos” (Morin, 2007, p. 100), gerando compreensão mútua entre as pessoas, a partir de suas fragilidades. Em resumo, só se logra uma cultura, um cotidiano antirracista partindo de uma ética da compreensão, uma vez que é o melhor jeito de colocar sujeitos, contexto social, educação e escola em perspectiva.

Referências

ANDRADE, Tainá. Casos de violência religiosa crescem no país e fiéis sofrem intimidação. **Correio Braziliense**. 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3Z0xDUM>. Acesso em: 24/02/2023.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 março de 2008**. Disponível em: <https://bit.ly/3Swepnr>. Acesso em: 25/02/2023.

BRASIL. **Lei nº 14.532, de 11 de janeiro de 2023**. Disponível em: <https://bit.ly/3Swepnr>. Acesso em: 25/02/2023.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018.

BRASIL. Ministério da Educação. **Resolução CNE/CP 5/2018**. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3EEIT1T>. Acesso em: 26/02/2023.

²² Esta noção parece ser emprestada de Morin (2007), *Homo complexus*, a despeito de Boff não o referenciar diretamente.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. **Combate à intolerância religiosa volta à agenda do Governo Federal**. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3xR0izF>. Acesso em: 24/02/2023.

BRASIL. Superior Tribunal Federal. **STF conclui julgamento sobre ensino religioso nas escolas públicas**. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3KFitzV>. Acesso em: 26/02/2023.

BUBER, Martin. **Sobre comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CECCHETTI, Elcio. Pode o ensino religioso contribuir ao enfrentamento da discriminação, intolerância e racismo na escola? **Revista Eletrônica de Educação**, [S. l.], v. 16, p. e5620032, 2022. DOI: 10.14244/198271995620. Disponível em: <https://bit.ly/3kQuo3p>. Acesso em: 04/03/2023.

DIAS, Vânia. Racismo religioso dificulta efetivação de lei sobre cultura afro em escolas. **Brasil de Fato**. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3Jeo8vB>. Acesso: 04/03/2023.

ELIADE, Mircea. **Origens: história e sentido na religião**. Lisboa: Edições 70, 1989.

FERRAÇO, C. E.; SOARES, M. C. S.; ALVES, N. **Michel de Certeau e as pesquisas nos/dos/com os cotidianos em Educação**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

LACERDA, Lucas. Lei que estabelece ensino de história e cultura africana completa 20 anos com limitações. **Folha de São Paulo**. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/41ttGtb>. Acesso em: 26/02/2023.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso literário**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2018

MAZZI, Carolina. Aluno é impedido de frequentar escola com guias de candomblé. **UOL**. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3KyyLdT>. Acesso em: 25/02/2023.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**. Revista do PPGAV/EBA/UFRJ. n 32. p. 123-151. 2016.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação futuro**. 12 ed. São Paulo: Cortez, 2007.

NOGUEIRA, Pedro Ribeiro. Escola é o espaço onde crianças de religiões afro mais se sentem discriminadas. **UOL**. 2015. Disponível em: <https://bit.ly/41o81CO>. Acesso em: 25/02/2023.

PIEPER, Frederico; MENDES, Danilo. *Religião e Necropolítica*. In: PIEPER, Frederico; MENDES, Danilo (Org.). **Religião em tempos de crise**. São Bernardo do Campo: Ambigramma, 2020.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. **As Ciências das Religiões e a Docência de Ensino Religioso**. Faculdade Unida. 2020. Disponível em: <<https://youtu.be/2M8vIJWy6Yk>>. Acesso em: 23/02/2023.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Ambiguidades e insuficiências: uma análise da área Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular. **Caminhos**. V. 18: Especial: Ensino Religioso, Ecumenismo e Ética, p. 79-94, 2020.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Bruna. Qual é a diferença entre *bullying* e racismo nas escolas? **Estadão**. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3mlow2E>. Acesso em: 01/03/2023.

RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación**. Bogotá: ILSA – Universidad Nacional de Colombia, 1998.

SANTOS, Emily. Lei que obriga ensino de história afro-brasileira completa 20 anos, mas está longe de ser realidade nas escolas. **G1 (Globo)**. 2023. Disponível em: <http://glo.bo/3Ybo4Bi>. Acesso em: 26/02/2023.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Uma metodologia para as Ciências da Religião? Impasses metodológicos e novas possibilidades hermenêuticas. **Paralellus**. Recife, v. 7, n. 14, p. 73-98, jan./abr. 2016.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

STERN, Fábio L. Metodologia em Ciência da Religião. **Revista Relegens Threskeia (UFPR)**, v. 09, n.1, p. 138-160, 2020.

Submetido em 06/05/2023

Aceito em 18/08/2023

A contextualização do “comum” nos pensamentos de comunidade de Roberto Esposito e Georges Bataille¹

The contextualization of the “common” in the community thoughts of Roberto Esposito and Georges Bataille

Douglas Ferreira Barros²

Henrique Jardim Spina³

RESUMO

O artigo tem como intuito apresentar o estatuto da comunidade a partir de uma análise de aspectos do pensamento de Georges Bataille e de Roberto Esposito. Primeiramente, para aproximar as noções de contágio e as construções de suas interdições no pensamento de Bataille da concepção de *immunitas*, em Esposito. Logo em seguida, religamos a nossa leitura ao lugar que Esposito reservou em sua pesquisa para Bataille, isto é, a arqueologia do pensamento acerca da comunidade e na possibilidade de repensar o espaço em comum. A metodologia aqui aplicada compreende a combinação do método de análise bibliográfica com a comparativa. Como conclusão, pretende-se demonstrar as reações teológico-políticas que unificam e reduzem a vida em comum a uma defesa da mera sobrevivência biológica humana. Também, partindo de uma desconstrução ontológica da identidade ocidental, propomos uma abertura aos pensamentos contemporâneos acerca da comunidade.

Palavras-chave: Georges Bataille; Roberto Esposito; *immunitas*; comum.

ABSTRACT

The article intends to present the statute of the community from an analysis of aspects of the thought of Georges Bataille and Roberto Esposito. First, to bring the notions of contagion and the constructions of its interdictions in Bataille's thought closer to Esposito's conception of *immunitas*. Soon after, we reconnect our reading to the place where Esposito reserved for Bataille in his research, that is, the archeology of thought about community and the possibility of rethinking the common space. The methodology applied here comprises the combination of the bibliographic analysis method with the comparative one. In conclusion, it is intended to demonstrate the theological-political reactions that unify and reduce common life to a defense of mere human biological survival. Also, starting from an

¹ O trabalho é resultado de investigação desenvolvida no âmbito dos Projetos de Pesquisa financiados pelo CNPq, número: 428541/2016-0, e número: 404939/2021-0, instituição a qual agradecemos muito pelo financiamento.

² Douglas Ferreira Barros (*Faculty Member*) é Professor de Filosofia Social e Política da Faculdade de Filosofia e do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na PUC-Campinas (Campinas-Brasil). E-mail: dfbarros@puc-campinas.edu.br

³ Mestrando em Ciências da Religião na PUC-Campinas e membro do Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação. E-mail: henriquejspina@gmail.com

ontological deconstruction of the western identity, we propose an opening to contemporary thoughts about the community.

Keywords: Georges Bataille; Roberto Esposito; *immunitas*; common.

Introdução

A noção de comum é indispensável às categorias políticas da história do pensamento humano. Nas Ciências Humanas a compreensão do comum tomou frente teórica para a formulação de conceitos-chaves, tais como: ontologia, economia, sociedade, democracia, espaço público e muito mais. Porém, é apenas algum tempo após os fracassos e sucessos de suas sucessões históricas, que encontramos, na contemporaneidade, um movimento de pensamento decidido em retomar as bases e os vocabulários do “comum”. Neste contexto, as leituras contemporâneas se empenharam em propor uma arqueologia semântica e antropológica do termo. Segundo Roberto Esposito, nas línguas neolatinas, comum “(*commun, comum, common, kommun*) é o que não é próprio; que começa lá onde o próprio acaba [...]” (Esposito, 2022, p. 10). O que é de todos e nunca privado ou particular, mas o que é público e, também, coletivo. Em um estudo mais aprofundado de sua raiz etimológica observamos com mais complexidade as suas relações linguísticas e, necessariamente, políticas. Exemplo disso, é o “Dicionário etimológico do latim” de Walde Hofmann, no qual comum provém, também, do termo *munus* “(arc. *Moinus, moenus*), composto pela raiz *mei-* e pelo sufixo *-nes*, que indica uma caracterização ‘social’” (Esposito, 2022, p. 10). Nas famosas investigações de Émile Benveniste e no celebre ensaio de Marcel Mauss, *munus* pertence à um registro antropológico ligado, principalmente, aos termos: *onus, officium* e *donum*. Nesta leitura, *munus*, “inseparavelmente, designa o que deve ser ativamente cumprido – um culto, uma função, uma tarefa, uma obra, um cargo – e o que é dado em forma de presentes e recompensas” (Dardot e Laval, 2017, p. 24). Ou seja, aquilo que em Marcel Mauss é dado pelas faces sociais da dívida e da dádiva. Na passagem “Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, Mauss coloca ao núcleo significativo do termo *Dádiva*, os fenômenos arcaicos da “Potlatch” e da “Hospitalidade”. Em ambos os casos, os fenômenos sociais exprimem os valores mais significativos da noção de comum. De forma simplificada, enquanto “Potlatch” significava nas tribos do noroeste americano “essencialmente ‘nutrir’ e ‘consumir’” (Mauss, 2003, p. 191), a hospitalidade carregava-se de toda a significância de ofício e dever de um dom que não poderia não ser dado. Seguindo as interpretações acima, “comum” ligado à sua raiz etimológica *munus* pode ser compreendido como o ofício público, ao qual todos devem uma dádiva, um dom. O espaço comum, neste sentido é o espaço de “co-obrigação”, “co-atividade” ou “co-peração” (Dardot e Laval, 2017).

É por esse horizonte que os estudos de Georges Bataille abrangem muito mais que uma teoria literária. A sua crítica sobre os comportamentos recusados na sociedade moderna e o seu empenho em propor uma análise econômica do excesso nos levam novamente a refletir sobre as noções antropológicas centrais ao tema do comum. Na obra de Bataille, o Potlatch “permite estabelecer uma comunicação perdida” (Cernadas,

2023, p. 112, tradução nossa⁴), que, à sua moda, se liga às novas leituras políticas e etimológicas do comum. Também Roberto Esposito, que possui uma obra com pontos de intersecção com Bataille, pensa uma saída para seu diagnóstico da influência dos elementos teológico-políticos sobre várias dimensões da sociedade contemporânea, que têm fornecido material de reflexão acerca da comunidade. Bataille e Esposito se empenham em demonstrar que religião, economia e política como campos de saber em conexão podem contribuir para que entendamos a comunidade em outra perspectiva.

Iniciaremos a investigação avaliando aspectos da obra de Georges Bataille pelos interditos religiosos, principalmente em relação aos corpos humanos – antes e depois de experimentarem a morte. Partimos de uma análise do sepultamento e da adesão aos sentimentos como náusea e nojo, os quais possibilitam o encobrimento da consciência da morte e a substituição no contexto da cerimônia coletiva – uma expressão do comum – dos corpos débeis por objetos significativos de luto. Seguimos, então, para o diagnóstico de Bataille sobre o uso de certos objetos como ferramentas capazes de mediar os excessos violentos da morte e confinar a vida humana em uma individualidade objetificada.

Com o interesse de aproximar as obras de Bataille e Roberto Esposito relacionaremos a alienação ontológica oriunda das interdições com o contexto imunológico que Esposito critica. Em ambas as teorias é possível encontrar um ponto de encontro crítico ao direito moderno que, em sua forma aporética, defende o espaço comum da desagregação, porém, ao preço de imunizar os indivíduos dos próprios encargos do comum, gerando, portanto, outros tipos de desagregação (Junges, 2019).

Para finalizar, propomos questões acerca de aspectos econômicos e políticos, lastreados em elementos religiosos, a partir da leitura de aspectos da obra de Georges Bataille por Roberto Esposito, direcionando a reflexão a uma nova visão acerca do espaço comum.

1. A formulação do interdito no contágio corpóreo

As análises descritivas e filosóficas de Georges Bataille sobre o corpo nos levam para uma inovadora forma de pensar o comum. Em sua análise, é apenas pelas experiências marginais do corpo que é possível pensar uma comunidade, não como condição social, mas como necessidade ontológica da humanidade.

O domínio do contágio, como nomeado pelo autor, se formula exatamente por essas experiências insubstituíveis do corpo humano, ou seja: a morte, os fedores, a sexualidade e as demais relações reprovadas na sociedade. Segundo Bataille, a morte - vista como algo vazio de compreensão, uma vez que não se sabe o que ela seja - perdura como signo dos limites da vida particular. Para além do que acontece ao corpo sem vida, a morte religa de algum modo aqueles que, restando vivos, tinham alguma relação com aquele já sem vida. Dito nos termos de Bataille, a morte contagia aqueles que

⁴ No original: “permite establecer una comunicación perdida”.

mantiveram contato com aquele que perdeu a vida e, sem vida, é reduzido a algo menos que nada.

Na morte de outro alguém, enquanto esperávamos, nós que sobrevivemos, que se mantivesse a vida daquele que, perto de nós, repousa imóvel, nossa espera, de repente, se resolve em *nada*. Não que um cadáver seja *nada*, mas esse objeto, esse cadáver está marcado desde o princípio pelo signo *nada*. Para nós que sobrevivemos, esse cadáver, cuja purulência próxima nos ameaça, não corresponde ele próprio a nenhuma expectativa semelhante àquela que tínhamos desse homem estendido, quando estava vivo, mas a um temor: assim, esse objeto é menos que *nada*, pior que *nada*. (Bataille, 2017a, p. 81).

Os símbolos que relembram a presença da morte são testemunhas da dívida⁵ - o elemento comum - que pagamos com o mundo imanente. Iremos morrer e essa morte definitiva é o impossível, nada nela pode ser conhecido ou ser explicado, mas, os que permanecem vivos partilham dívidas comuns em relação ao morto. A vida em todos os casos é rodeada pelo que se mostra irreconhecível para nós, um totalmente outro - ou seja, a morte - que impõe um tipo de relação comum aos que permanecem vivos.

Em sentido amplo, por mais que os interditos - as proibições impostas pela sociedade - nos eduquem e nos ensinem modos de afastamento desse outro por meio de sentimentos como nojo e náusea, o cadáver, se não fosse associado a um conjunto e práticas religiosas, teria o mesmo valor que um animal morto ou um objeto de caça. “Temos na mesma ordem de ideias um conjunto de condutas artificiais.” (Bataille, 2017a, p. 81). O horror sentido na presença de um cadáver pertence ao mesmo domínio do horror das atividades sexuais, da animalidade ou, até mesmo, dos dejetos do próprio corpo. Mas, o que está em jogo ao tomarmos consciência da morte é termos consciência da existência de um mundo totalmente outro em relação à nossa existência pessoal, algo que nos remete a uma experiência insubstituível do comum.

Com o intuito de perpetuar a comunidade e preservar o corpo humano, as práticas religiosas formulam uma ordem economicamente delimitada por interditos⁶, que inibem a comunicação da vida, mas nos remetem a uma experiência do comum. Os sentimentos do nojo, da náusea ou de contágio pela morte vão demarcar aquilo que

⁵ Nas notas, Georges Bataille cita: “Embora essa verdade geralmente não seja reconhecida, Bossuet a exprime em seu *Sermon sur la mort* (1662): ‘A natureza, diz ele, quase invejosa do bem que nos faz, declara-nos com frequência e nos dá a entender que não pode nos deixar muito tempo esse pouco de matéria que nos empresta, que não deve permanecer nas mesmas mãos, e que deve estar eternamente no comércio: ela precisa dele para outras formas, ela o pede de volta para outras obras. Esse contínuo recrescimento do gênero humano, quero dizer, as crianças que nascem, à medida que avançam, parecem nos puxar pelo ombro e nos dizer: Retirem-se, agora é nossa vez. Assim, como vemos outros passarem diante de nós, outros nos verão passar que, por sua vez, devem o mesmo espetáculo a seus sucessores’.” (Bataille, 2017a, p. 84).

⁶ O conceito de interdito é demasiadamente trabalhado por Bataille. Em seus textos, o fenômeno de interditar, negar ou recusar determinadas atitudes está ligado tanto aos pensamentos religiosos (como regras cotidianas e mandamentos) quanto às necessidades econômicas de expurgar comportamentos prejudiciais ao desenvolvimento social. Neste horizonte, o núcleo do interdito é entendido como a negação da violência ligada à morte, assim, tornando seu principal objetivo a potencialização de um espaço sem a consciência da morte. Bataille aprofunda essa questão.

caracteriza a existência de algo externo - longínquo - às propriedades da vida humana. Por motivo de preservação e sobrevivência, tais sentimentos se mostrarão manchados pela reprovação ao serem rechaçados do nosso cotidiano. O que lembra a vida fechada em si, o que é insubstituível em cada humano vivo, é proibido e o interdito é proclamado como rechaço do que não é existencialmente evitável. Recusa-se assim o espaço na convivência da comunidade para a consumação da vida em comum; a vida se protege no interdito da experiência do comum. O interdito é assim um ato imunitário, limita a expansão da vida à uma experiência ampla e plena do comum. Cria-se por meio do interdito certa cultura de exclusão, que delimita o espaço de experiência comum, é uma violência na própria comunidade.

Com relação aos interditos que nos afastam da experiência com a morte alheia, tanto em “O erotismo” (2017a) quanto em “Teoria da Religião” (2016) podemos afirmar que o sepultamento dos cadáveres e a sua preservação aparecem na história como um desejo de “preservar os mortos da voracidade dos animais” (Bataille, 2017a, 70). Dessa maneira, para proteger os corpos daqueles que antes foram entes queridos de certa violência, é necessário que se interponha um interdito religiosamente ritualístico de inumação. Porém, essa atitude perante os corpos não retém a sua preservação, isto é, o ato de sepultamento se consuma ainda que estejam protegidos os mortos. Além de procurar preservar os mortos, aqui se demonstra também como um ato de preservação daqueles que o assistem. Bataille explica:

A inumação significou sem dúvida desde os primeiros tempos, por parte daqueles que sepultaram, o desejo que tinham de preservar os mortos da voracidade dos animais. Mas, mesmo que esse desejo tenha sido determinante na instauração do costume, não podemos considerá-lo o fator principal: por muito tempo, o horror dos mortos provavelmente dominou de longe os sentimentos que a civilização suavizada desenvolveu. A morte era o signo da violência introduzida num mundo que ela podia arruinar. Imóvel, o morto participava da violência que o atingia: aquilo que estava em seu “contágio” estava ameaçado pela ruína a que ele sucumbira (Bataille, 2017a, 70).

Ao introduzir a noção de contágio em seu diagnóstico, Bataille define a direção do interdito para a preservação, não só dos corpos, mas da individualidade daqueles que vivem em comum - a imunidade em relação ao comum. No ritual de sepultamento aquele objeto (o cadáver) é tratado de tal forma que a angústia suscitada por ele é escondida da comunidade. E, assim, a violência é mediada em favor de que a comunidade prossiga seu caminho imunizada da dor da perda, da relação com a morte alheia.

Entende-se, aqui, que o processo da criação do interdito é sempre voltado a mediar alguma violência vital na comunidade e da própria experiência do comum. Essa violência é de tal forma um excesso que, levado ao extremo, faz a enunciação de uma existência totalmente alheia do ser vivo, sem vínculo com o comum, sem a experiência do comum: no caso da morte o cadáver, um corpo vazio de sentido, sem utilidade ou energia vital. A tarefa do interdito é negar esse objeto, negar a ligação com o comum e uma negação da experiência do ser vivo com a comunidade. Nos termos de Bataille, o

processo ritualístico esconde seu fedor e sua verdade de diversas formas, mas, principalmente, coloca no lugar do cadáver um objeto associado ao valor - por exemplo, as lápides, ou urnas modernas -, mas que distancia a experiência da morte ao ponto de imunizar os vivos em relação ao corpo inerte e sem vida.

Em certo sentido, a ritualística reconstitui a relação do morto com a comunidade. Segundo Bataille, os interditos capazes de identificar e “sepultar” as violências associadas à morte formulam uma outra ordem distante do domínio do contágio. É na análise da relação entre ferramenta e trabalho que podemos identificar de que forma o espaço de preservação e de interdição reduz a experiência do comum e, por isso, da comunidade.⁷ Para o filósofo, a “ferramenta introduz a exterioridade num mundo onde o sujeito participa dos elementos que ele distingue” (Bataille, 2016, p. 29), e a ordem a que esta ferramenta pertence introduz o ser humano em uma preservação utilitária. Preserva sua condição fechada à violência da vida totalmente consumada. Bataille continua:

A ferramenta não tem valor em si mesma - como sujeito, ou o mundo, ou os elementos de mesmo sentido que o sujeito ou o mundo -, mas somente em relação a um resultado previsto. O tempo gasto em fabricá-la postula diretamente sua utilidade, sua subordinação àquele que a emprega visando um fim, sua subordinação a esse fim; postula no próprio plano que sua aparição definiu. Infelizmente, o fim é dado assim no plano do meio, no plano da utilidade. (Bataille, 2016, p. 29-30).

Nessas condições, ao pensar no futuro, ou no acúmulo de proteções, o homem unifica as mediações entre sua sobrevivência e os excessos violentos da vida. Consequentemente, é no uso dessas ferramentas que o ser humano inaugura sua atividade provedora de sobrevivência, isto é, o trabalho. De acordo com a obra de Bataille, a atividade que chamamos de trabalho separa um espaço e um tempo em que possibilita àquele que trabalha, no momento em que trabalha, transcender de sua condição natural. Este domínio (artificialmente contraposto ao domínio natural, ou seja, ao mundo exterior ao Eu artificialmente preservado) acumula interditos para a proteção e a duração da vida pessoal – imunidade, separação, ausência de percepção da comunidade. Em seu grau mais alto, o espaço e o tempo modificados pelos valores do trabalho reduzem o comum e a comunidade aos cálculos produtivos dos interesses privados.

O indivíduo separado é da mesma natureza que a coisa, ou melhor, a angústia de durar pessoalmente que estabelece sua individualidade está ligada à integração da existência no mundo das coisas. Em outras palavras, o trabalho e o medo de morrer são solidários, o primeiro implica a coisa e vice-versa. Na verdade, sequer é necessário trabalhar

⁷ Ele diz: “No domínio de nossa vida, o excesso se manifesta na medida em que a violência prevalece sobre a razão. O trabalho exige uma conduta em que o cálculo do esforço, relacionado à eficácia produtiva, é constante. Exige uma conduta razoável, em que os movimentos tumultuosos que se liberam na festa e, geralmente, no jogo, não são admitidos. Se não pudéssemos refrear esses movimentos, não poderíamos trabalhar, mas o trabalho introduz justamente a razão de refreá-los.” O filósofo continua - “Dessa forma, a coletividade humana, em parte consagrada ao trabalho, se define nos interditos, sem os quais ela não teria se tornado esse mundo do trabalho que ela é essencialmente.” (Bataille, 2017a, p. 64 – 65).

para ser em algum grau a *coisa* do medo: o homem é individual na medida em que sua apreensão o liga aos resultados do trabalho. (Bataille, 2016, p. 44).

O homem individual ligado à atividade do trabalho atribui um sentido útil às ferramentas e ao seu mundo. Tudo aquilo que permanece no domínio do trabalho está voltado para a preservação e à sua utilidade nesse grande plano. A finalidade das coisas, que antes eram voltadas para a comunhão de um plano de existência a outro (como por exemplo, a vida humana que se consome a um ente estático e sem vida, como o cadáver) agora possui um valor externo à sua existência. Conforme Bataille, esse valor externo pode ser entendido como uma promessa da duração da vida pessoal ou, no sentido mais comum, como um valor útil à vida. A problemática se inicia dado que esse deslize de valores engloba não só as ferramentas, mas também reduz e subjugua todos os elementos do mundo do homem, tanto quanto o homem em si para a sua finalidade utilitária:

De um modo geral, o mundo das coisas é sentido como uma degradação. Ele acarreta a alienação daquele que o criou. É um princípio fundamental: subordinar não é apenas modificar um elemento subordinado, mas ser modificado também. A ferramenta transforma ao mesmo tempo a natureza e o homem: ela subjugua a natureza ao homem que fabrica e utiliza a ferramenta, mas liga o homem à natureza subjugada. [...] Se o homem coloca o mundo em seu poder, é na medida em que esquece que ele próprio é o mundo: nega o mundo, mas é ele próprio que é negado. (Bataille, 2016, p. 37).

A introdução do comportamento regido pelo trabalho e pelo interdito se mostra como uma redução do caráter ontológico do sujeito na sociedade moderna. O homem protegido é ontologicamente modificado - ele se percebe como indivíduo destacado, imune ao comum. O modelo desta sociedade está diretamente relacionado com o discurso da racionalidade do trabalho. A comunidade ou o espaço em comum, habitado por homens alienados de sua própria natureza, é reduzido e subjugado, assim, ao espaço do interesse produtivo e privado.

Podemos afirmar que o interdito religioso, inserido em uma sociedade de produção, não impede a violência excessiva da morte: apenas a aliena da condição humana. O argumento de Bataille afirma a impossibilidade de o ser humano superar a morte como um componente da experiência comum⁸. Os interditos - religiosos, e por isso, econômicos e produtivos - são apenas capazes de mediar, redirecionar ou alienar o espaço comum. A produção e os gastos utilitários estabelecem as bases de uma

⁸ Nas palavras do autor: “A atividade humana não é inteiramente redutível a processos de reprodução e de conservação, e o consumo deve ser dividido em duas partes distintas. A primeira, redutível, é representada pelo uso mínimo necessário, para os indivíduos de uma dada sociedade, à conservação da vida e ao prosseguimento da atividade produtiva: trata-se, portanto, simplesmente da condição fundamental desta última. A segunda parte é representada pelos dispêndios ditos improdutivos: o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos suntuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) representam atividades que, pelo menos nas condições primitivas, têm em si mesmas seu fim.” (Bataille, 2013, p 21).

sociedade homogênea, isto é, uma sociedade supostamente unida, coesa e por isso sem contato ao comum:

Assim, a base de uma sociedade homogênea é baseada em um tipo produtivo ou útil de produção. Em dívida com uma chave para a análise marxista, Bataille argumentará que é o proprietário dos meios de produção que funda uma sociedade homogênea. A parte homogênea da sociedade, comparável ao conjunto dos meios que possibilitam a produção, não basta ou esgota a si mesma e provoca contradições que ela exclui, contradições que ameaçam a integridade da mesma sociedade homogênea. (Cernadas, 2023, p. 103-104, tradução nossa⁹).

Neste horizonte, a elaboração dos dispositivos de preservação não é constituída na negação total da violência ou da morte, mas apenas de um de seus aspectos: a alteridade. A morte, a violência e o espaço em comum não são excluídos, mas pelo contrário, são reproduzidos de maneira controlada. A comunidade, operando em uma lógica de imunização, é pervertida para proteger alguns e excluir outros. As interdições, o trabalho e as ferramentas levam apenas à uma alienação, assim, reproduzindo sacrifícios mecânicos e calculados em favor do prolongamento da vida biológica de poucos. Por essa perspectiva:

[..] os patrões, que agem como se fossem a expressão da própria sociedade, estão preocupados - mais gravemente do que com qualquer outro aspecto - em mostrar que não participam em coisa alguma da abjeção dos homens empregados por eles. *O fim da atividade operária é produzir para viver, mas da atividade patronal é produzir para destinar os produtores operários a uma horrível degradação* [..]. (Bataille, 2013, p. 29).

No entanto, Bataille apresenta uma visão distinta do usual pensamento no que diz respeito à comunidade. Isto é, as possibilidades de transgredir essa racionalidade estão paradoxalmente ligadas à consciência ontológica que a própria noção de morte e, por conseguinte, do erótico introduzem na vida dos indivíduos. Nessas circunstâncias, na mesma medida em que o interdito e o espaço do trabalho reprimem os excessos da comunidade, eles simultaneamente anunciam a única característica ontológica passível de uma experiência em comum - ou seja, a negatividade em relação a essa mesma comunicação.

2. O interdito e o dispositivo de imunidade

O diagnóstico de Roberto Esposito acerca das estruturas impostas à noção de comunidade identifica o paradigma do dispositivo imunológico como base para o

⁹ No original: “Así, la base de una sociedad homogénea se cimenta en una producción del tipo productiva o útil. Deudor de una clave de análisis marxista, Bataille argumentará que es el poseedor de los medios de producción quien funda una sociedad homogénea. La parte homogénea de la sociedad, equiparable al conjunto de los medios que posibilitan la producción, no se basta o se agota a sí misma y provoca contradicciones que ella excluye, contradicciones que atentan contra la integridad de la misma sociedad homogénea.”

desenvolvimento de uma crítica acerca dos limites do espaço público. Em sua obra, a violência política calculada é resultado de uma resposta protetora em relação a um risco. Este risco tem a ver com uma ultrapassagem de um limite pré-determinado pelo contexto político, ou seja, o risco de algo ou alguém penetrar no interior de um corpo fechado e alterá-lo radicalmente. Aqui, o que “permanece constante é o lugar no qual a ameaça é localizada, sempre no limite entre o dentro e o fora, entre eu e o outro, o individual e o comum” (Esposito, 2011, p. 9-10).¹⁰

Na proposta de Esposito, é possível pensar e relacionar o conceito de contágio no corpo político que, por motivos econômicos, deve se manter único e preservado. Aqui é possível realizar uma aproximação entre a ideia de contágio e as razões por trás das interdições que, no contexto de Esposito, podem ser vistas como imunológicas.

No horizonte proposto, podemos nos perguntar até que ponto a tese de Bataille mantém relação com a de Roberto Esposito em seu livro *Immunitas: the protection and negation of life* (2011). Podemos encontrar certas similaridades entre a construção do interdito na obra de Bataille e a proteção imunológica diagnosticada pelo italiano. Em suas propostas críticas, não apenas Esposito recorre a Bataille em *Communitas: A origem e destino da comunidade* (2022) como analisa e faz uso dos estudos de Marcel Mauss¹¹ acerca da dádiva nas comunidades arcaicas para estudar e reinterpretar o *comum* no espaço social.

A teoria de Esposito está preocupada com os dispositivos ontológicos que possibilitaram uma certa captura do comum. Como vimos acima, em Bataille, a captura do comum pode ser entendida como a alienação humana de sua própria finalidade, em relação ao coletivo, para a consumação excessiva de apenas uma parcela própria desta finalidade. O que importa a Esposito é observar que os dispositivos do pensamento de sobrevivência contínua são desenvolvidos por suas capacidades de criar proteções sacrificiais da vida biológica (Stimilli, 2019), assim afastando-se da possibilidade de uma percepção mais ampla do comum.

Em *Immunitas: the protection and negation of life* (2011) Esposito procura diagnosticar o sistema jurídico ocidental ainda dentro de uma estrutura apropriadora. A função protetora da Lei opera para imunizar a comunidade daquilo que ameaça separá-la, dilacerá-la e expô-la ao perigo. Contraditoriamente, a estrutura imunológica

¹⁰ Na tradução em Inglês: “what remains constant is the place where the threat is located, always on the border between the inside and the outside, between the self and other, the individual and the common”.

¹¹ Refiro-me aqui ao “Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” (1966) - no qual é elaborada uma antropologia sobre a noção de Potlatch e uma dádiva arcaica voltada à consumação dos bens de seus participantes. Nas palavras de Mauss: “dá-se porque se é forçado a isso, porque o donatário tem uma espécie de direito de propriedade sobre tudo o que pertence ao doador. Essa propriedade se exprime e se concebe como um vínculo espiritual. Assim, na Austrália, o genro, que deve todos os produtos de sua caça ao sogro e à sogra, nada pode consumir diante deles, sob pena de que pela simples respiração eles envenenem o que ele come. [...] E todas essas instituições exprimem unicamente apenas um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de contas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações.” (Mauss, 1966, p. 202-203).

da lei une e preserva a comunidade separando-a de seu espaço comum (separando a comunidade de sua forma de ser). Isto é, “a vida comum é o que quebra os limites de formação de identidade dos indivíduos, expondo-os à alteração - e, deste modo, aos conflitos em potencial – dos outros”¹² (Esposito, 2011, p. 29) e, nesta lógica, a inibição desta vida prolonga e preserva a própria comunidade. Em suas próprias palavras:

Ao protegê-la do risco de expropriação - sendo expropriação a inclinação natural mais intrínseca da comunidade - o direito esvazia a comunidade de seu significado central. Podemos ir além e dizer que o direito preserva a comunidade tornando-a destituída. O direito constitui a comunidade por sua destituição. E ele a faz por um extremo paradoxo, justamente na medida em que busca fortalecer sua identidade, para garantir seu domínio sobre sua própria identidade, para retornar à comunidade no que é ‘próprio’ a ela - assumindo que o que é ‘próprio’ é exatamente o que não é ‘comum’. (Esposito, 2011, p. 30)¹³.

Assim como em Bataille, a lei não imuniza a comunidade da violência total, mas apenas combate uma face desta violência, aqui entendida como o comum (ou seja, como o contato com o outro). Em sua principal forma, a imunização não mais é um dispositivo de salvaguarda, mas uma maquinaria de preservar o espaço privado. Assim como há uma violência que destrói o comum, há outra que o preserva dessa destruição. “Com segurança, nós podemos afirmar que violência é nada mais que uma passagem dentro da lei, sua caixa preta, por assim dizer, e que a lei é nada mais que uma passagem dentro da violência, ou sua racionalização” (Esposito, 2011, p. 38-39)¹⁴. O que está em jogo aqui é controlar a vida humana e a transgressão de seus próprios limites. Para isso, tanto o caráter imunizante da lei quanto o interdito são voltados para apropriar a vida humana, assim, tendo a função de transformar essa vida comum em uma “forma de vida”, “vida empregada” ou “vida de direito”, apartada do comum.

No horizonte das teorias de Bataille e Esposito, identificar é traduzido por tornar algo próprio, ou apropriar-se de uma reprodução de violência racionalizada. A atividade da vida de direito não é proteção total contra a violência, mas na realidade é uma reprodução de violência através do poder soberano do direito (este constituído no dispositivo de pensamento da preservação de uma propriedade específica). Como vimos acima, os dois autores ressaltam que prevenir ou imunizar a comunidade se torna uma inibição do que há de comum nesta própria comunidade. Aqui, a união do pacto social é somente possível na medida em que a violência do comum é exteriorizada no dispositivo de direito.

¹² “Common life is what breaks the identity-making boundaries of individuals, exposing them to alteration - and thus potential conflict - from others.”

¹³ “By protecting it from the risk of expropriation – expropriation being community’s most intrinsic natural inclination – law empties community of its core meaning. One could even go so far as to say that law preserves community by making it destitute. Law constitutes community through its destitution. It does so, by extreme paradox, exactly insofar as it seeks to strengthen its identity, to ensure its mastery over its own identity, to return the community to what is ‘proper’ to it - assuming that what is ‘proper’ is exactly what is not ‘common’.”

¹⁴ “We can just as reliably assert that violence is nothing but a passage inside law, its black box, so to speak, and that law is nothing but a passage inside violence, or its rationalization.”

Para Esposito, é um erro identificar o pensamento da comunidade no mesmo lugar que a conservação de sua unidade, pois, de acordo com o que vimos, a vida humana comum é incapaz de ser capturada às finalidades sociais de preservação ou prolongamento. “No máximo pode ser “enganada”, iludida, dada com rodeios, como no círculo simbólico do duelo.¹⁵ (Esposito, 2011, p. 48). Em consequência, Esposito ressalta a necessidade de voltar a autores como Bataille, que propõem pensamentos de uma comunidade não mais instituída na apropriação da vida em comum, mas na negatividade deste comum e na sua função de destituição de dispositivos apropriadores.

3. O direcionamento teológico político dado por Roberto Esposito

Roberto Esposito, em *Communitas: A origem e destino da comunidade* (2022), propõe uma arqueologia da comunidade, pois, de acordo com ele nada parece mais necessário e “anunciado por uma conjuntura que estreita, em um mesmo nó epocal, a falência de todos os comunismos à miséria dos novos individualismos.” (Esposito, 2022, p. 7). Seu diagnóstico afirma que não há precisamente uma falta referente ao pensamento da comunidade, mas, pelo contrário, o tema é largamente estudado no discurso político-filosófico. No entanto, as teorias políticas-filosóficas tendem a reduzir o assunto a um objeto de pesquisa que forçosamente coloca o tema da ‘comunidade’ em uma linguagem completamente alheia à sua existência.

A verdade é que todas essas concepções estão ligadas pela pressuposição irrefletida de que a comunidade seja uma “propriedade” dos sujeitos que reúne [*acomuna*]: um atributo, uma determinação, um predicado que os qualifica como pertencentes a um mesmo conjunto. Ou mesma uma “substância” produzida pela sua união. (Esposito, 2022, p. 8).

A investigação de Esposito passará por Hobbes em seu primeiro capítulo (diagnosticando a comunidade através do medo), Rousseau no segundo (partindo do conceito de culpa), Kant no terceiro capítulo (anunciando o imperativo da lei) e Heidegger no penúltimo capítulo (na fenomenologia do *Mitsen e Dasein*) até finalizar seu livro com Bataille.

Por conseguinte, o pensamento referente à comunidade de Bataille chega ao extremo da experiência do comum. Os dados que preocupam Bataille são, de uma certa forma, tão excessivos que a experiência - ponto chave para a sua metodologia - “empurra-se a vida para o seu ‘fora’ - para a beira daquele abismo em que a própria vida encara a sua negação, comunicando-se com aquilo que a despedaça e aniquila” (Esposito, 2022, p. 148). Quanto a isso, na teoria de Bataille a experiência toma para si o mesmo lugar que a comunidade. O sujeito é apenas capaz de experimentar a comunidade quando não se reduz aos valores de proteção, mas se coloca ao risco do comum, isto é, quando se dispõe a comunicar com o que lhe é distinto. É apenas por um estado de “exagero e êxtase, provocado pela representação de sua incompletude, [que] os homens conseguem se comunicar entre si” (Cernadas, 2023, p. 112, tradução e

¹⁵ “[A]t the most, it can be “tricked,” deceived, given the runaround, as in the symbolic circle of the duel. It can be turned upside down: transformed from “common” to immune.”

modificação nossa¹⁶). Ora, na teoria de Bataille a experiência em comum e a comunicação de duas existências encontram-se na falta de uma homogeneização. Como ele mesmo afirma:

Só comunico fora de mim, abandonando-me ou lançando-me para fora. Mas, fora de mim, não sou mais. Tenho certeza: abandonar o ser em mim, buscá-lo fora, é correr o risco de estragar - ou de aniquilar - aquilo sem o qual nada “do que é para mim” seria. O ser na tentação se encontra, se ousa dizer, triturado pela dupla tenaz do Nada. Se não comunica, aniquila-se - nesse vazio que é a vida ao se isolar. Se quer comunicar, arrisca-se igualmente a se perder. (Bataille, 1998, p. 24)¹⁷.

O homem dessa comunidade vem ao mundo com sua própria particularidade e seus limites. Sua vida se restringe à sua sobrevivência e para a defesa desses limites. No entanto, não existe sujeito sem um outro, isolado em sua própria individualidade. Aqui, sem comunicação, a vida murcha, é desperdiçada à operação infinita do trabalho. Neste horizonte, aquilo que faz viver e comunica o ser do humano é paradoxalmente o que leva à violência da morte.

Enquanto para este último [Heidegger] ela [a comunidade] é a modalidade intranscendível de nossa existência, para Bataille é a sua protensão excessiva e dolorosa sobre o abismo da morte. É a morte, não a vida, que nos estreita em um horizonte comum. [...] a morte é a nossa *comum* impossibilidade de ser o que nos esforçamos por permanecer - indivíduos isolados. (Esposito, 2010, p. 154).

Com isto, se para Esposito as relações se dão de maneira imunizadora¹⁸, em Bataille se apresenta uma possibilidade de comunidade despreziosa de quaisquer

¹⁶ No original: “En este estado místico de exageracion y de arrobamiento, provocado por la representacion de su incompletitud, los hombres logran efectuar una comunicacion entre ellos.”

¹⁷ Na versão em inglês, de Bruce Boone: “I only communicate outside of me by letting go or being pushed to this outside. Still outside of me, I don't exist. There's no doubt in my mind that to let go of existence inside and to look for it outside is to take a chance on ruining or annihilating precisely whatever it is without which the outer existence wouldn't have appeared in the first place—the self—which is the precondition for there being a “mine.” With temptation, if I can put it this way, were crushed by twin pincers of nothingness. By not communicating, we're annihilated into the emptiness of an isolated life. By communicating we likewise risk being destroyed” (Bataille, 1998, p. 24).

¹⁸ O estudo de uma ‘política imunológica’ em Roberto Esposito se dá em paralelo ao conceito de ‘*communitas*’. Em seu livro, “*Immunitas: The protection and negation of life*” (2011) Esposito se empenha em demonstrar uma rede de dispositivos que se desenvolvem para excessivamente produzir ‘sobrevivências simples’ e, em conjunto a isso, se concluir em operações inibidoras de determinadas facetas da vida comunitária. Com uma função parecida à do interdito em Georges Bataille, o discurso imunológico procura combater uma ameaça exterior capaz de contagiar aquilo que entra em contato com o corpo protegido. No livro de Esposito: “What becomes immediately obvious is that in each of the above examples the risk has to do with trespassing or violating borders. Whether the danger that lies in wait is a disease threatening the individual body, a violent intrusion into the body politic, or a deviant message entering the body electronic, what remains constant is the place where the threat is located, always on the border between the inside and the outside, between the self and other, the individual and the common.” (Esposito, 2011, p. 9-10). Em nossa tradução: “O que se torna imediatamente óbvio é que em cada exemplo acima o risco tem a ver com a violação ou a invasão de fronteiras. Se o perigo que permanece à espera é uma doença ameaçando o corpo individual, uma violenta intrusão no corpo político, ou uma mensagem divergente entrando no corpo eletrônico, o que permanece constante é o

restos mercantis. Esposito ressalta a possibilidade da relação humana através do “dom” de si mesmo que não se baseia em um contrato, em uma troca de direitos. Procedendo em seu texto:

É por isso que o dom por excelência - sem motivação, nem retorno - da comunidade batailleana vem a ser o da vida. Do abandono de cada identidade, não por uma identidade comum, mas por uma comum ausência de identidade. (Esposito, 2022, p. 158).

Esposito, com a intenção de combater os dispositivos de imunidade social, redireciona a obra de Georges Bataille para a recuperação do termo “*munus*” de “*communitas*”. Para o pensador italiano, o “*munus*” social deriva do mais radical discurso ontológico: aqui, o “dom”, ou o “presente” despretensioso não é nada mais que colocar a si mesmo em jogo na comunicação social. A comunidade proposta é aquela que toma consciência de que apenas na ausência de uma identidade própria é possível haver comunicação entre as posições distintas e ausentes a uma e a outra. “Se o sujeito da comunidade não é mais o ‘mesmo’, será necessariamente ‘outro’. Não um outro sujeito, mas uma cadeia de alterações que não se fixa jamais numa nova identidade.” (Esposito, 2009, p. 26)¹⁹.

Considerações finais

Na busca pela perpetuação da vida, as comunidades humanas se perdem em economias sacrificiais que inibem as diversas formas da vida. Em conjunto, as religiosidades unificam o contexto de sobrevivência simples em um propósito qualificativo. Aqui, a redução da experiência comunitária à sobrevivência se dá através de economias e interditos que qualificam e desqualificam a vida humana de acordo com o prazer e o desprazer de uma única vontade, dita como soberana e divina.

Bataille recupera categorias que possibilitam um diagnóstico em relação às experiências cotidianas da sociedade ocidental, tais como os interditos, que medeiam a consciência da morte e de seus limites; a recusa dos excessos que acarretam uma consumação da vida desordenada; o espaço racional e utilitário do cálculo trabalhista. Segundo ele, tanto a economia que o trabalho inaugura quanto a religiosidade em relação à consciência da morte são coexistentes.

A possibilidade de convivência humana não soberana se apresenta nas propostas que recuperam novas formas de comunicação que não sejam economicamente ou religiosamente orientadas - em razão dos interditos. Na obra de Bataille, a negatividade da vivência humana é levada ao núcleo da experiência em comum, isto quer dizer que a tomada de consciência desta negatividade desapropria os interditos e os espaços instrumentalizados com uma proposta de um “dar a si mesmo” independente de uma finalidade utilitária, preservando a sua experiência ontológica interior. Essa abertura,

lugar onde a ameaça é localizada, sempre na fronteira entre o dentro e o fora, entre o eu e o outro, o individual e o comum.”.

¹⁹ “If the subject of community is no longer the “same,” it will by necessity be an “other”; not another subject but a chain of alterations that cannot ever be fixed in a new identity.”

esse “dar a si mesmo” que Bataille procura pela experiência interior é o que possibilita os indivíduos “comunicar, sair do seu isolamento, experimentar os limites da sua sujeição e entrar em contacto com os outros” (Cernadas, 2023, p. 112, tradução nossa²⁰).

É de acordo com esse novo direcionamento político dado por Esposito que Bataille se insere no contexto da destituição política. Aqui, sua obra não apenas tenta diagnosticar relações econômicas e religiosas em resposta a uma ontologia própria, mas ela se torna fundamento teórico para novas interpretações políticas acerca de conceitos como: comunidade, religiosidade e identidade. Sua teoria da religião é passível de interpretações que procuram destituir ou reinterpretar as mais antigas relações políticas conceituais, tanto quanto possibilitou Roberto Esposito contextualizar sua arqueologia do pensamento sobre a comunidade.

Podemos concluir que para instigar novos pensamentos éticos em relação ao espaço comum, os autores propõem uma releitura dessubjetivadora das modalidades comunitárias. Aqui, viver em comunidade e viver em comum apenas se mostra possível por uma abertura de si mesmo ao outro. Para tanto, para constituir um espaço comum é necessário desativar e, por isso, tomar consciência dos antigos dispositivos de imunização da vida privada que reduziram a vida humana para economias de proteções e por isso reduziram o espaço em comum à regulação dos espaços privados.

Referências

DARDOT, P. e Laval, Ch., **Comum**: Ensaio sobre a revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

ESPOSTO, Roberto. **Communitas**: Origem e destino da comunidade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2022.

ESPOSTO. **Immunitas**: the protection and negation of life. Cambridge: Polity Press, 2011. Trad: Timothy Campbell.

ESPOSTO. Community and Nihilism. **Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy**, V. 5, n. 1, p. 24–36. 2009. Dispon[ível em: <https://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/124>.

BATAILLE, Georges. **Teoria da Religião**. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BATAILLE. **O Erotismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a.

BATAILLE. **A parte maldita: Precedida de ‘A noção de dispêndio’**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

²⁰ No Espanhol: “los individuos pueden entonces comunicarse, salir de su aislamiento, experimentar los límites de su sujeción y entrar en contactos con los otros.”

BATAILLE. **Sobre Nietzsche**: vontade de chance. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b.

BATAILLE. **On Nietzsche**. New York: Paragon House, 1998. Trans. Bruce Boone.

JUNGES, Jose Roque. A desubstancialização da comunidade nos pressupostos ontológicos de Nancy, Blanchot e Agamben. **Revista Redbioética/Unesco**, Uruguay, v. 2, n. 20, p. 34-43, jul./dic. 2019.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. Tradução de Paulo Neves In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, p. 183-294. 2003.

RICCI CERNADAS, G. Georges Bataille: la pérdida, el fascismo y la propuesta comunitaria. **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 46, n. 2, p. 97–122, 2023. DOI: 10.1590/0101-3173.2023.v46n2.p97. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/13490>. Acesso em: 26 maio. 2023.

STIMILLI, Elettra. **Debt and Guilt**: a political philosophy. Londres: Bloomsbury Publishing, 2019.

Submetido em 31/05/2023

Aceito em 18/08/2023

Desconstrução da categoria “Religião” e seus desdobramentos epistemológicos¹

The Deconstruction of the Category Religion
and its Epistemological Consequences

Frederico Pieper²

RESUMO

Esse artigo retoma e discute as críticas recentes feitas à categoria religião no âmbito dos estudos de religião, propondo uma abordagem desde uma perspectiva decolonial. A crítica indica que a categoria religião é inventada pela modernidade europeia com intenções colonialistas, não tendo clareza quanto ao seu referente e, portanto, é destituída de valor analítico ao distorcer os fenômenos aos quais se refere. Essa crítica à categoria religião se desdobra em três aspectos: a) ela é uma invenção acadêmica e não tem referente claro e, portanto, não tem relevância analítica; b) é resultado de contrabando teológico; c) é uma noção colonialista. Na segunda parte, o artigo defende que, não obstante suas limitações e imperfeições, a categoria religião quando entendida dentro dos diversos contextos e das estratégias de investigação e de resistência se mantém relevante e pertinente.

Palavras-chave: Conceito de Religião; Ciência da Religião; Epistemologia; Pensamento Decolonial; Desconstrução.

ABSTRACT

This article takes up and discusses recent criticisms made of the category “religion” within Religious Studies, proposing an approach from a decolonial perspective. The criticism indicates that the category religion was invented by European modernity with colonialist intentions, lacking clarity regarding its referent and, therefore, is devoid of analytical value by distorting the phenomena to which it refers. This criticism of the religion unfolds into three aspects: a) it is an academic invention and has no clear referent and, therefore, has no analytical relevance; b) it is the result of theological smuggling; c) it is a colonialist notion. In the second part, the article argues that, despite its limitations and imperfections, the category of religion when understood within the different contexts and strategies of investigation and resistance remains relevant and pertinent.

Keywords: Concept of Religion; Religious Studies; Epistemology; Decolonial Thinking; Deconstruction.

¹ Este texto é desdobramento de PIEPER, 2019. Para melhor compreensão, é importante considerar a leitura prévia deste artigo, disponível gratuitamente em:

<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/9056>

² Doutor em Ciências da Religião pela UMEP (2007). Doutor em Filosofia pela USP (2013). Professor no Departamento de Ciência da Religião da UFJF. E-mail: fredericopieper@gmail.com

“- A Religião?
 - O moderno substituto da Crença.
 - Você é um céptico.
 - Nunca! O cepticismo é o começo da Fé. –
 Você o que é? –
 Definir é limitar”
 Oscar Wilde. O retrato de Dorian Gray

“A impossibilidade de penetrar no esquema divino do universo
 não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar
 esquemas humanos, embora nos conste que
 estes são provisórios”
 Jorge Luis Borges
 O idioma analítico de John Wilkins
 Outras inquisições

Introdução

O que estudamos quando estudamos religião? Essa é uma maneira de colocar uma pergunta um tanto quanto difícil: o que é religião? Ao que exatamente estamos nos referindo quando empregamos esse termo? Essa indagação, apesar de fundamental, está longe de ser de fácil resposta. Isso se deve à falta de clareza a respeito da categoria religião e também à constatação de que, muitas vezes, as definições com as quais operamos se assentam em pressupostos assumidos sem o devido exame.

Assim, por mais que abordar a categoria religião seja uma tarefa teórica, não podemos perder de vista as implicações que ela possui. Ao questionar as noções e os pressupostos implicados na categoria religião não estamos interessados em fenômenos religiosos particulares. Não se trata de dar atenção a como determinada manifestação religiosa aparece em um lugar e tempo específicos. No entanto, isso não significa que essa tarefa seja mera abstração. Em alguma medida, até mesmo quem se dedica à ciência da religião aplicada, teologia prática ou ciências empíricas da religião o faz com base numa compreensão do que é religião. Essa compreensão pode ser ou não tematizada. Mas, ela não é ausente. Estamos, portanto, diante de uma tarefa epistemológica que não deve ser dissociada de suas repercussões, inclusive práticas e empíricas.

Além disso, os conceitos se prestam a uma dupla função. De maneira mais imediata, os conceitos são ferramentas que nos auxiliam na tentativa de captar, organizar e classificar o que se coloca ao nosso redor. Assim, definir é delimitar. Mas, por outro lado, os conceitos também abrem um horizonte. Eles determinam como nos aproximamos de determinados fenômenos. Ao fazer isso, os conceitos nos possibilitam um modo de acesso a esses fenômenos. Assim, definir, ao abrir um horizonte interpretativo, é também criar.

Por exemplo, somente podemos dizer que um determinado grupo (uma igreja) é uma instituição religiosa e o clube é um lugar de lazer com base numa compreensão prévia de religião. Essa compreensão nos possibilita a nos aproximarmos de determinada maneira desses fenômenos. Se, por outro lado, essa compreensão prévia adota um conceito abrangente de religião (religião civil, preocupação última etc.), ela

permite enxergar religião em fenômenos aparentemente seculares e distantes das instituições religiosas (Wilson, 1998, p. 141).

Considerando isso, este capítulo tem por objetivo chamar a atenção para alguns desses pressupostos, num movimento de se voltar reflexivamente para o que queremos dizer quando empregamos determinadas categorias. E, para acadêmicos(as) e pesquisadores(as) de C. da Religião e teologia, a categoria religião é central. Tão central que já há muito (desde o início, mas sobretudo a partir da segunda metade do século XX), a categoria sagrado tem sido submetida a diversas críticas. No entanto, essa mesma crítica somente foi direcionada de maneira mais sistemática ao conceito de religião em tempos mais recentes.

Para cumprir a tarefa a mim atribuída – de uma abordagem epistemológica do conceito de religião – vou retomar o debate desenvolvido a partir dos anos 2000 sobretudo nos países de fala inglesa (EUA e Canadá). Esse recurso tem um duplo objetivo. De um lado, mesmo não concordando com as soluções sugeridas por esse conjunto de autores, não há como negar que eles levantam indagações importantes e que não deveriam ser evitadas. Por outro lado, a radicalização da crítica a essas propostas nos encaminha para uma abordagem a partir das margens da modernidade, para a religião na América Latina e no Caribe.

1. A desconstrução da categoria religião

Já se vão algumas décadas em que várias noções que considerávamos úteis e sedimentadas estão sob suspeita. Isso se deve, em parte, à radicalização da virada linguística e ao reconhecimento de que o poder não se limita ao controle e à repressão, mas ele, de modo sutil, molda identidades, conhecimentos e práticas. O conhecimento não é uma atitude desinteressada e inofensiva, mas instaura regimes de verdade com seus dispositivos de poder. Nas palavras de Ivan Strenski, “a história não é mais somente sobre as maquinações dos diplomatas ou os movimentos dos exércitos, mas também sobre as categorias que usamos para ‘pensar’ as coisas” (Strenski, 2004, p. 271). A linguagem e os conceitos estão longe da neutralidade, de modo que se coloca a necessidade de desconstruir as noções com as quais pensamos. Elas possuem uma história, atendem a interesses e almejam objetivos, muitas das vezes nada nobres. A própria defesa da objetividade do conhecimento e dos conceitos pode ser a máscara para silenciar vozes, esconder interesses e disfarçar desejos.

Com isso, noções centrais para determinados campos do saber, sobretudo das ciências humanas, são colocadas em suspeição. Isso gera uma crise para eles. A noção de sociedade já não é mais tão óbvia para a sociologia. O mesmo vale para a noção de cultura para antropologia, fato histórico para a história. E, claro, religião para os estudiosos da religião.

Imagino que tenhamos conhecimento da etimologia e da origem no léxico latino do termo religião. No entanto, a etimologia acaba dizendo muito pouco sobre o que está em jogo. Especialmente quando nos damos conta de que a palavra se torna moeda

corrente a partir do século XVIII. É justamente quando a “religião” perde espaço (com o que é chamado de secularização) é que o termo religião é mais acionado (Smith, 2006, p.30). É neste contexto que se sedimenta a concepção de que há uma esfera da vida social que deve ser denominada religião e que se insere numa totalidade maior chamada de cultura. Portanto, a categoria religião é recente, manufaturada nas fábricas da Europa moderna a fim de atender a demandas desse contexto específico (Cf. Pieper, 2019). Esse é o ponto de partida para desconfiar.

De maneira sucinta, a desconstrução pode ser expressa da seguinte maneira: o termo religião é inventado pela modernidade europeia com intenções colonialistas, não tendo clareza quanto ao seu referente e, portanto, é destituído de valor analítico ao distorcer os fenômenos aos quais se refere. Neste texto, vou me concentrar em três eixos da crítica à categoria religião: a) Ela é uma invenção acadêmica e não tem referente claro e, portanto, não tem relevância analítica; b) É resultado de contrabando teológico; c) É uma noção colonialista.

a) Falta de “clareza e distinção”

Se num encontro de estudos de religião, perguntássemos a 10 pessoas o que é religião, é bem provável que obteríamos 12 ou mais respostas diferentes, muitas delas contraditórias entre si. Não há consenso sobre o que é religião e, sendo bem honestos, não há perspectiva alguma de que se chegue a algum. Assim, quando dizemos que estudamos religião estamos nos referindo à mesma coisa? Ou estamos numa Babel em que, por cortesia, educação ou interesse, fingimos que estamos nos entendendo e falando sobre a mesma coisa?

Além da sua polissemia, o termo não é claro em pelo menos outras duas instâncias menos óbvias. Segundo os críticos, ele é um construto da imaginação acadêmica e não se refere a uma “coisa” no mundo. Nesse sentido, a categoria religião não é uma característica universal e inerente à experiência humana. Ela é, no máximo, uma construção histórico-cultural acadêmica com pretensões analíticas. Jonathan Z. Smith afirma: “A religião é apenas a criação do estudo de pesquisadores(as). Ela é criada para propósitos analíticos de pesquisadores(as) por seus atos imaginativos de comparação e generalização. A religião não tem existência independente da academia” (Smith, 1982, p. XI;1998). Um indício estaria na constatação de que o referente do que se denomina religião varia enormemente quando aplicado a contextos históricos, geográficos e civilizacionais distintos. O pesquisador, quando assume de início de que se trata de um fenômeno universal, sai à caça do religioso em todo o lugar. E, quem procura acha. Mas, essas descobertas são sempre seletivas. Afinal, o caráter normativo dessa categoria faz com que se privilegie certas formas e aspectos em detrimento de outros. A vocação universalista dessa categoria, aliada à sua naturalização, seria mais um exemplo da tendência ocidental de aplicar suas próprias concepções para contextos que não compartilham das mesmas categorias de pensamento e que, portanto, não teriam no seu léxico nenhuma palavra correspondente para o que denominamos de religião.

Por isso, ao invés de auxiliar, quando essa categoria é aplicada para estudos transculturais e comparados, ela acaba por deturpar a compreensão de culturas complexas e distintas. Para os críticos, à medida em que se dá voz e ouvido ao nativo, o termo religião se revelaria uma ilusão. O enunciador pensa estar falando sobre algo, mas esse algo não está lá. É uma palavra que, no limite, se refere a nada. Um conceito vazio, que nos forneceria uma representação completamente distorcida (Arnal; McCutcheon, 2013; McCutcheon, 2001). No máximo, ela funcionaria como um espelho: o Ocidente acha que está vendo alguma coisa ao enxergar religião, mas no fundo vê a si mesmo, reduzindo a alteridade à imagem de si que projeta no outro.

Diante disso, alguns autores (como John Hinnels) defendem que o recurso ao plural religiões resolveria o problema³. Afinal, as pessoas se entendem como pertencentes não à religião (conceito abstrato), mas a grupos religiosos concretos (religiões: Islã, cristianismo, budismo etc). No entanto, para que eu designe X e Y como religiões, eu não precisaria justamente pressupor um conceito de religião? O plural (religiões) não se constitui com base no singular (religião)? E com um agravante: se o problema é a falta de referência clara do termo, o plural não tornaria tudo isso ainda mais confuso? Por isso mesmo, Arnal amplia ao incluir religiões também no *hall* dos nossos fetiches: “Religiões são taras por objetos não existentes” (2000:32; cf. também 2001)⁴.

Em sendo assim, qual a utilidade e viabilidade de uma categoria analítica que ao invés de esclarecer, distorce e obscurece? Nenhuma. Portanto, disso decorre a proposição de alguns desses críticos de que o termo religião deva ser abandonado e deveríamos adotar outros que expressam com mais exatidão aquilo que pretendemos dizer. Uma vez que o problema é a falta de referência clara para a categoria religião, que compromete seu valor analítico, deveríamos deixá-la de lado e usar categorias que designariam com mais precisão aquilo que está realmente em jogo.

Nesse sentido, o francês Daniel Dubuisson, em seu clássico, *A construção ocidental da religião*, propõe uma categoria que, ao evitar a referência à crença em seres sobrenaturais, seria capaz de abarcar maior amplitude de fenômenos. Ele propõe que empreguemos “formação cosmográfica”⁵. Numa direção contrária, em busca do mais específico, Wilfred C. Smith, propõe os termos fé e tradição cumulativa. Essas categorias

³ “Não há tal coisa como “religião”, há apenas religiões, isto é, pessoas que se identificam como membros de um grupo religioso, cristãos, muçulmanos, etc. Uma ação ou um pensamento é religioso quando a pessoa implicada pensa que eles estão praticando sua ‘religião’. Organizações são religiosas quando as pessoas envolvidas pensam que elas funcionam religiosamente [...] minha posição geral nessa discussão é que as pessoas são aquilo que elas acreditam que são” (Hinnels, 2005, p.06)

⁴ Wilfred Cantwell Smith escreve: “Nesse caso, poder-se-ia argumentar que a própria incapacidade persistente de clarificar o sentido da palavra ‘religião’ sugere que se abandone o termo, que se trata de um conceito distorcido que não corresponde realmente a algo definido ou distintivo existente no mundo objetivo. Os fenômenos que chamamos de religiosos existem sem dúvida alguma, mas a noção de que constituem em si uma entidade distintiva talvez seja uma análise injustificada” (Smith, 2006, p.29). Para Gary Lease: “Não há religião” (1994, p. 472). Conferir também Dubuisson 2003, p. 11).

⁵ Segundo ele, essa alternativa é mais produtiva do que religião por conectar a formação de caráter e o modo de vida com uma visão do cosmos, unindo ideias sobre o mundo e práticas (Dubuisson, 2003, p.90). Ao prescindir da ideia de que religião é a crença em seres divinos, a definição é mais aberta, a ponto de abranger cosmografias ateias, agnósticas (2003, p.175).

menos abrangentes seriam capazes de fazer referência às dimensões internas e externas da religião. A fé acentua a postura de devoção do fiel. A tradição cumulativa remete para as estruturas culturais por meio das quais a fé adquire expressão e que se articulam em leis, costumes, instituições, doutrinas, mitos, símbolos, etc. Por fim, há um terceiro caminho que esboça uma síntese. Timothy Fitzgerald argumenta que não somente deveríamos abandonar o termo religião, mas como deveríamos reconhecer que não existe um campo específico para o estudo da religião, chamemos isso de Estudos de Religião ou Ciência(s) da(s) Religião(ões). Em sua perspectiva, uma vez que não existe religião, o que efetivamente estudamos é cultura. Portanto, o que fazemos são estudos culturais. E, por questão de honestidade intelectual, deveríamos usar esse nome. Assim, por um lado, ele recorre a um conceito mais amplo. Dentro desse grande guarda-chuva, o nosso foco está em estudar rituais (práticas padronizadas), política (legitimação do poder) e soteriologia (cura das mazelas da vida) (Fitzgerald, 2000, capt.6).

A esta altura, alguns leitores já devem estar preocupados. Se Fitzgerald estiver correto e os administradores das universidades e das agências de fomento descobrirem isso, muitos de nós podemos estar com a faca no pescoço e com os empregos e nossos parques rendimentos sob risco. Mas, não vamos assumir essas críticas tão prontamente. Uma pergunta central nesse ponto é: os candidatos a substitutos da categoria religião resolvem os problemas que se atribui à categoria original? Há efetivo ganho em se trocar religião por formação cosmográfica, fé e tradição cumulativa ou cultura? Parece-me que não. Se na base da crítica está o pressuposto de que religião seria um conceito ocidental que se impõe a contextos distintos e, ao fazê-lo, distorce e obscurece, o mesmo se aplica aos demais termos. A proposta de W. Smith esbarra na sua forte dependência do protestantismo. A ênfase na crença, na subjetividade e no caráter privado da fé apenas reforça certa herança teológica e moderna, talvez ainda mais explícita do que no conceito de religião. O termo formação cosmográfica, além de ter uma matriz grega ocidental, se mostra tão ou mais amplo do que religião e, portanto, ainda mais equívoco. Por fim, o conceito de cultura emerge no mesmo contexto moderno de religião. É justamente no momento em que se fragmenta a vida social em esferas autônomas com seus modos próprios de legitimação (ciência, estética, economia, religião etc) que se constitui uma unidade maior capaz de aglutinar essas esferas que se denomina cultura (Cuche, 2002).

b) Contrabando teológico

Os críticos também acusam a categoria religião de fazer contrabando de noções teológicas cristãs para seu interior. É importante ressaltar que não se trata de um discurso contra a teologia. Reconhece-se a teologia como um campo do saber com sua legitimidade própria. O problema, no entanto, se coloca quando certas noções teológicas (sobretudo protestantes) se revestem de uma roupagem mais neutra para passarem pela alfândega a fim de se instalarem no território sob a jurisprudência da categoria religião.

Esse contrabando tem início pela necessidade de se responder a uma pergunta: a religião possui aspectos próprios que nos permitem a diferenciar de outras esferas da

vida? Haveria algum elemento específico que diferencie a experiência religiosa de outras experiências ou, no fundo, o que temos são experiências em geral às quais se atribui sentido religioso? Em termos mais técnicos, é isso que se tem chamado do aspecto *sui generis* da religião. Aqui se coloca, do ponto de vista do objeto, uma pergunta decisiva: se a religião não possui um caráter distintivo ou se não conseguimos indicar esse caráter, faz sentido dizer que há uma área específica que se dedica ao estudo da religião? Se a religião pode ser explicada a partir da sua redução a aspectos sociológicos, psicológicos, econômicos etc., ela pode muito bem ser objeto de estudos desses outros campos do saber (sociologia, história, antropologia, economia etc) e não se justificaria a existência das Ciências da Religião.

Parte considerável daqueles que defendem que as explicações para a religião devem ser encontradas em razões religiosas evitando a redução a outras causas lança mão de um recurso: a religião seria a resposta do ser humano ao encontro que tem com o poder maior do que qualquer poder que ele possa controlar. Essa realidade última, cujo encontro com o ser humano estaria na base na religião, é colocado em parêntesis ou tido como inacessível a partir dos parâmetros científicos usuais. Portanto, para decifrar esse encontro teríamos de explorar as linguagens da religião (símbolo, mitos, rito e, em menor escala, doutrina) que seriam meios pelos quais esse encontro ganha expressão. Esse esquema é válido seja qual for o nome que se queira dar à essa realidade última: Deus, sentimento de dependência (Schleiermacher), numinoso (Otto, Jung), sagrado (Eliade), preocupação última (Tillich), ultimidade, realidade essencial (Joachim Wach), Divino (James).

Onde podemos flagrar o contrabando teológico? Para os críticos, o problema está justamente em se reportar a origem (no sentido lógico) da religião a esse encontro com uma realidade de outra natureza que seria também garantia de sua universalidade⁶. Por se colocar dessa maneira, essa explicação não atenderia a um princípio básico de cientificidade: ele não é falseável. Afinal, caso se assuma sua pertinência por princípio, todos os seres humanos são religiosos. E como fica o caso dos que não praticam religião alguma? Na resposta daqueles que fariam esse contrabando teológico, essa dimensão religiosa do ser humano está lá, mas por não ser utilizada, fica atrofiada. Mas, de forma alguma ela indicaria uma falha na explicação.

Segundo os críticos, há ainda outras peças nesse kit contrabandeado. Vários autores clássicos da Ciência da Religião defendem a necessidade de certa identificação do estudioso com a experiência religiosa. É conhecida a afirmação de Rudolf Otto no início do terceiro capítulo de *O sagrado* de quem nunca teve uma experiência religiosa que deveria parar com a leitura do texto⁷. Outro exemplo é Joachim Wach, para quem

⁶M. Eliade, por exemplo, ao colocar na base de seu esquema explicativo a postulação de que o sagrado se manifesta, estaria repondo em roupagens mais brandas a noção cristã de revelação. “Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à *não-realidade* da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo” (Eliade, 1992, p. 25-26). Cf. Luther, Martin H, 1994.

⁷ “Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não-religiosos. Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo” (Otto, 2007, p.40)

a empatia é um elemento fundamental para o estudo da religião. Em seus escritos, a compreensão (*Verstehen*) articula a experiência própria do pesquisador com a habilidade de descrever e interpretar aspectos da religião. Uma carta de amor, para quem não está apaixonado pode parecer uma completa idiotice. Por isso, “Pela mesma razão, uma linguagem religiosa poderá confundir, frustrar ou repelir a qualquer um cuja sensibilidade religiosa não tenha se desenvolvido” (Wach, 1967, p.82)⁸.

Há ainda outros produtos não declarados que parecem ser tão originais que não são pegos pela alfândega. A concepção moderna de religião atribui um lugar central à fé ou crença. De maneira sucinta, muitas das definições que temos de religião pressupõem que aquilo em que se acredita se constitui como o cerne para o entendimento da religião (Strenski, 2010, p.24-33). Talvez a mais exemplar seja a definição de que a religião é de Tylor com suas derivações: religião é a “crença em seres sobrenaturais” (Tylor, 1970, p.8). Se olharmos o banco de teses dos nossos programas, veremos quão poucos trabalhos se dedicam, por exemplo, às dimensões estéticas (música, dança) da religião. A ênfase acaba recaindo sobre o que se crê. Mesmo quando se pressupõe que a religião é um sistema de crenças e práticas, o entendimento das práticas acaba sendo subordinado à crença. No entanto, perguntam os críticos, o que realmente estaria em jogo na vivência religiosa? Seria a fé ou seria a lealdade? Para um católico, por exemplo, o que confere senso de pertencimento, aquilo que se crê ou a subordinação a uma hierarquia?⁹ Para os críticos, essa ênfase na fé e no seu caráter proposicional decorre da ênfase protestante sobre este aspecto (Asad, 2010; McCloud, 2017).

Ao lado da crença, outro pressuposto que se coloca com esse contrabando teológico é a compreensão de que o núcleo da religião estaria no âmbito subjetivo e privado da religião. É a experiência subjetiva desse encontro com a realidade essencial

⁸Cf. também. Wach, 1965, p. XII ss. Há ainda outros exemplos. Nunca conhecida passagem do início de *O sentido e o fim da religião*, W. Smith afirma: “Poderíamos comparar esses estudiosos com moscas que, sentadas na superfície externa de um aquário, fazem observações acuradas e completas dos peixes no seu interior, medem meticulosamente suas escamas e de fato contribuem muito para o conhecimento do assunto, mas jamais se perguntam, e nunca descobrem, o que significa ser um peixinho dourado” (Smith, 2006, p.20).

⁹ Um outro exemplo é a famosa e muito citada passagem do Grande sertão: veredas. Em geral, os pesquisadores leem com base nessa concepção de religião ancorada na crença. Nessa chave, as várias pertencas soam incongruentes, discrepantes ou exóticas. Mas, se observamos bem, ele fala em rezar e com um enfoque bastante pragmático sobre a vivência religiosa. “Por isso é que se carece de religião: para desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubin, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – tempo todo. Muita gente não aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. [...] Olhe: tem uma preta, Maria Leôncia, longe daqui não mora, as rezas dela afamam muita virtude de poder. Pois a ela pago, todo mês – encomenda de rezar por mim um terço todo santo dia, e, nos domingos, um rosário. Vale, se vale. Minha mulher não vê mal nisso. E estou, já mandei recado para uma outra, do Vau-Vau, uma Izina Calanga, para vir aqui, ouvi de que reza também com grandes meremerências, vou efetuar com ela trato igual. Quero punhado dessas, me defendendo em Deus, reunidas de mim em volta... Chagas de Cristo!” (Rosa, 2001, p. 32).

que seria a motivação e estaria na base da construção aquilo que se manifesta concretamente da religião (símbolos, mitos, ritos, instituições etc). Portanto, não se nega as dimensões comunitárias da religião. Mas, estas se baseiam na experiência privada e subjetiva do sujeito diante da realidade essencial. Segundo Robert Sharf (1998, p.95-96), essa ênfase surge como resposta ao cientificismo e à pluralidade religiosa. A religião, por se furtar ao exame da razão científica do século XIX, tinha sua legitimidade questionada. Diante disso, teólogos protestantes (iniciando com Schleiermacher – cf. Proudfoot, 2004, capt.1) encontram engenhosa saída. Não se trata de negar a razão científica. No entanto, a religião se encontra alocada na interioridade do sujeito e, portanto, é refratária aos métodos científicos usuais. No caso dos cientistas da religião, como temos observado, esse recurso garantiria um aspecto irredutivelmente religioso sobre o qual teriam autoridade.

Essa percepção de que a religião encontraria sua base numa disposição subjetiva e privada também é do interesse do estado liberal. A afirmação de um aspecto definidor da religião permite que ela seja concebida como instância separada da política. A religião não somente possui uma “essência” distinta das demais esferas sociais (especialmente da política), mas ela se refere a uma questão de consciência. Portanto, ela é parte da vida privada dos indivíduos e não deve assumir uma dimensão pública¹⁰. A solução é engenhosa do ponto de vista normativo, mas pouco efetiva do ponto de vista social, afinal a religião nunca se conformou com essa restrição (Casanova, 1994).

Dois problemas decorrem desses pressupostos em operação nas concepções de religião. Em primeiro lugar, quando se assume o pressuposto teológico de que a religião é a resposta humana ao encontro com a realidade essencial, decorre uma tendência a desvincular a religião das questões de poder. Ao invés de se dar atenção ao processo de constituição dos sentidos religiosos, assume-se que eles são constituídos nesse encontro (Strenski, 2010). Em segundo lugar, significa admitir muito prontamente uma concepção de mundo ocidental (inclusa a normatividade do estado liberal), com seus problemas históricos próprios e aplicá-la para horizontes históricos em que não sequer faz sentido distinguir secular e religioso (Asad, 2010).

Uma das conclusões que T. Fitzgerald retira dessa discussão é: “não há base teórica não-teológica coerente para o estudo da religião como uma disciplina acadêmica separada” (2000, p.03). Para ele, somente se pode falar de uma autonomia da Ciência da Religião com base numa concepção de religião que faz contrabando de conceitos teológicos com suas consequências, incluso seu pretense universalismo.

¹⁰ É importante observar como esse pressuposto permeia importantes referências para distintas áreas. F. Schleiermacher, em seu *Discurso sobre a religião*, afirma é a religião “uma questão privada” (Schleiermacher, 2016). Ao ser referir à modernidade, Max Weber entende a secularização como racionalização e intelectualização do mundo relegando a religião para o âmbito pessoal. (Weber, 2013, p.155). Na área da psicologia, William James afirma: “A religião, por conseguinte, como agora lhes peço arbitrariamente que a aceitem, significará para nós *os sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar divino*” (James, 2017, P.41). E, por fim, F. Nietzsche ao tratar de um dos estágios da relação entre governo e religião afirma que “aparecerá o recurso de tratar a religião como assunto privado e remetê-la à consciência ao costume de cada indivíduo” (Nietzsche, 2000, § 472).

A solução apontada pelos críticos é destituir a “religião” de seus aspectos teológicos, reduzindo-a às suas dimensões sociais. Por consequência, os desconstrutores da categoria religião lidam com objetos que estão na esfera pública, com aspectos puramente humanos e, portanto, sociais. Nesse sentido, Russel McCutcheon entende que: “Para o estudioso público da religião, não há, portanto, nada irredutivelmente religioso na religião. A religião é simplesmente o rótulo que alguns de nós atribuímos a diversas coleções de ações humanas engenhosas, mas muito comuns, que retratam qualquer mundo histórico como o “mundo sem fim” (McCutcheon, 2001, p.239). Diante disso, não estamos mais estudando propriamente “religião”, mas cultura. Por isso mesmo, em seus escritos, os críticos apontam o recurso ao aparato conceitual das ciências sociais como o antídoto contra a reificação teológica promovida pelo conceito de religião. Isso porque as ciências sociais ofereceriam melhores condições para se dar atenção às particularidades de cada contexto na medida em que evita que se assuma uma concepção a-histórica e descontextualizada decorrente do contrabando teológico que contamina o conceito de religião.

Em reação a essas proposições, vale levantar alguns questionamentos. Em primeiro lugar, se o conceito de religião fosse apenas uma versão abrandada das concepções protestantes e um mecanismo para afirmar que, apesar de todas as diferenças, os seres humanos teriam as mesmas necessidades, por que muitos teólogos se mostram também resistentes ao termo religião? Por que ele não é bem recebido também entre os “religiosos”? O caso mais emblemático é de Karl Barth (2011. Cf. também Green, 1995).

Em segundo lugar, em muitas dessas críticas não há uma simplificação? A mera afirmação do aspecto *sui generis* conduz necessariamente para o não reconhecimento das dimensões sócio-históricas? Parece que de fundo há o pressuposto de que o reconhecimento de estruturas mais gerais estaria em contraposição à história. No entanto, as estruturas podem funcionar não como a negação da história e do particular, mas como aquilo que possibilita esse diálogo com o histórico?¹¹ Muitas vezes, acentua-se que essa sobrevalorização da estrutura o levaria a desconsiderar as particularidades históricas. No entanto, como fica a posição contrária? Em que medida a valorização do particular não pode ser também acusada de supressão da história ao reduzi-la a migalhas, sem referência a um antes e a um depois? Afinal, essa fragmentação também não representa, no limite, a dissolução do histórico via sua atomização no particular?

Por fim, parece haver aqui um certo paradoxo. A construção da categoria religião ocorre em meio ao processo de secularização. Portanto, são processos interrelacionados e não opostos. Nesse sentido, é possível a crítica ao termo religião sem, ao mesmo tempo, avaliar a secularização? De modo mais específico, a redução da religião a fatores sociais é possível na medida em que se entende que aspectos religiosos não teriam força suficiente para mobilizar as pessoas. Nesse sentido, a solução apontada é muito mais uma continuidade do projeto moderno de expurgar a religião e exorcizar sua importância da cultura. Assim, a redução da religião não aprofundaria ainda mais esse

¹¹ Eliade, por exemplo, diz: ““Tudo que podemos dizer é que a atualização do símbolo não é automática; ela ocorre em relação com as tensões e vicissitudes da vida social, e, finalmente, com os ritmos cósmicos” (Eliade, 2002, p. 21).

caráter colonialista ao se ancorar fortemente na concepção de ciência e de ser humano decorrente da modernidade bem como ao seu projeto de domesticar a religião afirmando sua irrelevância?¹² Ou teria a religião algo relevante a dizer sobre si? Nessa direção, vale a citação de Bernard Lewis, ao estudar o Islã:

O europeu medieval, que tinha as mesmas suposições fundamentais de seu contemporâneo muçulmano, concordaria com este em atribuir movimentos religiosos a causas religiosas e não buscaria explicações adicionais. Porém, quando os europeus pararam de pôr a religião em primeiro lugar em seus pensamentos, sentimentos, interesses e lealdades, também pararam de admitir que outros homens, em outras épocas e lugares, pudessem ter feito isso. Para uma geração racionalista e materialista, era inconcebível que debates tão grandiosos e conflitos tão colossais pudessem não ter envolvida mais do que “meras” questões religiosas. (Lewis, 1953, p.44).

c) colonialismo

No fundo, as críticas à categoria religião acabam por se unificar sob o signo do colonialismo. Trata-se de uma categoria ocidental que é imposta a outras culturas para cumprir a função ideológica de justificar a dominação ocidental. Os termos mais específicos dessa dominação podem ser dar por meio do imperialismo, capitalismo, eurocentrismo, neocolonialismo. (cf. Schilbrack, 2014; McCutcheon 1997; McCutcheon, 2013; Fitzgerald, 2000). Não obstante o mesmo objetivo, esse uso ideológico se daria em duas direções distintas. De um lado, a categoria se prestaria a dizer que determinadas culturas não possuem religião. No caso do Brasil, Pero Magalhães de Gandavo dizia que os indígenas não tinham no seu vocabulário as letras F, R e L, ou seja, não tinha Fé, Rei nem Lei. Uma vez que são incapazes de se autogovernar, a dominação colonial poderia propiciar isso a esses povos. Em outra direção, uma vez que não se distingue a religião das demais esferas sociais, os povos seriam por demais religiosos e supersticiosos. Portanto, caberia à empresa colonial criar as condições para a sua modernização.

Com o intuito de evidenciar esse caráter colonialista, gostaria de recorrer à análise desenvolvida pela cientista da religião Tomoko Masuzwa (2005) sobre a noção classificatória de “religiões mundiais”, surgida no século XIX. Após alguns debates, o critério qualitativo (vocação universalizante) para classificar uma religião como mundial acabou se impondo sobre o quantitativo (número de fiéis). Mediante sua vocação universalizante, o cristianismo foi prontamente reconhecido como religião mundial. Mas, o que chama a atenção, considerando o contexto, é que o budismo entre também nessa classificação.

¹² Nas palavras de Antonio Carlos de Melo Magalhães, “Mas há uma questão de fundo da modernidade em tentar expurgar a religião: a ideia de que sua origem e constituição devessem ser procuradas fora da religião. Um dos problemas da modernidade não foi a associação da religião a instâncias e fenômenos fora dela, mas a sua redução a esses aspectos” (Magalhães, 2015, p.26)

Para entender isso, devemos nos recordar que na segunda metade do século XIX, a filologia desenvolvia estudo comparativo das línguas. Uma das finalidades era encontrar troncos comuns. O fundador da Ciência da Religião, F. Max Müller, se insere nesse movimento e retira dos estudos de linguagem o paradigma para pensar a nascente Ciência da Religião. Dentre outros, há um tronco indo-europeu que apontaria para um parentesco entre o sânscrito, o grego e o latim. Ao lado, se coloca o tronco semítico, que inclui, entre outros, judeus e árabes. Disso decorre uma discussão: estaria o cristianismo mais próximo do tronco indo-europeu ou semítico (de Israel, portanto)?

Para amenizar a dependência do aspecto universalizante do cristianismo de sua origem semítica, empregou-se duas estratégias. De um lado, enfatizou-se que o cristianismo seria fruto do helenismo tardio. Portanto, o que se chama cristianismo teria muitas similaridades com o pensamento grego, projetando-se inclusive para os cristianismos das origens. Ao lado disso, desenvolve-se uma interpretação da tradição judaica que, em vez de se enfatizar aspectos da história do povo de Israel que estariam muito vinculados e reduzidos ao passado israelita, acentuava o profetismo. A essência da tradição judaica estaria no profetismo que teria certa vocação universalista desenvolvida plenamente pelo cristianismo. Com essa estratégia, buscava-se indícios para dizer que a vocação universalizante do cristianismo e do budismo se devia à sua vinculação à matriz linguística indo-europeia. Para nosso argumento é importante dar atenção ao Islã. Ele é visto como religião nacional, apesar de ter surgido de fontes mais universais. Estranhamente, o fato do Islã se espalhar pelo mundo é visto como prova de sua estreiteza e falta de universalismo, afinal, a concepção que se estabelece neste contexto é a de que o Islã se espalha globalmente devido à sua violência. Exceção era aplicada ao Sufismo. Em suma, longe de ser objetiva, essa classificação religiosa mostra como ela é construída a partir de uma concepção colonialista de mundo. Portanto, não somente a categoria religião, mas mesmo noções que pretensamente buscam indicar certa pluralidade de tradições podem incorrer no estabelecimento de concepções colonialistas.

Em suma, a elaboração da noção de religiões mundiais ilustra de maneira mais situada como a construção desses conceitos se dá com base numa concepção colonialista de mundo. Mais do que isso. A atenção a esse aspecto pode nos chamar a atenção como essas concepções permanecem sutilmente presentes em abordagens contemporâneas, inclusive naquelas que afirmam a pluralidade religiosa.

2. O que sobra após a crítica?

Até aqui, foram sistematizadas as principais críticas à categoria religião. Como dito, colonialismo é o signo que aglutina o cerne dessas críticas. No entanto, como lidar com essas críticas a partir da América Latina? O que sobra após a crítica?

Em primeiro lugar, penso que a proposta de abandono do termo religião é inexequível. Como observado, os termos que se apresentam como candidatos a substituir a categoria religião acabam repondo os mesmos problemas, com a desvantagem de poderem ser ainda menos claros. Além do mais, a academia sempre

chega tarde demais. Não há como negar que ele faz parte do léxico empregado no debate do espaço público. Para além das discussões epistemológicas, que tem mesmo essa função de uma reflexão sobre os conceitos que utilizamos, o termo já é tão amplamente empregado em diversas áreas que a proposta de que ele seja abandonado chega a soar excêntrica¹³. Como se a sugestão de alguns pesquisadores tivesse força suficiente para determinar tal coisa. Portanto, a meu ver, é muito mais produtivo explorar ressignificações do conceito.

Em segundo lugar, o tema proposto para esse congresso também nos convoca a considerar o lugar da enunciação, mas de um modo mais radical do que os críticos ao colonialismo da categoria religião podem entrever. Mudar o lugar de onde se pensa é também mudar o que se pensa e como se pensa. É mudar o lugar de enunciação. As implicações epistemológicas dessa alteração não podem ser ignoradas.

Como desdobramento dessa mudança do lugar de enunciação, pode-se observar dois caminhos seguidos pelas propostas pós-coloniais e decoloniais. De um lado, a crítica ao traço colonialista das categorias conduz à afirmação da perspectiva do nativo. A estratégia é se contrapor aos projetos globais com a afirmação da diferença que não se deixa reduzir ou se enquadrar pelos dispositivos de poder desses projetos. Nesse caso, busca-se dar visibilidade a construções de mundo a partir dos seus próprios termos como meio de relativizar as pretensões universalistas dos projetos globais, ao mesmo tempo em que ressalta a irredutibilidade dessas construções de mundo.¹⁴

Com o mesmo objetivo, mas com uma estratégia diferente, há a abordagem que explora o entre-lugar da fronteira. Portanto, não se trata tanto de resgatar a autorepresentação de identidades tradicionais, mas de explorar os entre-lugares. Homi Bhabha denomina isso de hibridização: entre o comando barulhento da autoridade colonial e o silêncio das tradições nativas irrompe um entre-lugar híbrido, um espaço de contato, negociação, relação (Bhabha, 1994, p.06). Particularmente, atraindo-me mais a ideia de diferença colonial, exposta por W. Mignolo:

A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto

¹³ Em 2014, O juiz Eugênio Rosa de Araújo fez um despacho o qual argumentava que o candomblé não seria religião por não possuir um livro sagrado. A reação dos adeptos, da mídia e da sociedade em geral foi no sentido de argumentar que essa concepção de religião era insuficiente e que se tratava sim de uma religião, com todos os direitos e deveres que disso advém (<https://www.conjur.com.br/2014-mai-21/juiz-recua-manifestacoes-religioes-africanas-mantem-decisao>). Esse caso ilustra bem a repercussão social e jurídica da categoria religião.

¹⁴ Para ilustrar essa perspectiva, vale a citação de Ailton Krenak: “Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm uma origem tão comum, mas que se distanciaram tanto que hoje temos, em um extremo, pessoas que precisam viver à beira de um rio e, no outro, pessoas que consomem os rios como recurso?” (Krenak, 2019, p.51)

de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (Mignolo, 2020, p. 10).

A diferença colonial é esse espaço liminar onde há o encontro dos projetos globais e das histórias locais. Diferença colonial e fronteira apontam para essa espacialidade onde acontece tráfego entre o visível e o invisível, o real e o imaginado, o atual e o possível. É nesse entre-lugar que essas binaridades se apagam por se mostrarem insuficientes. Onde não se está mais em um nem em outro. Por isso, para Gloria Anzaldua “a fronteira é o lugar da resistência, da ruptura, da implosão e explosão, e de colocar juntos os fragmentos e criar uma nova montagem” (Anzaldua, 2009, p.177). As fronteiras geográficas, culturais e linguísticas não são apenas divisões, mas também locais de encontro, hibridização e conflito. Nessa espacialidade, o projeto global não se coloca mais no seu modo original. Por outro lado, as histórias locais também não passam incólume às determinações dos projetos globais. Portanto, ambos saem alterados. Eles se modificam justamente pela necessidade de negociarem, adaptarem-se, integrar-se ou serem negadas. Portanto, as histórias locais não são meramente passivas e os projetos globais não são todo poderosos. Esses lugares fronteiriços são espaços de dor, mas também de criatividade.

Para nossa discussão, se entendemos a religião a partir disso, não faz sentido defender que o termo seja abandonado. Ele foi, de alguma maneira, assimilado. Por outro lado, ele tem esse caráter de fluidez. Ele não é simplesmente assimilado sem nenhuma negociação. Por isso mesmo, não deveríamos mais terceirizar essa discussão do conceito de religião e suas implicações colonialistas. De um lado, a complexidade do conhecimento e do mundo parece nos indicar a impossibilidade de definições mais gerais. Mais do que impossibilidade. Elas nos indicam que essas tentativas de definições gerais de religião são formas de poder e de dominação. Mas, relacionado a isso, cabe uma pergunta: ao não se reconhecer legitimidade a essa pergunta “o que é religião?”, para que/quem se abre espaço? Esse vazio deixado pela crítica ao termo religião é ocupado por quem ou pelo quê? Não definir não pode ser mais colonizador do que definir sabendo dos limites?

A atenção à decolonialidade como lugar de enunciação nos conduz à crítica da própria noção de ciência. Nesse ponto, vale notar como a desconstrução do conceito de religião é seletiva. Os críticos não hesitam em reconhecer seu caráter situado, sua filiação à modernidade e suas motivações coloniais. No entanto, não apresentam a mesma disposição para direcionar suas armas para a noção de ciência, ponto que muitos autores decoloniais tem insistido¹⁵. Na verdade, os autores aqui citados, após desenvolverem a crítica do conceito de religião se encaminham para uma afirmação ainda mais acirrada de um cientificismo¹⁶.

¹⁵ Nas palavras de W. Mignolo: “What matters is not economics, or politics, or history, but knowledge. Better yet, what matters is history, politics, economics, race, gender, sexuality, but it is above all the knowledge that is intertwined in all these praxical spheres that entangles us to the point of making us believe that it is not knowledge that matters but really history, economy, politics, etc” (Mignolo, Walsh, 2018, p.135).

¹⁶ Como exemplo, vale citar o texto de Donald Wiebe e Martin H. Luther, 2013. Esse texto é um manifesto que retoma uma publicação anterior. Nele, o autor busca responder à pergunta que dá título ao texto. E a sua resposta indica que é sim possível uma ciência da religião. Mas, para isso, ela deveria deixar de ser

Além disso, é curioso notar como há quase uma confiança religiosa no poder que as ciências sociais teriam de abordar a religião. Para esses autores, o caminho para evitar a contaminação teológica do conceito de religião seria reduzir os fenômenos que chamamos de “religiosos” às estruturas sociais. No entanto, as ciências sociais surgem no contexto europeu pós-revolução industrial. Elas pressupõem uma compreensão de ser humano, uma noção de sociedade e mesmo de religião que são situadas a partir da segunda metade do século XIX. A própria ideia de que a religião não seria um móvel das ações humanas é também fruto de um processo de secularização.

A partir disso, penso que podemos nos apropriar da categoria e seus sentidos para utilizá-la a contrapelo. Há muitos exemplos de como termos usados para dominação são apropriados pelos subalternos e utilizados como instrumentos de crítica contra a dominação¹⁷. O reconhecimento da diferença colonial nos abre um horizonte hermenêutico para isso. Mas e as críticas? Vamos simplesmente ignorá-las? A meu ver, não se trata de julgar a priori uma definição de religião como melhor ou pior com base na sua proximidade com a realidade. A minha proposta é que entendamos as definições de religião dentro dos diversos contextos e das estratégias de investigação e de resistência. Portanto, não se trata de julgar ou estabelecer uma definição de religião de maneira abstrata, mas de inseri-las a partir de contextos específicos.

De um lado, há de se reconhecer que os departamentos de Ciência da Religião são aqueles em que, potencialmente, há maior abertura para racionalidades não ocidentais. Em alguns casos, como a área de filosofia, por exemplo, somente mais recentemente no contexto brasileiro tem havido essa abertura. Mas, aqui e em outros lugares do mundo, ela ainda permanece eurocêntrica. Por outro lado, o paradoxo é que esse diálogo se dá com base num léxico ocidental. Assim, ficamos limitados a uma tradição de pensamento ou nos abrimos a outras a partir de nosso aparato conceitual com todas as suas imperfeições? É possível fazer estudo comparado das religiões sem recorrer a conceitos que, em alguma medida, tem algo de colonialistas? Por outro lado, não fazer estudo comparado para respeitar a diferença não desembocaria numa atitude de indiferença? Mas, em um mundo globalizado, é mais desejável para a democracia travar um diálogo com esse outro com quem se divide temporalidades e espaços apesar das imperfeições das categorias de que dispomos ou simplesmente ignorar que o convívio das diferenças ocorre?

uma ciência hermenêutica para ser uma ciência cognitiva da religião, fiando-se em teorias “realmente científicas”. Está pressuposto no seu argumento a ideia restrita que o termo inglês *Science* (se comparado com o alemão *Wissenschaft*) possui. *Science* seriam as ciências duras. Portanto, a crítica leva a um acirramento ainda maior na concepção de ciência.

¹⁷ No âmbito acadêmico, vale mencionar o trabalho de quem compartilha essa mesa comigo. Paulo Nogueira entende o cristianismo primitivo como religião popular a partir dos subalternos. Essa perspectiva abre temas fundamentais e usualmente não abordados pelos estudos bíblicos. “Consideramos necessária a abordagem do tema partindo do pressuposto de que o cristianismo primitivo não só se origina do povo, mas que ele se organiza como religiosidade popular, com os mesmos elementos que encontramos nas religiões e religiosidades populares: predominância de práticas mágicas (sejam de cura, sejam oraculares), apresentação dos seus protagonistas no formato de enredos provindos da literatura (antecedida por sua oralidade) e das formas do folclore, emulação e subversão da moralidade etc” (Nogueira, 2018, p.61)

Assim, um critério fundamental é se determinada definição de religião abre ou limita horizontes de compreensão. Isso implica em se superar a ideia de que por ser ideológico, um conceito é ruim. O caráter condicionado de toda definição não é uma falha, mas uma condição¹⁸. A epígrafe de Borges nos lembra isso. “A impossibilidade de penetrar no esquema divino do universo não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, embora nos conste que estes são provisórios”. Aliás, nesse ponto me parece que se encontra um paradoxo da crítica à categoria religião: para a crítica, ela parte do pressuposto de que nossos conceitos são constituídos historicamente para atender a determinados interesses. No entanto, as soluções apontadas parecem almejar categorias que justamente escapem dessas condicionantes, como se isso fosse possível. Mas, se há uma íntima relação entre conhecimento (representação) e poder, há maneiras de forjar conceitos que busquem compreender o outro e que não sejam colonialistas ou menos imperialistas?¹⁹ Não se poderia buscar concepções de religião em que a dominação que decorre do nexo entre poder e conhecimento é mais branda e que esteja constantemente aberta a revisões? Parafraseando Borges, “A impossibilidade de categorias não colonialistas não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, embora nos conste que estes são provisórios”.

Um exemplo desse caráter situado, provisório e como as definições devem ser entendidas a partir de sua inserção em determinadas estratégias pode nos auxiliar. Nas décadas de 1960-1970, as pesquisas que enfatizavam o aspecto institucional da religião encontravam amparo para as teorias da secularização. Uma vez que se concentravam nos aspectos políticos, sociais e institucionais, havia provas suficientes de que a religião perdia sua importância simbólica e social. Cada vez mais as pessoas frequentavam menos as igrejas. No entanto, alguns(as) pesquisadores(as) se perguntaram se a religião não deveria ser procurada em arenas mais escondidas e que escapavam ao espaço público. A religião poderia estar onde não aparece de modo explícito, tendo mais a ver com a subjetividade. Nessa direção, alguns estudos passaram a trabalhar com uma noção mais privatizada da religião. E ao fazê-lo, puderam perceber que mais do que um abandono da religião, estava em curso um deslocamento. Assim, as evidências de que havia um declínio da religião institucional não estavam erradas. No entanto, a concepção de religião não era suficiente para abarcar uma dimensão mais subjetiva, para onde a vivência religiosa parecia se deslocar (Risebrodt; Konieczny, 2005).

¹⁸ Vale citar uma frase provocativa de Daniel Pals: “Boas explicações são, por definição, imperialistas. Quanto melhor for a teoria, maior será a gama de fenômenos que ela buscará abranger” (Pals, 1987, p. 273).

¹⁹Hans Schilderman pontua: “Eles também podem assumir uma posição incisiva, afirmando que qualquer tentativa de aplicar esses termos abstratos a crenças e práticas populares é, na melhor das hipóteses, um esforço de interpretação colonial e que atende facilmente aos interesses tipicamente ocidentais. Opõem-se a essa posição aqueles que afirmam que os conceitos são necessários para comparar crenças e práticas religiosas. Nessa visão, o conhecimento deriva não de uma compreensão nativa de vocabulários locais, mas da observação de paralelos em contextos aparentemente diferentes” (Schilderman, 2014, p.7).

Conclusão

A partir disso, penso que nosso contexto demanda que sempre revisemos nossas concepções de religião. Penso que a complexidade do contexto nos demanda teorias que sejam ao mesmo tempo descritivas e normativas. De um lado, como nos lembra Oscar Wilde, definir é limitar. Portanto, a definição acaba por delimitar aquilo que é definido. Por outro, como nos lembra o escritor argentino Borges, conceituar é também criar. Isso de certa maneira se coaduna com os mapas. Eles têm alguma correspondência com o território, mas também tem algo de imaginado. De um lado, as definições de religião podem ser ferramentas úteis à medida em que descrevem esses fenômenos. Mas também, considerando o contexto latino americano, elas seriam inócuas se, ao mesmo tempo, não fossem capazes de nos oferecer horizontes de futuro para que se estabeleçam críticas aos fundamentalismos e absolutismos de nosso tempo. Elas também devem ser expressão da dor dos corpos, negação dos autoritarismos e gestadoras do futuro. Em outros termos, penso que definições deveriam ser capazes de comportar certa ambiguidade, indicando tanto a capacidade que a religião tem de ser alienante, mas também como pode ser libertadora. Definições que exaltam demais as dimensões positivas e pacifistas da religião deveriam ser vistas com olhos críticos. Especialmente no nosso contexto político que, por interesse em não se perder o eleitorado ou por medo de se ofender os religiosos, coloca-se o discurso de que a religião é agente da paz. As mazelas são colocadas na conta do uso político feito por determinados grupos. Nesse caso, estrategicamente, salva-se a religião para reificar a ideia de que a política é algo nefasto.

Por fim, vale pensar a religião considerando aquele entre-lugar em que as fronteiras são borradas. Não seria a religião (inclusive a crítica a ela) um lugar de resistência, onde os “silenciados” podem articular sua voz por meio de uma linguagem simbólica? Seria, por isso, a religião um fenômeno tão fácil de ser separado desses outros aspectos da vida? Onde termina a religião e começa a política? Onde termina o erótico e começa o religioso? Essa busca por fronteiras claras não é o exato oposto da religião? Afinal, não seria a religião isso que frustra o desejo asséptico da modernidade por “clareza e distinção”?

Referências

ANZALDUA, Gloria. Border Arte: Nепantla, el Lugar de la Frontera. In: ANZALDUA, Gloria. **The Gloria Anzaldua Reader**. Ana Louise Keating (editor). London: Duke University Press, 2009.

ARNAL, William. “Definition.” In. **Guide to the Study of Religion**. BRAUN, Willi; MCCUTCHEON, Russell T. (Editores). London: Continuum, 2000, p. 21–34.

ARNAL, William. “The Segregation of Social Desire: ‘Religion’ and Disney World.” **Journal of the American Academy of Religion**, Oxford, v. 69, n.1, 2001, 1–19.

ARNAL, William; MCCUTCHEON, Russel. **The Sacred is the Profane. The Political Nature of “Religion”**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. Tradução: Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. In: **Cadernos de campo**, n. 19, 2010. (Tradução de *Genealogies of Religion*). Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44990>

BARTH, Karl. **Revelação de Deus como sublimação da religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

BHABHA, Homi. **The Location of Culture**. London and New York: Routledge, 1994.

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1994.

BORGES, Jorge Luis. O idioma analítico de John Wilkins. In: BORGES, Jorge Luis. **Outras inquisições: (1952)**. Tradução de Davi Arrugicci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

Dubuisson, Daniel. **The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology**. Translated by William Sayers. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

ELIADE, M. **Imagens e Símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002

FITZGERALD, Timothy. **The Ideology of Religious Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

GREEN, Garrett. Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth’s Theory of Religion. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 75, n. 4, 1995, p. 473-486.

HINNELS, John. Introduction. In: HINNELS, John (editor). **The Routledge Companion to the Study of Religion**. London/New York: Routledge, 2005.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Cultrix, 2017

LEWIS, Bernard. Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam. **Studia Islamica**, Leiden, n. 1, p. 43-63, 1953

LEASE, Gary. The History of “Religious” Consciousness and the Diffusion of Culture: Strategies for Surviving Dissolution. **Historical Reflections/Reflexions Historiques**, New York, v. 20, n. 3, 1994, p. 453-479.

LUTHER, Martin H. Introduction: The Post-Eliadean Study of Religion and the New Comparativism. *The New Comparativism in the Study of Religion: A Symposium. Method and Theory in the Study of Religion*, New York, v. 8, 1994, p. 1-3.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. **Religião**. Entre desejo, autocrítica e comensalidade. São Paulo: Ambigrama, 2015.

MASUZAWA, Tomoko. **The Invention of World Religions**. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism Chicago, 2005.

McCLOUD, Steven. Religions are Belief Systems. In: STODDARD, Brad; MARTIN, Craig. **Stereotyping Religion**. Critiquing Clichés. London: Bloomsbury, 2017, p. 11-22.

McCUTCHEON, R. T. **Critics Not Caretakers Redescribing the Public Study of Religion**. Albany: SUNY, 2001.

McCUTCHEON, Russell. **Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia**. New York: Oxford University Press, 1997.

MIGNOLO, W.; WALSH, C. **On Decoloniality**. Concepts, Analytics, Praxis. London: Duke University, 2018

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais - projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

NOGUEIRA, Paulo. **Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018.

OTTO, R. **O sagrado**. Petrópolis: vozes, 2007.

PALS, Daniel. Is Religion a sui generis Phenomenon? *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford, v. 55, n. 2, jul. 1987, p. 259–284.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. In: **Estudos de Religião**, p.5-35, 2019.

PROUDFOOT, Wayne (Editor). **William James and a Science of Religions**. Reexperiencing The Varieties of Religious Experience. New York: Columbia University Press, 2004.

RIESEBRODT, Martin; KONIECZNY, Mary Ellen. Sociology of Religion. In: HINNELS, John (editor). **The Routledge Companion to the Study of Religion**. London/New York: Routledge, 2005, p.125-143.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 19ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SCHILBRACK, Kevin. **Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto**. Malden: Wiley Blackwell, 2014.

SCHILDERSMAN, Hans (editor). **The Concept of Religion**. Defining and Measuring Contemporary Beliefs and Practices. Leiden/Boston: Brill, 2014.

SHARF, Robert. Experience. In: TAYLOR, Mark C. **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p. 94 – 107.

SMITH, Jonathan Z. **Imagining religion**. From Babylon to Jonestown. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

SMITH, Jonathan Z. Religion, Religions, Religious. In: TAYLOR, Mark C. **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago: Chicago University Press, 1998. P. 269-284.

SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

STRENSKI, Ivan. Ideological Critique in the Study of Religion Real Thinkers, Real Contexts and a Little Humility. In: ANTES, Peter, GEERTZ, Armin W., WARNE, Randi R. **New Approaches to the Study of Religion**. Volume 1: Regional, Critical, and Historical Approaches. Berlin /New York: Walter de Gruyter, 2004, p. 271-293.

STRENSKI, Ivan. Interrogating ‘Religion’. In: STRENSKI, Ivan. **Why Politics Can’t Be Freed From Religion**. Oxford: Blackwell, 2010.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture**. Gloucester: Peter Smith, 1970.

WACH, J. **El estudio comparado de las religiones**. Buenos Aires: Paidós, 1967

WACH, J. **Types of Religious Experience**. Christian and non-Christian. Chicago: Chicago University Press, 1965.

WEBER, Max. **From Max Weber: Essays in Sociology**. London: Routledge, 2013.

WIEBE, Donald; MARTIN, Luther. **The Scientific Study of Religion: Two Case Studies**. Method and Theory in the Study of Religion 25, p. 408-409, 2013.

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray** – edição anotada e sem censura. Organização de Nicholas Frankel. Tradução de Jorio Dauster. São Paulo: Globo, 2013

WILSON, Brian. From the Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion. IDINOPULOS, Thomas; WILSON, BRIAN. **What is Religion**. Origins, Definitions, and Explanations. Leiden/Boston: Brill, 1998, p. 141-162.

Submetido em 19/10/2023

Aceito em 09/11/2023

No mesmo barco?

Uma análise das perspectivas teológico-pastorais do movimento ecumênico internacional para o diálogo inter-religioso

In the same boat?

An analysis of the theological-pastoral perspectives of the international ecumenical movement for inter-religious dialogue

Claudio de Oliveira Ribeiro¹

Magali Cunha²

RESUMO

O texto apresenta resultados de pesquisa sobre perspectivas teológico-pastorais do movimento ecumênico internacional para o diálogo inter-religioso. Metodologicamente, a análise foi realizada a partir dos seguintes passos: (i) a identificação de um marco histórico, com a destacada Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, Escócia (1910), que, embora tratasse do fortalecimento das missões cristãs protestantes, abriu horizontes para a consideração acerca da relação do cristianismo com as religiões não cristãs; (ii) uma síntese do engajamento ecumênico na promoção da paz e de relações justas entre as religiões durante as décadas do século 20, com destaque para eventos, pronunciamentos e posicionamentos teológicos do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) no tocante ao diálogo inter-religioso; (iii) descrição sumária de atividades, iniciativas e projetos ecumênicos que direta ou indiretamente favorecem o diálogo e a cooperação entre as religiões; e (iv) resumo de documentos recentes e materiais orientadores do CMI a respeito das temáticas e experiências interfés.

Palavras-chave: diálogo inter-religioso; Conselho Mundial de Igrejas; movimento ecumênico internacional; missão protestante.

ABSTRACT

The text presents research results on theological-pastoral perspectives of the international ecumenical movement for inter-religious dialogue. Methodologically, the analysis was carried out based on the following steps: (i) the identification of a historical milestone with the outstanding World Missionary Conference in Edinburgh, Scotland (1910), which, although dealing with the strengthening of Protestant Christian missions, opened horizons for the consideration of Christianity's relationship to non-Christian religions; (ii) a synthesis

¹ Doutor em Teologia pela PUC-Rio (2000). E-mail: cdeoliveiraribeiro@gmail.com

² Doutora em Ciências da Comunicação pela USP (2004). Pesquisadora do ISER. E-mail: magali.ncunha@gmail.com

of ecumenical engagement in the promotion of peace and fair relations between religions during the decades of the 20th century, with emphasis on events, pronouncements and theological positions of the World Council of Churches (WCC) regarding inter-religious dialogue; (iii) summary description of ecumenical activities, initiatives and projects that, directly or indirectly, favor dialogue and cooperation between religions; (iv) summary of recent WCC documents and guidance materials on interfaith themes and experiences.

Keywords: inter-religious dialogue; World Council of Churches; international ecumenical movement; Protestant mission.

Introdução

A cooperação e o diálogo inter-religioso são elementos importantes do movimento ecumênico internacional, sobretudo as iniciativas que têm relação direta ou indireta com a trajetória, as ações e os programas do Conselho Mundial de Igrejas (CMI). A conhecida tríplice dimensão do ecumenismo, consagrada pelo CMI e por diversos círculos teológicos e pastorais, assim se estrutura: *unidade cristã*, a partir do reconhecimento do escândalo histórico das divisões e de uma preocupação em construir perspectivas missionárias ecumênicas; *promoção da vida*, firmada nos ideais utópicos de uma sociedade justa e solidária e na compreensão que eles podem reger a organização da sociedade integrando todos os grupos e pessoas de ‘boa vontade’; e *diálogo inter-religioso*, na busca incessante da superação dos conflitos, da paz e da justiça e comunhão universal entre os povos e culturas (Santa Ana, 1987).

Dessa forma, a pluralidade religiosa e cultural nas diferentes partes do globo passa a ter significado especial. Tema sempre presente, especialmente nas conferências de missão que marcaram a articulação internacional das igrejas protestantes, o pluralismo religioso tornou-se uma das linhas de reflexão e ação do CMI, com expressões concretas de diálogo com grupos religiosos não cristãos. Isso se deu por meio de comitês, encontros e cooperações práticas, sobretudo a partir da década de 1970, resultado especialmente – mas não somente – da atenção ao caráter minoritário das igrejas cristãs da Ásia.

Além dos aspectos históricos, e as respectivas ênfases teológicas e pastorais, que permearam a segunda metade do século 20, há também na conjuntura do movimento ecumênico o destaque para o reconhecimento e a valorização do pluralismo religioso. A pluralidade religiosa nunca se fez tão real na comunidade mundial como nas últimas décadas por conta do fenômeno da globalização, com a intensificação das migrações e a formação de territórios interculturais. A paz e a justiça no mundo tornaram-se cada vez mais atreladas à necessidade de diálogo e cooperação entre os grupos religiosos.

Outro aspecto preliminar importante é que o século 21, no tocante às questões da relação entre as religiões, começou de forma paradigmática. As repercussões dos conflitos políticos e econômicos entre Oriente e Ocidente, simbolizados na destruição das “Torres Gêmeas” em 11 de setembro de 2001 nos EUA, episódio de grandes proporções para a conjuntura internacional, deram mais evidência à relação religião e política e despertaram ainda mais a consciência quanto à importância de reflexões e

ações ecumênicas. Com o referido conflito, contraditoriamente a dimensão ecumênica foi reforçada, uma vez que vários grupos e lideranças do Islã do mundo inteiro, incluindo o Brasil, tiveram, por exemplo, espaços, tanto na mídia como em setores acadêmicos e eclesiais, para partilhar a fé e ressaltar que o Islã é uma religião de paz, não obstante toda e qualquer ambiguidade que marca as diferentes religiões (Ribeiro, 2020). Tais repercussões deram mais densidade e visibilidade ao debate teológico inter-religioso.

No que se refere ao encontro de expressões religiosas e espiritualidades distintas, análises mostram desafios diversos, o que torna difícil a tarefa de enumerá-los. No entanto, entre eles, é possível citar: a defesa da paz e da justiça em termos mundiais (Moltmann, 2004); as possibilidades de superação dos racismos, machismos e xenofobias a partir de ações conjuntas (Pui-Lan, 2015); a justa reconciliação inter-religiosa em contextos conflituosos locais (Amos, 2014); o reconhecimento e a convivência com as múltiplas participações religiosas (Rajkumar; Dayam, 2016); e o desenvolvimento de práticas missionárias cristãs forjadas na cooperação e no diálogo inter-religioso (Lienemann-Perrin, 2005).

Nesse sentido, é preciso que haja condições para que as diferentes confissões de fé se conheçam e que essa aproximação gere respeito e aceitação da diversidade, bem como ações colaborativas de promoção humana, justiça social e democracia. Essa pluralidade implica cada vez mais o simultâneo incentivo a um diálogo interconfessional cristão e ao diálogo e a cooperação inter-religiosos.³

Para a presente análise, serão dados os seguintes passos: (i) identificação de um marco histórico, com a destacada Conferência Missionária de Edimburgo (1910), que, embora tratasse do fortalecimento das missões cristãs protestantes, abriu horizontes para a consideração sobre a relação do cristianismo com as religiões não cristãs; (ii) síntese do engajamento ecumênico na promoção da paz e de relações justas entre as religiões durante as décadas do século 20, com destaque para eventos, pronunciamentos e posicionamentos teológicos no tocante ao diálogo inter-religioso; (iii) descrição sumária de atividades, iniciativas e projetos ecumênicos que direta ou indiretamente favorecem o diálogo e a cooperação entre as religiões; e (iv) resumo de documentos recentes e materiais orientadores do CMI sobre as temáticas e experiências interfés.

³ A cooperação e os diálogos inter-religiosos (ou interfés, como alguns grupos preferem chamar) têm sido compreendidos, caracterizados e qualificados por elementos-chave da vivência religiosa e humana, como alteridade, respeito à diferença, hospitalidade, visões dialógicas e plurais, colaboração prática e ética em torno da busca da paz com justiça, do bem comum, da democracia e da sustentabilidade da vida. A partir da noção do *princípio pluralista* (Ribeiro, 2020), as práticas inter-religiosas realçam: (i) a alteridade conjuntiva que engloba as relações interpessoais, coletivas, subjetivas, corpóreas e cósmicas; (ii) o respeito e a afirmação da diferença; e (iii) o diálogo e cooperação prática em torno da busca da justiça em relação a grupos empobrecidos e subjugados pelas mais diferentes formas de dominação. Com base na cooperação e no diálogo, as diferentes perspectivas e expressões religiosas podem reconstruir permanentemente suas contribuições para o mundo dentro dos critérios da justiça, da paz e da integridade da criação.

1. Entre o pragmático e a ampliação de horizontes: a Conferência Missionária Mundial de Edimburgo (1910)

A trajetória da práxis ecumênica provocou e tem estimulado processos de unidade e cooperação pela justiça, pela paz e pela integridade da criação em todo o mundo. É preciso registrar que essa corrente da promoção da paz e da responsabilidade social por meio da unidade foi facilitada pelas iniciativas que levaram à realização da Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, Escócia (1910), estimuladas pela reflexão em torno da missão cristã e seus desafios da época, e também, e com maior destaque, dos esforços em favor da unidade visível do corpo de Cristo.

A conferência contribuiu também na ultrapassagem dos interesses institucionais limitados e imediatos e tornou-se marco no processo de afirmação da missão como desejo redentor de Deus e natureza do ser Igreja. O tema geral foi “A evangelização do mundo nesta geração”, e a partir dele foram debatidos os seguintes subtemas: “Levando o trabalho a todo o mundo não cristão”; “A Igreja no campo missionário”; “Educação relacionada com a cristianização da vida nacional”; “A preparação de missionários”; “A rede das missões”; “Missões e governos”; “Cooperação e promoção da unidade”; e “A mensagem missionária em relação com as religiões não cristãs” (Ariarajah, 2011).

Considerando-se essa temática, pode-se perceber como Edimburgo foi, de fato, uma reunião com intenções pragmáticas: unidade em busca de resultados. Ela denotou um espírito otimista dos trabalhos missionários com a propagação do Evangelho pelo mundo, uma vez que a missão ocidental é avaliada com sucesso e como um poder incontestado da Igreja. No entanto, as consequências desse evento conduziram a outros rumos, tanto para a compreensão de missão quanto para os esforços pela unidade visível entre grupos cristãos e a relação deles com as religiões não cristãs.

As discussões do subtema “A mensagem missionária em relação às religiões não cristãs” levaram a afirmações inéditas como “o encontro cristão com as tradições na Ásia, por exemplo, como sendo da mesma ordem que o encontro da igreja neotestamentária com a cultura greco-romana, exigindo mudanças fundamentais na autocompreensão e na teologia cristãs” (Ariarajah, 2005, p. 403). Tal debate despertou o interesse de teólogos e acadêmicos em trabalharem com temas como religião comparada e a relação do Cristianismo com outras tradições religiosas.

Nesse contexto de atenção à superação dos conflitos inter-religiosos e na sequência desses acontecimentos da história de articulações ecumênicas, primordialmente protestantes, está o Congresso Missionário do Panamá, que ocorreu em 1916. Também conhecido como Conferência do Panamá e considerado a gênese dos esforços ecumênicos na América Latina, foi realizado em consequência da Conferência de Edimburgo (1910), já que a América Latina não foi tida como campo prioritário de missão por ter sido entendida como continente já cristianizado. O fato de haver sociedades missionárias atuando na região, predominantemente advindas dos Estados Unidos, levou a um movimento dessas sociedades e seus missionários pela articulação específica regional, na esteira do que foi realizado em Edimburgo.

Uma das ênfases da conferência foi a indicação da dimensão social no trabalho missionário na América Latina, deixando nítida a influência da corrente teológica do Evangelho Social na teologia e na prática dos missionários no continente. Como resultado, a conferência incentivou a elaboração de uma teologia para o continente, décadas mais tarde concretizada na Teologia Protestante da Libertação. A Conferência do Panamá apontou um caminho de compreensão de missão afinado com a reflexão em termos mundiais, mas com a marca latino-americana, considerando, já nesses primórdios, a relação evangelho e culturas.

Toda essa trajetória foi e tem sido desenvolvida com entusiasmo por muitos grupos, mas com dificuldades e controvérsias por outros. A elaboração apologética do Cristianismo que despreza o valor de outras religiões tem uma longa tradição, com farta transmissão oral e literatura, tanto no catolicismo romano como no protestantismo. Ela se baseia em uma seleção de textos bíblicos que identificam as religiões não cristãs e não judaicas com a idolatria. O movimento ecumênico se opôs a isso e deu passos efetivos em direção a novas perspectivas práticas e teológicas (Dias, 1998).

2. O engajamento ecumênico na promoção da paz entre as religiões⁴

Um dado significativo para nossa análise é que o interesse pelas religiões no movimento ecumênico surgiu principalmente com a reflexão sobre a missão da Igreja, motivado especificamente por preocupações pastorais e experiências concretas de encontro da fé cristã com outras culturas. Portanto, ao contrário do que muito se acredita e se propaga – de que a atenção às outras religiões é resultante do campo acadêmico, “desconectado da realidade” –, no movimento ecumênico, especialmente entre grupos protestantes, tal reflexão nasceu da prática missionária.⁵

Foi a chamada Teologia Liberal ou o movimento do liberalismo teológico iniciado no século 19 que despertou um primeiro interesse protestante pelo conhecimento mais objetivo e profundo das religiões, embora haja experiências singulares nos séculos anteriores. A reflexão teológica nesse contexto representava uma tentativa de consonância da religião cristã com a consciência cultural do tempo presente, de revolução técnica na produção e no trabalho e de transformações no pensamento e nas ciências. Todo esse processo estimulou: (i) o acolhimento entre grupos cristãos do

⁴ Esta síntese foi baseada na obra *O rosto ecumênico de Deus* (2013), de Magali Cunha e Claudio Ribeiro, e se encontra aqui ampliada e atualizada. As bases bibliográficas são de: LOSSKY, Nicholas *et al.* (eds.). *Dicionário do Movimento Ecumênico* (2005); ARIARAJAH, Wesley. *Repensando a missão para os nossos dias* (2011); e documentos oriundos da página eletrônica do Conselho Mundial de Igrejas.

⁵ Na atualidade, as questões que articulam missão e diálogo inter-religioso continuam candentes. Um aporte relevante é o da teóloga Christine Lienemann-Perrin. Para ela, essa relação requer uma articulação “recíproca de tensão e intercâmbio” e uma interação mútua necessária diante de um contexto religioso plural. Assim, a reflexão sobre uma teologia da missão no contexto de pluralismo religioso envolve as relações externas do Cristianismo: “de como ele *percebe* outras religiões, se *encontra* com as pessoas de outras religiões e se *modifica* pelo contato com elas” (Lienemann-Perrin, 2005, p. 10, grifos do original) que implica sua própria concepção interna. A autora trata dos aspectos de como reinterpretar a missão no espaço de cooperação e diálogo intracristão e inter-religioso e de como as comunidades cristãs precisam lidar no ambiente de diversidade e de novas experiências de fé.

espírito da época que incluía mais fortemente a dimensão do diálogo, o humanismo e uma abertura para a ciência; (ii) a interpretação do Cristianismo, não como elemento absoluto, mas como expressão cultural e religiosa do ser humano; (iii) o reforço do tema da tolerância, dentro das ênfases iluministas; e (iv) o surgimento da corrente teológico-pastoral do ‘Evangelho Social’, que advogava e enfatizava as dimensões práticas da fé (Gross, 2008).

Esses elementos contribuíram para uma reflexão sobre o valor e o papel das religiões não cristãs e motivaram que o tema passasse a estar presente na agenda das igrejas cristãs e, mais particularmente, na agenda missionária, desde 1910, passando por todas as conferências organizadas pelo antigo Conselho Missionário Internacional e, depois, pelo Conselho Mundial de Igreja, sobretudo os setores identificados com os movimentos “Vida e Ação” e “Fé e Ordem”. Desde a perspectiva pragmática de Edimburgo (1910) até as noções atuais de se colocar “face a face” para escuta e partilha, aprendizado mútuo, reconciliação e redimensionamento da própria fé⁶ e a de atuar lado a lado em projetos e iniciativas inter-religiosas em favor da justiça e da paz na sociedade, podemos destacar diversas contribuições das Conferências Missionárias Internacionais e de assembleias do CMI e outros eventos e iniciativas que marcam a orientação para um engajamento ecumênico na promoção da paz entre as religiões. Vejamos algumas:

(i) A abertura para a pergunta, feita na segunda Conferência Missionária, em Jerusalém (1928), pela identidade cristã em contextos étnicos, nacionais e culturais diferentes do Norte-Atlântico, que reinaugurou o debate acerca das expressões culturais do Evangelho. Desde então, essa perspectiva passou a ter lugar na agenda missionária e ecumênica nas décadas posteriores, com o reconhecimento do valor de outras religiões (apesar da prevalência, na época, do pensamento de que o Cristianismo é superior a elas). As reações à abertura que se deu nessa conferência tornaram controverso o tema das atitudes cristãs em relação a outras religiões, com alertas em relação ao sincretismo, considerado então por alguns grupos como um risco à fé cristã, mas também tematizando a questão do pluralismo religioso.

(ii) O reconhecimento, na Conferência Missionária de Tambaram, Índia (1938), de que, embora não se tivesse chegado a um acordo quanto ao caráter revelatório de tradições não cristãs, se identificou que a questão inter-religiosa “exigia urgentemente ‘pensamento e estudo unidos’ dentro do movimento ecumênico” (Ariarajah, 2005, p. 404). Tal reconhecimento resulta do mal-estar provocado em vários participantes pelas afirmações exclusivistas do estudo apresentado pelo missiologista holandês Hendrik Kraemer, base das reflexões dessa conferência, denominado “A mensagem cristã num mundo não cristão”. Nesse contexto se deu a posição crítica do missionário metodista

⁶ A pressuposição dessa concepção é que o diálogo aumenta a capacidade humana de autorrealização e de realização do outro. Ele é um reconhecimento de que o outro permite e possibilita uma transição para uma nova posição. Tal situação estimula e possibilita as práticas do fazer-se humano e ao mesmo tempo cria condições para que os processos teóricos de compreensão da vida sejam mais completos e consistentes. “Quando o diálogo é estabelecido, não só se experimenta uma preocupação teórica (quem dialoga conosco), mas também é manifestado um compromisso prático, que, ademais, exige uma compreensão mútua” (Santa Ana, 2010, p. 112).

na Índia, Eli Stanley Jones, diante da afirmação teológica, naquela reunião, da relação de interdependência entre missão e Igreja. Jones acusou Tambaram de perder o rumo teológico quando colocava a Igreja, e não o Reino de Deus, como ponto de partida. Essa conferência se tornou referência de um pré e um pós-tratamento da questão inter-religiosa (Ariarajah, 2011).

(iii) As ênfases da Conferência Missionária de Whitby, Canadá (1947) de que missão é serviço da Igreja no mundo e para o mundo, com o questionamento da tentativa, sempre presente, de transformar o Cristianismo numa “super-religião” sobre todas as outras. Elas contribuíram para os futuros debates a respeito das questões inter-religiosas. No entanto, nessa mesma época, as ênfases de caráter mais intracristão, como “A desordem do homem e o desígnio de Deus” (tema da 1ª Assembleia do CMI, em Amsterdã, Holanda, 1948), e o tema cristológico “Jesus Cristo, a esperança do mundo” (2ª Assembleia, em Evanston, EUA, 1954), não facilitaram a tematização positiva das questões entre Cristianismo e as demais religiões.

(iv) A implantação, pelo Conselho Missionário Internacional, de um processo de estudo conjunto denominado “A palavra de Deus e as fés vivas dos homens”, cuja preparação foi iniciada numa primeira consulta em Davos (Suíça), em 1955. Isso se deu no período pós-Segunda Guerra Mundial, marcado pelos nacionalismos e pela criação de estados independentes na Ásia e na África, ao lado de um reavivamento de tradições religiosas desses locais. O processo de análise e estudo, que ocorreu até 1971, totalizando 16 anos de trabalho, teve a primeira grande consulta em Bossey (Suíça), em 1958, e poucos avanços foram notados, pois a discussão ficou muito presa à distinção categórica entre a fé cristã e as religiões não cristãs.

(v) A preocupação em torno da relação das ações missionárias com as religiões não cristãs presentes nesses contextos, reforçada pela integração do Conselho Missionário Internacional ao CMI. Isso se deu na 3ª Assembleia (Nova Dhely, Índia, 1961), cujo tema foi “Jesus Cristo – a luz do mundo”. No relatório se afirma que “nas igrejas temos pouca compreensão sobre a sabedoria, amor e poder que Deus tem dado às pessoas de outras religiões e de nenhuma fé, ou das mudanças ocasionadas nas outras religiões devido a longo encontro com o cristianismo” (Cf. Mattos, 2002, p. 15).

(vi) O aprofundamento do tema do diálogo inter-religioso na Primeira Conferência Missionária, organizada pelo CMI (pós-adesão do Conselho Missionário Internacional ao organismo), na cidade do México (1963). Nesse evento, já não se compreendia mais a missão que sai do Ocidente para alcançar o Oriente ou da Europa e da América do Norte para as outras regiões do mundo, entendidas como pagãs, mas falava-se em missão nos seis continentes, afirmando-se que o Ocidente também precisava ser evangelizado.

(vii) A significativa declaração da assembleia da organização ecumênica regional asiática, a Conferência Cristã da Ásia (então Conferência Cristã da Ásia Oriental) em Bangcoc, Tailândia (1964), intitulada “Encontro dos Cristãos com Pessoas de Outras Religiões”, que levou o debate para além das controvérsias de Tambaram. Nela, se ressaltou:

os cristãos da Ásia têm que viver mais dentro das culturas dos seus próprios povos. Isto pode envolver o abandono de muita coisa com a qual se está familiarizado – um tipo de autoesvaziamento que será doloroso e perigoso. [...] só desta forma é que o Espírito mostrará como a fé pode ser reafirmada na linguagem das culturas indígenas, em formas de vida de comunidade onde a fé fica luminosa e em ações pertinentes a necessidades da sociedade contemporânea. (Mattos, 2002, p. 14).

(viii) A realização de uma Conferência em Kandy, Sri Lanka (1967), com o tema “Cristãos em diálogo com homens de outras fés”. Na declaração final, o diálogo é compreendido como um autêntico estilo de vida no contexto pluralista, que transcendeu a “simples coexistência”. O sentido de diálogo significava esforços positivos para se alcançarem compreensões mais profundas da verdade por meio da consciência mútua da convicção e do testemunho de um e do outro. Nessa conferência, houve a adesão da Igreja Católica Romana às discussões. Até então, ela não tomava parte de maneira efetiva por, pelo menos, dois motivos: o bloqueio à participação no movimento ecumênico e a ênfase eclesiológica institucional (relativa à questão da salvação) no tratamento da dimensão inter-religiosa, diferente da ênfase protestante, que nasce dos questionamentos a partir da prática da missão. Nesse momento, o Concílio Vaticano II (1962-1965) havia estabelecido as bases para uma nova compreensão do relacionamento com cristãos não católicos e também com não cristãos. As declarações sobre liberdade religiosa e sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs (*Nostra Aestate*) abriram caminho para o diálogo inter-religioso envolvendo a Igreja Católica Romana, bem como para os esforços de cooperação entre as religiões. O material preparatório para o encontro de Kandy incluía *Nostra Aestate* e partes da *Lumen Gentium* (Constituição Dogmática sobre a Igreja aprovada no Vaticano II).

(ix) O encaminhamento, na 4ª Assembleia do CMI, em Uppsala, Suécia (1968) – cujo tema foi “Eis que faço novas todas as coisas” –, de que o teólogo indiano Stanley Jones Samartha liderasse mais intensamente o processo de estudos “A palavra de Deus e as fés vivas dos homens”, que posteriormente ficou sob coordenação da Comissão de Missão e Evangelismo do organismo, fruto da integração do Conselho Missionário Internacional ao CMI. Um dos elementos decisivos nesse momento foi a convocação do primeiro diálogo multiconfessional promovido pelo CMI. A reunião de cristãos com hindus, budistas e muçulmanos aconteceu em 1970, no Líbano, com objetivo não apenas de consultar acerca da prática do diálogo inter-religioso, mas de empenhar-se nele. O desdobramento desse esforço foi a criação de uma subunidade do CMI sobre diálogo com pessoas de outras religiões, fés vivas e ideologias, com Samartha como diretor. Tal processo resultou da ação e da promoção de encontros bilaterais envolvendo diferentes religiões para aclarar o sentido e o significado do diálogo entre as religiões. “Os benefícios de afastar preconceitos e inimizades históricas bem como as novas possibilidades de trabalhar juntos para o bem comum foram reconhecidos e afirmados” (Ariarajah, 2005, p. 406).

(x) O reconhecimento, na Conferência Missionária de Bangcoc, Tailândia (1972/3), de que a igreja também precisa de salvação para que possa se tornar uma comunidade salvífica e de que para isso precisa salvar-se “de seu cativo nos interesses de classes, raças e nações dominantes” (Ariarajah, 2011, p. 406). Nessa oportunidade,

também foram condenados o racismo como traição ao Evangelho e a alienação missionária, o que tem conexão direta com o tema do relacionamento com as outras religiões.

(xi) A presença, pela primeira vez na história das assembleias do CMI, de pessoas de outras fés. Isso ocorreu na 5ª Assembleia do CMI, em Nairóbi, Kenia (1975), cujo tema foi “Jesus Cristo liberta e une”. Os cinco representantes, embora em pequeno número, participaram nas discussões da sessão sobre “A busca da comunidade”, trazendo à tona os desacordos das igrejas quanto ao tema e deixando nítida a urgente necessidade de explicitar ainda mais a natureza, o propósito, os limites e as possibilidades do diálogo inter-religioso, sem descartar discussões como sincretismo, cultura e missão.

(xii) A realização da consulta teológica sobre diálogo Inter-religioso, sob o tema “Diálogo em comunidade”, em Chiang Mai, Tailândia (1977), articulada a partir dos desacordos que permaneciam e se rearticulavam em relação à questão, em especial aqueles quanto ao sincretismo, entendido por esses grupos como perigo (tema recorrente desde Jerusalém, 1928), ao comprometimento da revelação em Cristo e à ameaça à missão, elemento fundamental do ser igreja. Esse novo encontro buscava elucidar a base cristã para o diálogo inter-religioso e dar orientações aos cristãos em situações pluralistas. A conferência afirmou que o diálogo não é uma “traição da missão ou ‘arma secreta’ de proselitismo, mas uma forma ‘na qual Jesus Cristo pode ser confessado no mundo de hoje’” (ARIARAJAH, 2005, p. 406). Desse evento foram formulados os “Princípios para o diálogo com pessoas de fés vivas e ideologias”, adotados pelo CMI em 1979.

(xiii) A declaração, na Conferência Missionária de Melbourne, Austrália (1980), de que o diálogo com as culturas é importante na tarefa missionária e é nele que a Igreja tem que estar pronta a prestar testemunho de Cristo.

(xiv) A realização da 6ª Assembleia do CMI em Vancouver, Canadá (1983), cujo tema foi “Jesus Cristo – a vida do mundo”, com 15 convidados de religiões não cristãs (quatro deles fizeram apresentações em plenárias). A influência do viés pluralista em desenvolvimento na Teologia das Religiões⁷ trouxe uma discussão acalorada para o questionamento se outras tradições religiosas são veículos da atividade redentora de Deus. Surgiu daí um projeto de estudo de quatro anos intitulado “A fé de meu próximo e a minha: descobertas teológicas através do diálogo inter-religioso”, que resultou em um material didático lançado em 18 idiomas sob o mesmo título.

(xv) A participação de consultores de tradições de fé não cristãs pela primeira vez na história de conferências missionárias, em San Antonio, EUA (1989), em que a relação do Cristianismo com outras fés e o desafio do diálogo para a compreensão cristã da missão e da evangelização foram as principais questões debatidas. O realce dado na

⁷ Os anos de 1980 foram frutíferos para teologias ecumênicas que trataram dos desafios provenientes da diversidade religiosa e as conseqüentes visões pluralistas. Para uma visão de conjunto, sobretudo dos mais destacados autores e autoras de diferentes décadas e continentes, veja a obra *A teologia das religiões em foco: um guia para visionários* (2012), de Claudio Ribeiro e Daniel Souza.

conferência – realizada às vésperas dos 500 anos da conquista da América – à maneira violenta como a missão cristã destruiu as culturas nativas colocou novamente na pauta a questão das culturas e a relação com o evangelho e a evangelização, destacando a necessidade de unidade do corpo de Cristo no envolvimento com a missão. Afirmou-se ali que o diálogo com as culturas é de fundamental importância para a tarefa missionária e é nele que a Igreja tem que estar pronta a prestar testemunho de Cristo.

(xvi) A participação importante de representantes de religiões não cristãs e de aborígenes australianos e das ilhas do Pacífico na 7ª Assembleia do CMI, em Canberra, Austrália (1991), cujo tema foi “Vem, Espírito Santo, e renova toda a criação”. Sua significação já havia sido precedida pela realização de uma consulta sobre Teologia das Religiões em Baar, Suíça (1990). A presença em Canberra e as reflexões decorrentes trouxeram controvérsias e também renovação do interesse pelo tema evangelho-culturas e pela compreensão teológica de outras tradições religiosas. Um desdobramento foi o estabelecimento de um estudo de quatro anos sobre evangelho e cultura em relatório apresentado na Conferência Mundial de Missão em Salvador, Brasil (1996).

(xvii) A Conferência Missionária de Salvador, Brasil (1996), recebeu o relatório do estudo Evangelho e culturas e destacou a importância e a necessidade do diálogo intercultural e inter-religioso como meio em direção à unidade da criação sonhada por Deus com o reconhecimento crítico de que muitas das novas expressões de missão levam a formas não éticas de coerção e proselitismo que ignoram a integridade de igrejas locais e desrespeitam culturas. Esse foi o primeiro grande evento do CMI realizado em terras sul-americanas.⁸

(xviii) A ampliação na participação de pessoas de religiões não cristãs ocorrida na 8ª Assembleia do CMI em Harare, Zimbábue (1998), cujo tema foi “Voltar-se para Deus – Alegregar-se na esperança”. Nela, se organizou o programa *Padare* (lugar de encontro) para que, durante o evento, grupos de diferentes religiões pudessem dialogar e intercambiar experiências. Essa iniciativa redundou em ações práticas no período subsequente, com a organização de estudos e atividades nos campos da saúde, da educação, das relações internacionais e da juventude.

(xix) A publicação do documento “Considerações ecumênicas para o diálogo e as relações de pessoas de outras fés”, pelo CMI, em 2003, que foi uma atualização do documento “Diretrizes e princípios para o diálogo com outras religiões e ideologias de nosso tempo”, de 1979, à luz das três décadas de experiência de diálogo e relações inter-religiosas. O documento situa e enfatiza o lugar crucial do diálogo e das relações inter-religiosas no movimento ecumênico e no testemunho e compromisso cristãos.

⁸ A propósito do tema da Conferência Missionária de Salvador, Paulo Ayres Mattos faz uma densa análise de como se desenvolveu historicamente no contexto do movimento ecumênico internacional a relação Evangelho e culturas, com as respectivas implicações para o diálogo inter-religioso. Em um de seus textos, apresenta a evolução desse debate, com os avanços e limitações em torno do tema e das experiências inter-religiosas e interculturais. O autor enfatiza a contribuição do missiólogo Wesley Ariarajah, um dos proeminentes pensadores sobre o tema (Mattos, 2002).

(xx) O reconhecimento do desafio e da tensão ainda permanentes em torno da pluralidade religiosa na 13ª Conferência Missionária realizada em Atenas, Grécia (2005). Ela foi realizada em um momento da história no qual o tema da globalização e suas vertentes trouxe consigo a reflexão sobre a intolerância e a realização de “guerras justas” e ambigualmente afirma: “não podemos indicar nenhum outro caminho de salvação a não ser em Jesus Cristo”; ao mesmo tempo, “não podemos estabelecer limites ao poder salvador de Deus”.

(xxi) A indicação das conversações sobre diálogo inter-religioso na 9ª Assembleia do CMI, em Porto Alegre, Brasil (2006), cujo tema foi “Deus, em sua graça, transforme o mundo”, de se darem passos mais densos em relação às relações inter-religiosas com a perspectiva do diálogo como elemento que leva à cooperação entre as religiões. O relatório das conversações ecumênicas a respeito do tema indicou a pluralidade religiosa como um desafio sem precedentes para cristãos em muitas partes do mundo.

Ela é abraçada ou temida. De muitas formas, buscam-se melhores relações com vizinhos de outras religiões. No entanto, relações entre comunidades religiosas ainda são marcadas, em muitos lugares, por suspeita e hostilidade. [...] Como cristãos, oscilamos entre uma abertura ao encontro com Deus por meio de outros e nossa afirmação de que “não há salvação em nenhum outro, porque não há outro nome sob o céu dado entre os mortais pelo qual devemos ser salvos” (Atos 4.12)⁹.

A Assembleia também publicou a “Nota sobre o respeito mútuo, a responsabilidade e o diálogo com povos de outras religiões”. Essas indicações levaram à reformulação do Gabinete de Diálogo e Relações Inter-religiosas, ligado à Secretaria-Geral do CMI, e foi estabelecido o Programa Diálogo e Cooperação Inter-religiosos, que passou a atuar por meio de três projetos: Confiança e respeito inter-religiosos; Autocompreensão cristã; e Igrejas em situação de conflito.

(xxii) Os esforços conjuntos do Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso (da Igreja Católica Romana) e do CMI em frentes significativas, como a educação para a paz e o enfrentamento da pandemia da covid-19. A primeira foi efetivada com o documento “*Education for Peace in a Multi-Religious World: a Christian Perspective*”¹⁰ [Educação para a paz em um mundo multirreligioso: uma perspectiva cristã], de 2019, cujo objetivo é incentivar igrejas e organizações cristãs a refletirem sobre as raízes estruturais do que tem levado à ruptura da paz no mundo e sobre suas próprias práticas e prioridades atuais em relação à educação e à construção da paz. A segunda fonte foi o documento conjunto, de 2020, “*Serving a Wounded World in Inter-religious Solidarity: a Christian call to reflection and action during COVID-19 and beyond*”¹¹ [Servindo a um mundo ferido em solidariedade inter-religiosa: um chamado cristão à reflexão e ação durante e além da COVID-19]. O documento

⁹ Veja em http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=49

¹⁰ https://www.oikoumene.org/sites/default/files/File/EducationforPeace_booklet_nocropsFINAL-web.pdf

¹¹ <https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/ServingWoundedWorld.pdf>

oferece uma base cristã para a solidariedade inter-religiosa que inspira e confirma o impulso de servir a um mundo sofrido, não apenas pela covid-19, mas também por muitas outras feridas que marcam a vida social.

(xxiii) A manutenção de reflexões e painéis com representações de religiões não cristãs na 10ª Assembleia do CMI, em Busan, República da Coreia (2013), cujo tema foi “Deus da vida, conduza-nos à justiça e à paz”, e na 11ª Assembleia, em Karlsruhe, Alemanha (2022), com o tema “O amor de Cristo move o mundo para a reconciliação e unidade”, pautando a importância da cooperação e do diálogo inter-religiosos, especialmente no tocante à superação de conflitos regionais e mundiais e à preocupação com as questões climáticas que afetam a sustentabilidade e a integridade da vida.

3. Atividades, iniciativas e projetos ecumênicos que favoreceram o diálogo e a cooperação entre as religiões

Os aspectos destacados até agora mostram como o movimento ecumênico, como um espaço de encontro de cristãos e cristãs que buscam viver em unidade visível, tem desempenhado importante papel nos esforços de superação de conflitos e de promoção da paz entre e a partir das religiões. O CMI tem promovido e protagonizado boa parte dessas iniciativas, mas não tem o monopólio delas. Motivadas pela memória acima destacada, lideranças de igrejas em centenas de países integram comissões, comitês e centros que desenvolvem aproximação com pessoas de outras expressões de fé. Há também segmentos criados por centenas de igrejas nacionais em diferentes países para cuidar do tema, como comitês para relações inter-religiosas, comissões de ecumenismo/unidade cristã e questões inter-religiosas, serviços de relações ecumênicas e de diálogo inter-religioso e outros.

Tomando-se como referência os aspectos históricos e as bases teológicas apresentados, diversas experiências concretas que envolvem diferentes religiões na busca pela paz poderiam ser compartilhadas. No campo de atuação inter-religiosa mais diretamente ligada ao CMI e inspirada pelas heranças do movimento Vida e Ação e do movimento missionário e da trajetória de reflexão teológica em torno das relações inter-religiosas e da inculturação do evangelho, são várias as iniciativas no movimento ecumênico que contribuem para a superação de conflitos e a promoção da paz e da justiça no mundo. Entre tantas, destacamos algumas a seguir.

(i) *Década Ecumênica das Igrejas em Solidariedade com as Mulheres (1988-1998)*. Essa iniciativa e apelo foram consolidados para abordar as situações vividas por mulheres nos diferentes continentes, especialmente a violência sexual e de gênero e as possibilidades de empoderamento delas nas comunidades religiosas e na sociedade.

Por ocasião do 20º aniversário do encerramento da “Década”, foi realizada pelo CMI uma consulta em Kingston, Jamaica (2018), que ofereceu elementos para que, em seguida, o organismo internacional recomendasse às igrejas-membros e às parcerias inter-religiosas a promoção de auditorias dos orçamentos institucionais sob uma perspectiva de justiça de gênero em todos os níveis de operação e a elaboração de

pesquisas sobre justiça de gênero para influenciar o desenvolvimento de currículos religiosos, ecumênicos, inter-religiosos e interculturais.

(ii) *Iniciativas de reconciliação e da paz.* Um dos destaques foi a Década Ecumênica de Superação da Violência, proposta pelo CMI para o período 2001-2010, que visou fortalecer os esforços e as redes já existentes de prevenção e superação da violência, assim como inspirar a criação de outras. “Paz” e “reconciliação” são palavras-chave nessa ação que busca sensibilizar as igrejas para que percebam a violência nas suas multiformas (interpessoal, econômica, ambiental, militar) tanto na sociedade quanto nas famílias e até mesmo no interior delas mesmas.

Estudos teológicos cristãos e inter-religiosos dentro da temática foram promovidos, e ações concretas ocorreram no período. Podemos citar o Programa Ecumênico de Acompanhamento à Palestina e a Israel, a Rede Paz na Cidade, a criação do Dia Internacional de Oração pela Paz (21 de setembro, mesma data do Dia Internacional da Paz, da ONU) e o Programa Cartas Vivas (pequenos grupos de homens e mulheres ecumênicos que visitaram um país marcado por conflitos e violência para escutar, aprender e compartilhar problemas e pensar soluções visando superar a violência e construir a paz, bem como para orar juntos pela paz na comunidade e no mundo).

A década foi encerrada em 2011, com a Convocatória Ecumênica Internacional pela Paz, realizada em maio daquele ano, em Kingston, Jamaica. O encontro celebrou as realizações da Década e ao mesmo tempo estimulou pessoas e igrejas a renovarem seu compromisso em favor da não violência, da paz e da justiça. Há o registro da necessidade de ampliar o trabalho teológico e educativo nesse campo com objetivo de renunciar a qualquer justificação teológica da violência. Essa postura reafirma o que consta no relatório final dessa experiência: “A Década foi um começo”.¹² um dos desdobramentos importantes da convocatória foi a proposta aprovada na Assembleia de Busan (2013), da iniciativa Peregrinação de Justiça e Paz, que se tornou elemento transversal em todas as atividades do CMI desde então, reafirmada na Assembleia de Karlsruhe (2022).

(iii) *Paz, só com justiça e inclusão.* Desde a mobilização por direitos civis nos Estados Unidos nos anos de 1960, que denunciou ao mundo o pecado do racismo, marcando o lugar dos cristãos nessa luta por meio da ação de pessoas e grupos (como o do pastor batista Martin Luther King Jr.), até a luta *antiapartheid* na África do Sul, que teve como símbolos os cristãos Nelson Mandela e Desmond Tutu, o movimento ecumênico tem assumido que pregar a paz é trabalhar por comunidades justas e inclusivas. Daí as diferentes ações enfatizando a superação do racismo em todas as suas formas, buscando fortalecer os esforços de valorização da negritude e dos direitos das populações indígenas nos diferentes continentes.

O movimento ecumênico tem ainda dado visibilidade e apoio à luta por libertação e inclusão dos dalits no sul da Ásia. O Conselho de Igrejas Cristãs da Índia e a Conferência Cristã da Ásia têm representado forte ação nesse sentido e conquistado

¹² http://www.koinonia.org.br/tpdigital/pag_kn.asp?cod_boletim=25

apoio de muitas outras organizações ecumênicas para fortalecer o movimento de libertação Dalit, facilitando até a participação de seus ativistas em eventos internacionais, como o Fórum Social Mundial.

Outra rede ecumênica significativa na ação pela inclusão e por direitos é a Rede Ecumênica de Defesa das Pessoas com Deficiência (EDAN), que desenvolve articulações regionais e globais de pessoas com deficiência e desafia as comunidades religiosas a se tornarem abertas e inclusivas a todos.

(iv) *O Programa de Acompanhamento Ecumênico na Palestina e em Israel (EAPPI)*. A situação dramática do Oriente Médio, em especial nos territórios palestinos na Faixa de Gaza, exige esforços coletivos de parceiros ecumênicos para buscar paz e justiça, tanto nos âmbitos locais quanto nacionais, regionais e internacionais. Os problemas mais graves incluem ocupação armada de territórios, negação de direitos humanos e de aspirações nacionais, falhas nas implementações de regulamentos nos níveis nacional e internacional, várias formas de extremismo, de intolerância e de violência.

O EAPPI, implantado em 2002, é resultado do esforço do CMI de atenção àquela região, em especial à ocupação ilegal do território palestino por Israel. O programa é voltado ao apoio a ações locais e internacionais pelo fim da ocupação israelense e à busca de soluções para o conflito com paz com justiça, com base em leis internacionais e resoluções relevantes da ONU. A missão é enviar grupos para acompanhar israelenses e palestinos e monitorar e relatar violações dos direitos humanos e de leis humanitárias internacionais, apoiar ações de resistência não violenta junto com palestinos cristãos e muçulmanos e com ativistas israelitas; em geral, envida esforços no sentido de se colocar em solidariedade ativa com cristãos e todos os que lutam contra a ocupação. Um documento-base para essas ações foi preparado pelas igrejas da região, denominado Kairos Palestina.

(v) *As atividades do Conselho (ou Conferência, como alguns setores chamam) Mundial de Religiões para a Paz*. Trata-se de uma coligação ecumênica mundial de representantes das comunidades religiosas dedicada a promover formas adequadas de enfrentamento de conflitos, processos de construção da paz e avanço do desenvolvimento sustentável.

A primeira conferência foi realizada em Kyoto, Japão, em 1970. Ela já vinha sendo desenhada desde 1961, por ocasião da 3ª Assembleia do CMI em Nova Dheli, Índia, cujo tema foi tema “Jesus Cristo, vida para o mundo”, que suscitou perguntas pelas questões inter-religiosas, e alguns líderes de tradições religiosas destacadas no mundo foram mobilizados para refletir sobre elas. A finalidade desse processo foi promover o estabelecimento de órgãos nacionais e regionais e estabelecer parcerias numa busca de diálogo entre as religiões e ações pela paz (Ucko, 2005).

Como organização, o Conselho Mundial de Religiões pela Paz realizou dez assembleias até 2023. Ele conta com membros individuais em mais de 100 países e representações nacionais em todos os continentes, e é membro consultor do Conselho Econômico Social da ONU, junto com a UNESCO e o UNICEF. Além de atuar em

processos de reconciliação, superação de conflitos e desarmamento, realiza projetos de educação pela paz.

(vi) *O testemunho cristão num mundo religiosamente plural.* O documento “*Christian Witness on a Multi-Religious World: a landmark document addressing the conduct of Christian witness around the world*”¹³ [Testemunho cristão em um mundo multirreligioso: um documento histórico que aborda a conduta do testemunho cristão em todo o mundo], publicado em junho de 2011 em conjunto pelo CMI, pelo Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-religioso, da Igreja Católica Romana, e pela Aliança Evangélica Mundial, foi um recurso importante no processo de sensibilização ecumênica inter-religiosa.

(vii) *Ações por justiça climática.* Diversas iniciativas têm sido feitas pelos movimentos ecumênicos no tocante às questões climáticas. Uma delas foi o esforço inter-religioso de participação na 25ª Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP25), ocorrida em Madri-Espanha, em dezembro de 2019. De acordo com a declaração inter-religiosa do grupo elaborada naquela oportunidade, comunidades de diferentes fés exigem justiça climática e esperam “oferecer uma voz positiva e poderosa de esperança sobre o medo, de compaixão sobre a indiferença e ação urgente e justa como uma obrigação moral”.¹⁴ Iniciativas similares ocorreram na COP26, Glasgow-Escócia, em novembro de 2021, e na COP27, Sharm el-Sheikh-Egito, em novembro de 2022.

4. Documentos recentes e materiais orientadores do CMI sobre cooperação e diálogo inter-religioso

Após a 10ª Assembleia do CMI em Busan, República da Coreia (2013), vários esforços ocorreram para articular a dimensão intrarreligiosa, incluindo as tensões decorrentes da maior ou menor abertura a novos posicionamentos teológicos, e as iniciativas inter-religiosas, sempre desafiadoras e que requerem a busca por renovação teológica e novos posicionamentos ecumênicos.¹⁵ Ao mesmo tempo, tais desafios

¹³ https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/christian_witness_in_mult_i-religious_world_english.pdf

¹⁴ <https://www.oikoumene.org/resources/documents/faith-communities-demand-climate-justice-interfaith-declaration-on-climate-change-for-cop25-madrid-2019>

¹⁵ No campo teológico, internamente e para além dos muros do CMI, há diversas posições que realçam a abertura ecumênica inter-religiosa. Uma delas, bastante expressiva, é a da teóloga oriental Kwok Pui-Lan. Ela indica a noção de polidoxia, que, rompendo com as pretensões totalitárias ocidentais, que por meio do pensamento ontológico moderno pensa esgotar o outro no si, deseja abrir caminho para a alteridade. Para tanto, a polidoxia pretende superar concepções religiosas acerca das identidades religiosas, que a partir de prerrogativas exclusivistas de superioridade inibem o acesso ao reconhecimento de “um outro” que seja diferente do “mesmo”. Ao demonstrar que a alteridade é uma dimensão e realidade constitutiva do ser, compreendido sempre como “inter-ser”, – ou seja, que o eu só é “eu” por conta de sua interação com o outro –, Pui-Lan (2015, p. 75) nos mostra que o diálogo interfé pode contribuir, e muito, para a superação da violência, de todos os tipos, e para uma cultura ecumênica da solidariedade, da justiça e da paz.

deveriam ser assumidos dentro das novas ênfases do CMI da peregrinação de justiça e paz.

O documento “*Called to dialogue – Inter-religious and Intra-Christian Dialogue in Ecumenical Conversation: a practical guide*”¹⁶ [Chamado ao diálogo: Diálogo inter-religioso e intracristão em conversação ecumênica: um guia prático], de 2016, foi metodologicamente elaborado de modo a abranger e ao mesmo tempo superar as fronteiras tradicionais da discussão, especialmente as que advêm das dimensões inter e intrarreligiosa. Para isso, reuniu especialistas e grupos que atuam em questões da Comissão de Fé e Ordem, em geral mais cuidadosos com as questões doutrinárias internas à fé cristã, e os que trabalham na área do diálogo inter-religioso.

Uma das preocupações centrais foi avaliar e apurar o uso de termos variados como “diálogo”, “ecumenismo”, “diálogo inter-religioso”, “diálogo interfé”, “ecumenismo abraâmico” e outros, aprofundando, para isso, as bases bíblicas e teológicas que norteiam o movimento ecumênico.

Nesse mesmo ano, foi publicado o documento “*Who Do We Say That We Are? Christian identity in a multi-religious world – Ecumenical document on inter-faith relations*”¹⁷ [Quem dizemos que somos? Identidade cristã em um mundo multirreligioso – Documento ecumênico sobre relações interfés]. Ele é fruto de uma série de consultas específicas acerca de diferentes religiões realizadas durante o período de 2008 a 2012, que exploraram a autocompreensão cristã no contexto de uma religião ou tradição religiosa em particular. Essas consultas, organizadas pelo Programa de Cooperação e Diálogo Inter-religioso do CMI, focaram respectivamente Islã (2008), Budismo (2009), Judaísmo (2009), Hinduísmo (2011) e religiões indígenas (2012). Os documentos e as discussões delas alimentaram o processo de conversações ecumênicas inter-religiosas em curso.

O documento procura mostrar como a realidade vivida por cristãos e cristãs em um mundo multirreligioso pode – e talvez deva – afetar as próprias compreensão e percepção da fé. A premissa é que, por meio do diálogo com pessoas de outras religiões, eles podem aprofundar a compreensão dos princípios-chave de sua própria fé e descobrir novas dimensões e perspectivas para ela. A identidade cristã e a autocompreensão se realizam não por intermédio de afirmações absolutas, mas por interpelações e perguntas advindas do contexto de relacionamento com pessoas e grupos de outras religiões. Tais processos podem ajudar significativamente a comunidade cristã a descobrir quem realmente ela é, e o mesmo se dá com os demais grupos religiosos envolvidos.

Em dezembro de 2021, sob os fortes influxos da pandemia ocasionada pela covid-19, foi realizada, de forma *online*, pelo Programa de Diálogo e Cooperação Inter-religiosa do CMI, a conferência “*The Future of Interfaith Dialogue*” [O futuro do diálogo interfé]. Nesse evento, os participantes discutiram princípios para a formação comum

¹⁶ <https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/BrochureInter-religIntraChristianDialogue.pdf>

¹⁷ https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2022-01/WhoDoWeSayThatWeAre_Web.pdf

como elemento vital ao futuro do diálogo inter-religioso, com realce ao trabalho de formação inter-religiosa desenvolvido pelo Instituto Ecumênico de Bossey.

Como fruto desse evento, foi publicado no ano seguinte o documento “*Building Inter-religious Solidarity in Our Wounded World: the Way of ‘Common Formation’*”¹⁸ [Construindo solidariedade inter-religiosa em nosso mundo ferido: o caminho da ‘formação comum’]. Ele tem o duplo propósito de compartilhar alguns dos principais *insights* e aprendizados da conferência e ao mesmo tempo estimular maior interesse e discussão sobre a formação comum transformadora entre uma variedade de comunidades de fé e de organizações inter-religiosas.

O material apresenta princípios e indicações de ações práticas, além de um diretório de grupos e organizações que oferecem oportunidades na área da formação ecumênica inter-religiosa. Considera-se uma dupla atitude de engajamento inter-religioso. Uma delas implica o encontro e diálogo entre pessoas e grupos de diferentes fés para conhecimento mútuo, troca de experiências e conseqüentemente maior e mais profundo autoconhecimento das próprias fés. Pode se chamar tal atitude de “face a face”. A outra, que pode se denominar “lado a lado”, implica o trabalho conjunto de pessoas e grupos de diferentes religiões em projetos e iniciativas práticas que visem ao bem-comum e ao aprimoramento da vivência das comunidades religiosas e da vida social em geral, em direção à justiça e à paz, à reconciliação e à unidade e à integridade da criação.

Considerações finais

As análises apresentadas mostraram em síntese perspectivas teológico-pastorais do movimento ecumênico internacional para o diálogo inter-religioso. Em um primeiro passo, foi identificado um marco histórico, com a destacada Conferência Missionária Mundial de Edimburgo (Escócia, 1910), que, embora tratasse de forma pragmática do fortalecimento institucional das missões cristãs protestantes, abriu horizontes para a consideração sobre a relação do Cristianismo com as religiões não cristãs. O segundo passo foi realizar uma síntese do engajamento ecumênico na promoção da paz e de relações justas entre as religiões durante as décadas do século 20, com destaque para eventos, pronunciamentos e posicionamentos teológicos do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) no tocante ao diálogo inter-religioso. Na sequência, descreveram-se de modo sumário atividades, iniciativas e projetos ecumênicos que direta ou indiretamente favorecem o diálogo e a cooperação entre as religiões. Por fim, um resumo de documentos recentes e materiais orientadores do CMI acerca das temáticas e experiências interfés foi apresentado.

Os aspectos históricos e teológicos explorados têm ecos na América Latina e no Caribe e, ao mesmo tempo, foram forjados com a contribuição de grupos e experiências latino-americanas e caribenhas. A potencialidade e os limites das iniciativas nesse

¹⁸https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2023-01/Building%20Inter-religiousSolidarityinOurWoundedWorld-%20Web_Pages.pdf

continente variam em grau semelhante ao do contexto ecumênico internacional, mas possuem características próprias devido ao desenvolvimento histórico das igrejas cristãs fortemente antiecumênico.¹⁹ Somam-se a essa reação as dificuldades das igrejas, em especial as protestantes, desde a implementação dos projetos missionários no século 19, em lidar com as culturas locais, amalgamadas com as espiritualidades e cosmo percepções indígenas e afro-latinas,

Os elementos da cooperação e diálogo inter-religiosos, existentes de forma pontual e rarefeita no contexto latino-americano e caribenho, não foram reunidos com força nas pautas ecumênicas. Mesmo assim, nas organizações, comissões e conselhos ecumênicos, locais, nacionais e regionais, assim como em iniciativas similares que mantêm direta ou indiretamente relação com o movimento ecumênico internacional articulado pelo CMI, há a preocupação com as demandas inter-religiosas. Tais experiências, vivenciadas sobretudo a partir da última década do século 20, não têm se tornado vigorosas a ponto de possuir visibilidade e força social, mas representam 'centelhas' de um movimento maior que desafia e mobiliza setores das múltiplas comunidades religiosas em todo o mundo.

São variados as iniciativas e projetos de cooperação e diálogos interfés e inter-religiosos no contexto latino-americano e caribenho. Alguns têm articulações locais, outros, nacionais, com intensa variação de dinâmicas, metodologias, representatividades, conteúdos e formas de ação. Também há experiências mais duradouras e institucionalizadas, e outras, mais pontuais e espontâneas. A descrição delas é tarefa importante para a pesquisa sobre o ecumenismo inter-religioso e está presente no desenvolvimento de projetos futuros.

Referências

- AMOS, Clare. **Peace-ing together Jerusalem**. Genebra: WCC Publications, 2014.
- ARIARAJAH, Wesley. Diálogo inter-religioso. *In: LOSSKY, Nicholas et al. (eds.). Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 403-408.
- ARIARAJAH, Wesley. **Repensando a missão para os nossos dias: a propósito do centenário da Primeira Conferência Missionária Mundial (1910)**. São Bernardo do Campo: Editeo, 2011.
- CUNHA, Magali do Nascimento; RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **O rosto ecumênico de Deus**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- DIAS, Zwinglio Motta. O movimento ecumênico: história e significado. **Numen**, Juiz de Fora, v. 1., n. 1, p. 127-163, 1998.

¹⁹ Alonso Gonçalves, na obra *Teologia protestante das religiões: uma proposta teológica em perspectiva latino-americana* (2020), oferece um balanço das situações que levaram o movimento ecumênico a não tematizar devidamente as questões inter-religiosas. Outra análise, que inclui o campo católico-romano e aponta vários elementos históricos, é *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*, de Faustino Teixeira e Zwinglio Dias (2008). O livro *Caminhos de unidade: itinerário ecumênico na América Latina* (2002), de Dafne Sabanes Plou, também enfatiza os aspectos da potencialidade e das limitações da prática ecumênica.

- GONÇALVES, Alonso. **Teologia protestante das religiões**: uma proposta teológica em perspectiva latino-americana. São Paulo: Recriar, 2020.
- GROSS, Eduardo. Liberalismo teológico. *In*: ASTE (org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008, p. 571-573.
- LIENEMANN-PERRIN, Christine. **Missão e diálogo inter-religioso**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- LOSSKY, Nicholas *et al.* (eds.). **Dicionário do movimento ecumênico**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- MATTOS, Paulo Ayres. A discussão ecumênica sobre evangelho e cultura: suas consequências para o diálogo inter-religioso. **Revista de Educação do Cogeime**, São Paulo, v. 11, n. 20, p. 9-21, jun. 2002.
- MOLTMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica**: caminhos e formas da Teologia Cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- PLOU, Dafne Sabanes. **Caminhos de unidade**: itinerário ecumênico na América Latina. São Leopoldo: Sinodal/CLAI, 2002.
- PUI-LAN, Kwok. **Globalização, gênero e construção da paz**: o futuro do diálogo interfé. São Paulo: Paulus, 2015.
- RAJKUMAR, Peniel; DAYAM, Joseph Prabhakar (eds.). **Many yet One?** Multiple religious belonging. Genebra: WCC Publications, 2016.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **O princípio pluralista**. São Paulo: Loyola, 2020.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira; SOUZA, Daniel Santos. **A teologia das religiões em foco**: um guia para visionários. São Paulo: Paulinas, 2012.
- SANTA ANA, Julio de. **Ecumenismo e libertação**: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus. Petrópolis: Vozes, 1987.
- SANTA ANA, Julio de. “Diálogos inter-religiosos: dificuldades e promessas”. *In*: SOTER (org.). **Religiões e paz mundial**. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 99-117.
- TEIXEIRA, Faustino do Couto; DIAS, Zwinglio Motta. **Ecumenismo e diálogo inter-religioso**: a arte do possível. Aparecida: Santuário, 2008.
- UCKO, Hans. Conferência Mundial sobre Religião e Paz. *In*: LOSSKY, Nicholas *et al.* (eds.). **Dicionário do movimento ecumênico**. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 231.

Páginas eletrônicas (últimos acessos em 29 de agosto de 2023)

http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=49

https://www.oikoumene.org/sites/default/files/File/EducationforPeace_booklet_nocropsFINAL-web.pdf

<https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/ServingWoundedWorld.pdf>

No mesmo barco? Uma análise das perspectivas teológico-pastorais do movimento ecumênico internacional para o diálogo inter-religioso

https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/christian_witness_in_multi-religious_world_english.pdf

<https://www.oikoumene.org/resources/documents/faith-communities-demand-climate-justice-interfaith-declaration-on-climate-change-for-cop25-madrid-2019>

<https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/BrochureInter-religIntraChristianDialogue.pdf>

https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2022-01/WhoDoWeSayThatWeAre_Web.pdf

https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2023-01/Building%20Inter-religiousSolidarityinOurWoundedWorld-%20Web_Pages.pdf

http://www.koinonia.org.br/tpdigital/pag_kn.asp?cod_boletim=25

Submetido em 05/09/2023

Aceito em 19/10/2023

O discurso político da Igreja Universal do Reino de Deus a respeito da esquerda: Um estudo de caso do programa *Entrelinhas*

The political discourse of the Universal Church of the Kingdom of God regarding the left-wing: A case study of the “*Entrelinhas*” talk show

Marcelo Silva de Barros¹

Glauco Barsalini²

RESUMO

Esse artigo tem por finalidade compreender características do discurso político da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) a respeito da esquerda veiculado na plataforma de streaming Univideo, concentrando suas investigações em um de seus programas, intitulado *Entrelinhas*, inaugurado em 2016. Nele se apresenta como se articulam aspectos ideológicos desses discursos e suas possíveis conexões com elementos teológicos que influenciariam as narrativas da IURD. A análise se pretende contributiva para o entendimento do comportamento da IURD nas escolhas políticas que ela faz no cenário nacional, e o recorte temporal se estende das eleições municipais de 2020 às presidenciais de 2022.

Palavras-chave: Igreja Universal do Reino de Deus; discurso político; esquerda; programa *Entrelinhas*.

ABSTRACT

The purpose of this article is to understand characteristics of the political discourse of the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) regarding the left-wing aired on the Univideo streaming platform, focusing its investigations on one of its talk shows, entitled *Entre Linhas*, opened in 2020. It presents how ideological aspects of these discourses are articulated and their possible connections with theological elements that would influence the narratives of the UCKG. The analysis is intended to contribute to the understanding of the UCKG's behavior in the political choices it makes on the national scene, and the time frame extends from the 2020 municipal elections to the 2022 presidential elections.

Keywords: Universal Church of the Kingdom of God; political discourse; left-wing; "Entrelinhas" talk show.

¹ Mestre em Ciências da Religião e bacharel em jornalismo pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: celodibarrosgmail.com

² Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor titular do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com

Introdução

O *locus* deste artigo³ é o programa de entrevistas Entrelinhas e o objeto analisado é o discurso político da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) a respeito da esquerda. O recorte temporal foi definido entre as eleições municipais de 2020 e as eleições para os estados e o governo federal, em 2022. O episódio *Pode um Cristão ser de esquerda*⁴, de 07 de junho de 2020, é o ponto de articulação dos discursos dos demais episódios analisados porque apresenta os alicerces discursivos da IURD a respeito da política.

O marco da análise finda em 02 de outubro de 2022. Assistiu-se a todos os episódios que se referiam à política, com atenção às temáticas *moral, política, ideologia de gênero, esquerda, família e liberdade*. São eles: *Pode um cristão ser de esquerda?* (07/06/2020); *Ataques à família tradicional, política e a benção do Possuidor* (01/11/2020); *Política e Religião se misturam?* (12/09/2021); *Por quê a esquerda insiste tanto em banir as igrejas?* (03/10/2021); *Contradições da Esquerda* (29/05/2022).

Vale observar que o Entrelinhas não produz apenas conteúdos relacionados à política. Trata também de temas diversos, como prosperidade, cura e libertação, comportamento, sucesso e empreendedorismo.

A análise aqui realizada se orienta fundamentalmente na Teoria do Discurso, a partir de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Verifica-se como a IURD constrói seus discursos a respeito da esquerda a partir de algumas chaves interpretativas, a saber, o antagonismo, a contingência e o descentramento. Em uma espécie de ciclo discursivo do poder, a Igreja Universal caracteriza o “outro” ora como adversário, ora como inimigo.

Com o fim de compreender aspectos do discurso político da Igreja Universal do Reino de Deus a respeito da esquerda, a partir do programa Entrelinhas, veiculado na plataforma de *streaming* Univervideo, este artigo investiga suas ações e os seus sentidos, identificando os elementos ideológicos desses discursos e suas possíveis conexões com os componentes teológicos que influenciam as narrativas da IURD.

1. O grande inimigo

(13’38”) Gostaria de começar nosso argumento com uma frase do pai da esquerda, Karl Marx, o pai da esquerda disse a seguinte frase: “A

³ Esse artigo é fruto de pesquisa de Mestrado realizada no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas e se liga à dissertação intitulada *Práticas Discursivas e ciberespaço: um estudo de caso a respeito do discurso político da Igreja Universal do Reino de Deus*. Ele se desenvolveu também no contexto do Projeto de Pesquisa financiado pelo CNPq, número 404939/2021-0, instituição à qual agradecemos. Agradecemos à Pontifícia Universidade Católica de Campinas pela concessão da bolsa de mestrado NAS.

⁴ Os episódios encontram-se na sua integralidade apenas na plataforma de *streaming*, cujo acesso é restrito aos assinantes. No entanto, uma edição resumida de *Pode um cristão ser de esquerda?* está disponibilizada no Youtube.

religião é o ópio do povo, a abolição da religião, como felicidade ilusória, é o que falta para a sua verdadeira felicidade” (Karl Marx). Ora, como pode uma ideologia baseada na ideia de que a religião é a droga do povo e que para que o povo seja verdadeiramente feliz precisa-se abolir a religião, como que esta ideologia pode abraçar as igrejas, apoiar as igrejas, acreditar no papel das igrejas na ajuda às pessoas. Então aí você começa a entender o porquê nós temos dito e afirmamos e continuamos a afirmar que é impossível ser cristão e ser de esquerda, porque se você é cristão e diz que é de esquerda ou você pouco entende de cristianismo ou pouco entende de esquerdismo (*Por que a esquerda insiste tanto em banir as igrejas?* de 03/10/2021).

Assim se inicia a fala do bispo Renato Cardoso, no episódio *Por que a esquerda insiste tanto em banir as igrejas?* do Programa Entrelinhas, em clara oposição ao fundador do materialismo histórico e fonte substancial do socialismo histórico, bem como de parte importante dos movimentos políticos e sociais identificados com o campo da esquerda na modernidade.

Na esfera do antagonismo, Cardoso afirma que Karl Marx nega todas as religiões e, em seguida, em perspectiva generalista, toma como verdade que todas as pessoas pertencentes ao espectro da esquerda são marxistas.

Inicia com a expressão de “pai” da esquerda, atribuição à linhagem da esquerda que seria herdeira deste pensador. Ressalta uma frase famosa e presente nos escritos de Marx nos quais o autor tece duras críticas ao Estado prussiano e à concepção hegeliana a respeito do Estado, identificando nessa tradição a transmissão cultural de uma ideologia.

A IURD, a partir das vozes oficiais do Entrelinhas - no episódio descrito, os bispos Renato Cardoso e Adilson Silva -, deixam claro que haveria uma tradição da ideologia de esquerda. Contudo, inserem uma característica usual no campo religioso, a de que o marxismo se confunde com a ideologia de esquerda, tratando-se de uma “doutrina” a partir da qual se desencadeiam os conflitos sociais:

(19’00”) Karl Marx defendia que as pessoas são produtos de uma construção social (...) a luta dos ricos contra os pobres, da opressão dos ricos sobre os pobres, da burguesia sobre o proletariado, nessa luta de classes⁵, as pessoas estão inseridas ou elas são vítimas ou opressoras. (*Por que a esquerda insiste tanto em banir as igrejas* de 03/10/2021).

O fantasma a ser “exorcizado” é a “ideologia de esquerda”, cuja possessão aflige, na discursividade beligerante da IURD, a vida do militante. As manifestações que apontam para um “corpo possuído” por esta ideologia (19’00”) “são os homossexuais lutando contra os hétero, são os negros lutando contra os brancos, a burguesia contra o proletariado, e as mulheres contra os homens e o patriarcado contra as mulheres”

⁵ Conforme MARX e ENGELS (2005, p.40) “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes (...) e de que as pessoas são obrigadas a encarar sem ilusões a sua posição social”.

(*Por quê a esquerda insiste tanto em banir as igrejas?* de 03/10/2021), impondo, com isso, a “ideologia da divisão”. Para a IURD, a divisão é, pois, na Bíblia (Mt 12,25), um termo associado ao “mal”.

Depois de incorporar o significante ideologia em seu campo de discursividade, enquanto um instrumento de ataque ao inimigo, a Universal defende que o cristianismo não tem relação com ideologia alguma: (01’15”46) “Cristãos de verdade, eles estão acima de esquerda e direita, porque eles ouvem a palavra de Deus, é a diretriz, é o vetor do cristão”. (...)” “E não por ideologias humanas” (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

O combate pela política das ‘forças diabólicas’ passa, nessa narrativa iurdiana, pelo reestabelecimento do poder da Igreja que a esquerda pretende limitar:

(21’20”) porque a igreja dá à pessoa o poder de ela pensar por ela mesma, dá à pessoa a liberdade, dá à pessoa o entendimento que ela é responsável por ela, que responde a Deus e que segue os princípios que a esquerda se incomoda tanto, como os princípios da família, da meritocracia” (...) (*Por que a esquerda insiste tanto em banir as igrejas* de 03/10/2021).

2. A esquerda na ótica da IURD

Nos discursos iurdianos há uma defesa clara de posicionamentos que deslegitimam a esfera na qual a esquerda se apresenta e tal descaracterização é constitutiva do próprio processo de identificação da IURD, dado que a construção de pertencimento e de diferenciação permeia o léxico da Igreja. Conforme Michel Foucault (2015), no discurso não há neutralidade e por ele se criam mecanismos de distinções e pertencimentos:

(...) a doutrina questiona os enunciados a partir dos sujeitos que falam, à medida em que a doutrina vale sempre como um sinal, a manifestação e o instrumento de uma pertença prévia – pertença de classe, de status social ou de raça, de nacionalidade ou de interesse, de luta, de revolta, de resistência ou de aceitação (Foucault, 2015, p. 97).

O *Entrelinhas* é apresentado pelo bispo Renato Cardoso, responsável pela IURD no Brasil e casado com Cristiane Cardoso, filha do bispo Edir Macedo, fundador e autoridade máxima da Igreja. Na composição dos episódios, outros bispos participam, entre eles, os bispos Adilson Silva e Alessandro Paschoall, além do deputado estadual Altair Moraes. Em determinados episódios apresentam-se testemunhos de pessoas, com o intuito de se reforçar os princípios ideológicos da Igreja.

As pregações de “mercadora da fé” pela excessiva preocupação com as ofertas e a prosperidade, e as narrativas beligerantes contingenciais apontadas não apenas contra os partidos de ideologia de esquerda, mas também às religiões de matriz afro-brasileira e ao catolicismo popular, compõem o repertório discursivo da IURD. Seus

discursos e seus sentidos são contingentes e, por eles, ela articula um fio narrativo descentrado, polissêmico, fluido, plástico, que se consubstancia em uma ideologia orientada pela vontade de poder de seus dirigentes. A retórica iurdiana afirma a total incompatibilidade entre “o verdadeiro cristianismo” e “a ideologia de esquerda”, não revelando, entretanto, os seus sentidos reais.

Os discursos políticos da Universal ganham força à medida em que se articulam alguns significantes relacionados às pautas morais, econômicas, relacionais e ideológicas. Convertem-se em “categorias políticas de acusação que circunscrevem um conjunto relativamente variado de discursos, valores, ações e posicionamentos políticos com interesses parciais e conjunturalmente comuns” (Almeida, 2017, p.4). O apresentador bispo Renato Cardoso, ao começar o episódio do programa intitulado *Pode um cristão ser de esquerda?* deixa a seguinte mensagem:

(07'18”) antes de mais nada, gostaria de deixar claro que o objetivo do programa de hoje é convidar a todos, todos os cristãos, independente de denominações, a pensar, a refletir, o objetivo do programa não é defender a direita, muito menos o presidente Bolsonaro. Cada um tem sua opinião sobre seus governantes e deve ser respeitado. O assunto hoje está fora desse lado de direita ou do presidente, o objetivo é refletir se essas duas coisas podem andar juntas, o verdadeiro cristão, verdadeiro cristianismo e a ideologia de esquerda. Eu estou falando como o cristão deve encarar e lidar com a ideologia de esquerda, eu não estou sugerindo uma separação entre cristãos e pessoas de esquerda (...) estamos falando da ideologia e não das pessoas. (...) nem Deus e nem a Igreja te discriminam (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

A exposição do bispo Renato Cardoso remete à repetição de determinadas afirmações. “Nas ‘relações de forças’, o lugar em suas palavras tem uma autoridade determinada junto aos fiéis” (Orlandi, 2001, p.39). Elas se configuram na manutenção do posicionamento da IURD, supostamente imparcial sobre as convicções e inclinações que as pessoas manifestam. Nesse contexto, a IURD delimita seu campo de atuação discursivo ao proclamar a separação entre o que denomina por ideologia de esquerda e as pessoas, o que, inclusive, a resguarda política e juridicamente. Contudo, a narrativa do bispo é posterior à introdução do programa, que já construiu um denso repertório de adjetivações negativas em torno da esquerda.

No episódio *Contradições da Esquerda*, em que se aborda o tema moralidade, realizam-se críticas aos supostos “pastores-consultores”, que orientariam a esquerda acerca de quais pautas seriam aceitáveis pelos evangélicos, mas também, como contraponto, se apresenta uma crítica ao governo Bolsonaro, com o fim de proteger a IURD de possíveis críticas e acusações de que ela seria complacente com atos por ele realizados. Renato Cardoso diz:

(27'41") Bolsonaro também teve os seus pastores prostitutos⁶ e todo mundo viu aí que se corromperam para “mamar nas tetas” do governo (...) está errado também (...) não importa se é esquerda e direita(...)estamos falando aqui da verdade, do que é justo (...) (*Contradições da Esquerda*, 29/05/2022).

Tal posicionamento corrobora a finalidade de construir-se uma imagem de uma instituição capaz de acolher a todas as pessoas, dotada de um *ethos* universalista, que não se vincula especificamente a um ou outro governo e que articula, nos debates, a posição de moralidade diante do espaço público, ao tornar explícita, reiteradamente, a defesa, de modo mais genérico, do campo político conservador.

Apesar da perspectiva acima apontada, constata-se que a IURD não apenas tem candidaturas oficiais que representam a Igreja como, ainda, mobiliza sua maquinaria comunicacional para a promoção de determinados políticos e para atacar, de forma declarada, adversários, a exemplo das declarações, do bispo Edir Macedo, de apoio ao então candidato em 2018 e em 2022, Jair Messias Bolsonaro, expressas nas redes sociais⁷.

Tais contradições revelam uma certa lógica de ocupação do território da discursividade e, por conseguinte, dos sentidos nele produzidos. O discurso descentrado, não fixo a um determinado significado, por sua parcialidade e contingência, disputa os sentidos na cena pública. Para isso, seu posicionamento é contingencial. Ideológica, sua narrativa se pretende hegemônizar-se.

A estratégia discursiva, muito articulada nos templos, é a da relação - cura, exorcismo e prosperidade moduladas no campo da política, com a presença do antagônico – o demônio. No contexto político que implica dias anteriores ao *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff em 2016 até as eleições presidenciais de 2022, cenário sobre o qual se constrói a narrativa dos episódios do *Entrelinhas* voltados à temática política no biênio 2020 a 2022, verifica-se a imediata identificação da

⁶ Referência ao caso dos pastores vinculados ao Ministério da Educação, investigados por corrupção em escândalo revelado na imprensa brasileira em 2022 (vide <https://www.estadao.com.br/politica/propina-em-ouro-via-biblia-e-no-pneu-entenda-o-escandalo-dos-pastores-e-gabinete-paralelo-no-mec/>).

⁷ Vide UOL Eleições 2018 (Estadão, conteúdo, 30/09/2018, 15h57); título: “Edir Macedo declara apoio a Bolsonaro”; “O religioso da maior igreja neopentecostal do País e a mais influente eleitoralmente usou seu perfil oficial certificado no Facebook para responder ao questionamento de um fiel da IURD, que desejava saber quem ele apoiaria na eleição para presidente da República. O corretor de imóveis Antonio Mattos, simpatizante de Bolsonaro, comentou em um vídeo de Macedo, cujo conteúdo não tinha a ver com eleição: “Queremos saber bispo (sic) do seu posicionamento sobre a eleição pra presidente”. O bispo Macedo respondeu de forma direta: “Bolsonaro”. In: <https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/agencia-estado/2018/09/30/edir-macedo-declara-apoio-a-bolsonaro.htm> [Acesso em 08/01/2023];

Vide Universal (Notícias, 16 de Setembro de 2022, 16:30) “Na manhã desta sexta-feira (16), uma internauta deixou um comentário no vídeo postado pelo Bispo Edir Macedo no perfil oficial dele no Instagram — [instagram.com/bispomacedo](https://www.instagram.com/bispomacedo) — perguntando-lhe: “O senhor vai apoiar quem para presidente?” Ao que o Bispo respondeu: “Eu continuo com o Bolsonaro [presidente] e o Tarcísio governador” – referindo-se ao candidato do Republicanos ao Governo do Estado de São Paulo. In: <https://www.universal.org/noticias/post/bispo-macedo-responde-a-internauta-o-senhor-vai-apoiar-quem-para-presidente> [Acesso em 10/01/2023].

ideologia de esquerda com o mal. O protagonista diabólico, agora sob às vestes políticas, é invocado nas entrelinhas discursivas. Essa construção do antagonico agrupará elementos dispersos ainda não articulados em possíveis cadeias de equivalências discursivas e de produção de sentidos.

A batalha, seja ela espiritual ou política, circula e produz sentidos nas pessoas que comungam destes discursos. É o confronto entre o bem e o mal, em cujas narrativas o antagonico é central. Tudo é movido pelos afetos. A construção do imaginário social articula os afetos latentes nos fiéis: traumas, medos, superstições, inseguranças, ódio, raiva, e, simultaneamente, compaixão, esperança, carinho, nostalgia.

A IURD, na lógica da negatividade a respeito do *outro*, plasma seu processo de identificação. A identificação do outro (a esquerda) como promotor do conflito - outro/conflito = negatividade -, é dissonante em relação à perspectiva de uma democracia plural quando se coloca a identidade desse outro em risco. De acordo com Mouffe (1999, p. 19), “(...) não se pode considerar democrática uma relação entre os diferentes agentes sociais sem a condição de que todos aceitem o caráter particular e limitado de suas reivindicações (...)”⁸, dado que “multiplicar os espaços políticos e impedir que o poder seja concentrado em um ponto são, pois, pré-condições de toda a transformação realmente democrática da sociedade”⁹ (Laclau; Mouffe, 1987, p. 294).

As inúmeras formações discursivas (discursos que operam no interior de outros discursos), particulares e parciais, as polifonias, e, por conseguinte, as polissemias, orbitam em torno de uma determinada entidade. A IURD faz uso das Sagradas Escrituras de uma forma distorcida, sustentando o discurso de que, na Bíblia, a esquerda está sempre associada ao mal. Segundo Renato Cardoso (01’15”19),

O próprio senhor Jesus atribuía à esquerda, ao lado esquerdo, os que estavam à sua esquerda, ele atribuía a essas pessoas, aquelas que escolheram o mal, praticaram o mal, decidiram seguir o mal, eu não creio que seja coincidência (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

O argumento de associar a esquerda ao mal é descontextualizado e, sobretudo, é uma tentativa de manipular o referencial bíblico com o objetivo de estigmatizar o outro. Este lugar de produção de sentidos comporta uma estrutura hierarquizada, na qual se assenta o complexo de poder em um movimento de relação de forças, ora simbólicas, ora materiais, e a tal lugar são conectados afetos de ódio. De acordo com o bispo Renato Cardoso (25”37”) “a esquerda é vingativa, a esquerda é maliciosa” (26’28”), é “espírito de divisão, espírito de destruição” (*Contradições da Esquerda*, 29/05/2022).

⁸ “(...) no se puede considerar democrática la relación entre los diferentes agentes sociales sino a condición de que todos acepten el carácter particular y limitado de sus reivindicaciones (...)” (Mouffe, 1999.p. 19).

⁹ “Multiplicar los espacios políticos e impedir que el poder sea concentrado en un punto son, pues, precondiciones de toda transformación realmente democrática de la sociedade” (Mouffe; Laclau, 1987, p. 294)

Articuladas à medida em que os significantes produzem sentidos, as atribuições acusatórias são sustentadas pelo discurso de autoridade, conquanto fundamentado em premissas que servem a seu projeto de poder.

Ao desempenhar a negação-aceitação-ressignificação do campo simbólico e material do *outro*, ao invocar o outro como demônio ou inimigo, a Universal reconhece a potência deste. O discurso configurado na IURD, neste caso, desde o início, remete, pois, à ideia de que o cristianismo está acima de alguma ideologia, seja ela de esquerda ou de direita. Todavia, ao mesmo tempo em que oculta qualquer opinião sobre a direita, identifica textualmente a esquerda com as forças do mal, de modo que não resta outra possibilidade do que a associação da ideologia da direita com o bem e, portanto, com a ética cristã.

Os discursos resultam de articulações relacionais, são “estruturas descentradas” nas quais os sentidos são “construídos”, “negociados”, repetidos, dispersos, e compõem as práticas articulatórias (Laclau; Mouffe *apud* Marques, 2014, p.120-121). Nesse descentramento há, na linha discursiva do Entrelinhas, uma variação de temas que constroem a esquerda como um todo indiviso. Uma das estratégias das narrativas da IURD é o enfoque naquilo que se materializa como negativo. Este termo – aquele configurado como o mal – é descentrado do fiel, da pessoa, do militante, e é concentrado no aspecto da ideologia, significante (entidade, espectro, fantasma) articulado na mesma chave de uma forma de manifestação do “mal”, a qual, segundo os bispos protagonistas do programa aqui analisado, acomete e domina o “cristão” a tal ponto que ele passa a não compreender o sentido do religioso, prejudicando sua experiência pessoal de fé.

Na formação do antagônico, o sintagma ideologia de gênero retorna com outros pressupostos, os de um local no qual essas ideias seriam semeadas. A narração onisciente prossegue:

(05'43”) já em nosso país, a tentativa é de doutrinar as crianças a tais ‘desmoralidades’, desde seus primeiros anos na escola” (...), o candidato do PT à época, pertencente a um setor da educação¹⁰, tentou criar um programa [imagens de livros coloridos falando sobre ‘transa’] que implantaria nas escolas orientações sexuais além da igualdade de gênero, fazendo cair por terra qualquer posição conservadora principalmente daqueles que prezam pela manutenção da família”. (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

As referências discursivas da IURD estabelecem sua identidade a partir daquilo que afirmam negativamente a respeito do diferente – o outro. A ideologia é um destes significantes articulados no repertório iurdiano. “A esquerda quer mudar o conceito de família”: com essa afirmação, a Universal, que defende o conceito de família nuclear burguesa ocidental, enfatiza que o propósito da esquerda é desestruturar este modelo.

¹⁰ Referência ao candidato à presidência da República pelo PT em 2018, Fernando Haddad. Enquanto ministro da educação, ou mesmo prefeito da cidade de São Paulo, Haddad não realizou qualquer programa da natureza apontada pelo Entrelinhas.

E, para a IURD, em seu discurso, isso não afetaria apenas a sua identidade, mas também outras identidades dentro do espectro de denominações cristãs.

O pastor e deputado estadual Altair Moraes¹¹ (Republicanos) justifica o conceito de família segundo a ótica da Universal e, concomitantemente, reitera a negatividade correspondente aos sentidos que a esquerda atribui ao mesmo conceito:

(13'24") a esquerda quer mudar o conceito de família, ou seja, não é mais o conceito tradicional, conceito divino de família, homem, mulher, pai, mãe e filhos. Mas a esquerda, qualquer tipo de relacionamento afetivo como legal, não importa se é pai com filho, não importa se são três ou quatro pessoas, casamentos polígamos, se é homem com animal, não importa, se você proibir é porque você é contra o amor¹² (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

O sentido de “família” tradicional apresentado discursivamente pela Universal remete à concepção de estrutura desta instituição, que segue um modelo, segundo o deputado, oposto ao formulado pela esquerda. O modelo de família nesse discurso configura o binômio homem/mulher, cuja figura masculina encarna a do empresário de sucesso, das funções de autoridade no âmbito da Igreja.

Em crítica aos pastores que segundo a IURD prestam consultoria à esquerda, o programa acusa que estes orientam as candidaturas deste campo político a alinhar seus discursos com certos princípios cristãos e ocultar outros: **(01'50")** “A esquerda deve evitar alguns assuntos (...) casamento de pessoas do mesmo sexo” (...) **(06'33")** “trisal” (...) “relações incestuosas”¹³ (...) “nome social que segue o gênero”. No entanto, no período entre a vitória de Lula em 2002 e o *impeachment* de Dilma em 2016, alguns desses debates existiam, mas nem por isso houve, naquele momento, uma ruptura da IURD em relação ao governo petista, o que ocorreu apenas às vésperas do *impeachment*. Para os protagonistas do Entrelinhas, a atuação dos “pastores consultores” da esquerda atrapalharia as intenções políticas e o processo eleitoral, (...) e esconderia **(02'53")** “do povo as verdadeiras intenções” da esquerda (*Contradições da Esquerda* de 29/05/2022). A narrativa nas entrelinhas vincula a esquerda às demandas que supostamente, para a IURD, ela pretende esconder, contudo, decodificadas a partir da lente do antagônico que a Igreja opera e imputando, inclusive, predicções inverossímeis.

O local onde esses assuntos ocultados prosperariam na lógica iurdiana seria o ambiente educacional. A narração onisciente **(02'20")** afirma: “É nas escolas que essa mente aberta é criada por meio da sexualização precoce e da ideologia de gênero” (*Ataques à família tradicional, política e a benção do possuidor* de 01/11/2020), discurso

¹¹ Altair Moraes nascido em Pernambuco foi um atleta de artes marciais – Karatê. Pastor da Igreja Universal do Reino de Deus e eleito deputado estadual pela primeira vez em 2018 pelo partido Republicanos, com 86.230 votos e reeleito em 2022, com 98.515 votos. É autor do Projeto de Lei 346/ 2019 que define o sexo biológico como único fator determinante nas partidas esportivas oficiais do Estado de São Paulo.

¹² Trata-se de interpretação errônea e enviesada de conteúdos de projetos de lei cujo vetor é o da valorização do afeto no âmbito da compreensão sobre a família.

¹³ Como se a esquerda defendesse o incesto, o que não é verdade.

que carrega fortes significados que afloram afetos e sentimentos: medo, raiva, desgosto, frustração, ressentimentos, ansiedade. Gera um pânico moral, uma espécie de “fantasma” – o mal que ronda um lugar no qual as famílias não têm controle. Estes assuntos não comporiam somente as aulas. Estão, de acordo com o bispo Renato Cardoso (21’01’): “Especialmente no currículo escolar” (*Pode um cristão ser de esquerda?* 07/06/2020) onde a criança aprende que (16’45’) “pode escolher se é menina ou menino (...)” (*Ataques à família tradicional, política e a benção do possuidor* de 01/11/2020). Ainda sobre o tema:

(16’45’) a ideologia de gênero principalmente implantada nas escolas é uma ideologia de extrema esquerda, no Brasil a extrema esquerda está representada por estes partidos: [imagem das siglas dos partidos – PT, PSOL, PCdoB e PSB]. (*Ataques à família tradicional, política e a benção do possuidor* de 01/11/2020).

A premissa de diluição do espectro da esquerda em extrema esquerda e, por conseguinte, a caracterização de todos os partidos de esquerda no Congresso como de extrema esquerda, é um discurso de construção do antagonismo. Os contra-argumentos da IURD trazem à tona as fundamentações de que ela atribui à esquerda a pulverização desta ideologia (que deflagra o mal e destrói as famílias) como uma construção social, ao contrário da defesa de um processo biológico:

Bispo Renato Cardoso (21’37’) “A ideologia de gênero ensina que o sexo é uma construção social, ou seja, é a sociedade que faz a pessoa ser homem ou mulher, não é a biologia, não é o sexo biológico (...), mas a esquerda apela a esse tipo de argumento” (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

Uma das células desta ideologia de esquerda, para a cúpula da Universal, é o cerceamento das liberdades, ou, mais especificamente, de que a esquerda imporia esta ideologia aos fiéis. Sobre isso, o deputado estadual Altair Moraes diz:

(14’28’) “Não imponha isso sobre ninguém, nós não vamos impor sobre as pessoas o casamento tradicional e tampouco deve-se impor, a esquerda, impor sobre a sociedade que as pessoas vivam aquilo”. (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

A estratégia de não atacar diretamente as pessoas, e, sobretudo, defender o direito de elas se expressarem e exercerem suas liberdades, revela o descentramento que caracteriza a presença do outro no discurso de quem o ataca, pois, do contrário, este estaria adentrando na própria armadilha discursiva, ao negar o direito da escolha e da liberdade. Portanto, é importante compreender que a Igreja opera nessa chave, a dos direitos individuais, um dos pilares constitutivos das democracias contemporâneas.

Para o teórico político Ernesto Laclau (2011), a existência do conflito é uma condição indissociável da constituição e construção da própria sociedade:

Mas o antagonismo, ainda que seja socialmente regulado e controlado, subsistirá sob a forma do que poderia ser chamado de “guerra de posições”. Cada polo do conflito terá certo poder e exercerá certa

violência sobre o outro polo. O paradoxal corolário dessa conclusão é o de que a existência de violência e de antagonismo é uma condição importante para uma sociedade livre. A razão para isso é que o antagonismo resulta do fato de que o social não é uma pluralidade de efeitos que irradiam de um centro previamente dado, mas construído pragmaticamente a partir de muitos pontos de partida. É justamente por isto, porque existe a possibilidade ontológica de choques e desníveis, que podemos falar em liberdade (Laclau, 2011, p. 171-172).

O aspecto da negação enquanto consolidação da identidade é sintoma da presença do outro. Se a IURD argumenta sobre elementos que compõem sua identidade ou com narrativas acusatórias de negação, ela constitui seu território discursivo. Este descentramento do discurso da IURD, ao mesmo tempo em que insere de modo articulatório elementos do outro, delimita e contingencia os aspectos dos sentidos referentes a este mesmo antagonico.

A entrevistada Ingrid Moraes, cuja legenda a descreve como: “aderiu ao movimento feminista – PSOL”, segue o roteiro a partir da pergunta inquisitorial realizada pelo apresentador bispo Renato Cardoso, de como ela se aproximou destes movimentos políticos:

(15'34") amizades com pessoas de esquerda, porque eles eram mais liberais, eles eram mais tolerantes com meu jeito de viver, me seduzindo com aquela falácia de igualdade, entre homens e mulheres. (...) (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

Para a autoridade da IURD há em curso um projeto de destruição da família, uma forma de “bagunçar para governar”:

(...) **(11'11")** essa ideologia, principalmente da esquerda, ela promove a desestruturação das principais instituições da sociedade: família, religião, empresariado, tudo isso, eles querem avançar a sua desorganização (...) (*Ataques à família tradicional, política e a benção do possuidor* de 01/11/2020).

O significante “liberdade”, porém, se desloca para um outro contexto, assumindo a dimensão polissêmica de sentidos. O bispo Adilson Silva reafirma a defesa contumaz da liberdade, sobretudo conecta-a à dimensão da escolha:

(59'04") nada contra quem *escolhe* [grifo nosso] ser homossexual, cada um tem a liberdade, quando isso se chega ao ponto de criarem leis para determinar que a criança que está na escola tenha que aprender isso, então a gente tá vendo que há uma ditadura, é a família que decide, sou eu quem vai ensinar o meu filho os valores da minha família (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

O discurso de que a escolha depende da liberdade se opõe no caso do significante “orientação” no que tange à dimensão sexual das pessoas. O corte antagonico neste caso se apresenta no aspecto da diferença entre escolha e orientação. Ao se estabelecer esses limites, se cria o campo de ação da Universal.

A entrevistada Ingrid Moraes afirma que a esquerda visa dar outros sentidos às palavras, o que ela chama de politicamente correto. A presença do outro no discurso é articulada de modo a tornar negativo o aspecto polissêmico de alguns léxicos, como se eles fossem invenção da própria esquerda. E isso implicaria na mudança de comportamento e ações dos fiéis. Segundo ela, (57'57") "você vai mudando não só a sua maneira de agir, mas eles vão cerceando a liberdade do próprio pensamento" (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

No âmago do antagonismo, dá-se uma lógica política em que os sentidos da sociedade, parcial e precários, relacionam-se à dimensão da negatividade. A recuperação do estigma de "ex-presidiário" na contraposição ao presidente Lula, se estabelece sobre as bases do esforço pelo apagamento da herança iurdiana - cujo bispo primaz da Instituição, Edir Macedo, foi preso em 1992 sob as acusações de charlatanismo, curandeirismo e lavagem de dinheiro -, das prisões do ex-bispo Carlos Rodrigues, em 2013, e do sobrinho de Macedo e ex-prefeito do Rio de Janeiro, Marcelo Crivella, em 2020¹⁴.

As supostas denúncias que recaíram sobre Lula, do que decorreu sua prisão em 2018, no contexto das eleições presidenciais, eram de corrupção, caracterizada na linguagem mais direta como um tipo de roubo, cujo praticante seria um ladrão, na síntese iurdiana. Nessa direção, a propósito, a IURD, em sua edição semanal da Folha Universal, publicou um artigo intitulado "Por que Lula tem fama de ladrão? Veja as razões." A matéria apresenta o histórico de formação do Partido dos Trabalhadores (PT) e das denúncias que atingiram o núcleo estratégico do partido: dos escândalos do "mensalão" às denúncias do "petrolão". O Portal da Universal de 23/10/2022¹⁵ anunciava: "O esquema de corrupção envolvendo a estatal petrolífera brasileira é um dos maiores escândalos políticos e criminais do mundo." E argumenta, sobre julgamentos e anulações:

Os casos citados são apenas algumas das acusações existentes contra Lula. Envolvido em mais de dez processos sobre corrupção, lavagem de dinheiro, obstrução de justiça, tráfico de influência, organização criminosa e fraude, o petista chegou a ser condenado em dois processos referentes a propinas recebidas de empreiteiras (Portal da Universal de 23/10/2022).

A partir dessa notícia, utiliza-se o termo "delitos", em referência aos processos contra Lula. E a reportagem é concluída evocando o aspecto de que: "Atenção! Lula, mesmo em liberdade e com os direitos políticos retomados, não foi inocentado! Então, o que aconteceu? A defesa do réu alegou que todo o processo contra o ex-presidente ocorreu fora da área de jurisdição" (Portal da Universal de 23/10/2022). Trata-se de

¹⁴ Alguns políticos eleitos pelo Republicanos, todavia, não pertencentes à Universal, foram alvos de investigações por supostas relações ao crime organizado e a facções criminosas. <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/painel/2022/09/prefeito-acusado-de-elo-com-pcc-ameaca-rodrigo-e-posta-foto-com-ele.shtml>. Acesso em: 10 de novembro de 2022.

¹⁵ Disponível em: <https://www.portaldotrono.com/igreja-universal-alerta-fieis-contralula-tem-fama-de-ladrael>. Acesso em: 17 de nov de 2022.

um discurso de manipulação, pois imputa termos de acusação e ressalta aspectos de deslegitimação, utilizando-se, inclusive, de argumentos de autoridade de advogados de quem se visa atacar.

Outro elemento presente nos discursos da IURD se relaciona ao aspecto econômico e à prevalência do indivíduo sobre a coletividade. Segundo o bispo Renato Cardoso:

a esquerda tende a responsabilizar a sociedade pelos infortúnios da pessoa. Ou seja, você é pobre porque o rico te oprime. Ela não te dá a visão que você poderia ter uma mobilidade social, que é sair da pobreza e estar numa vida melhor pelos seus próprios méritos. **(39'39")** (...) Isso é totalmente antibíblico porque Deus nos responsabiliza pessoalmente pela nossa vida, a própria salvação é individual, a fé é individual, Deus vai tratar cada um segundo seus próprios méritos, segundo sua própria fé (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

Embora o argumento supostamente se referencie na Bíblia, ele não está claramente descrito nela, é, pois, um argumento de autoridade resultante de modelo interpretativo sobre recortes bíblicos voltado à satisfação de objetivos específicos. Para o bispo, o que há é a responsabilidade individual, e não a responsabilidade social. Ele declara apenas que **(40'09")**, “como bom cristão, é um bom cidadão” (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

Para os bispos da Universal, a esquerda nega a ideia de mobilidade social e de saída da pobreza. Como contestação, eles trazem a parábola bíblica dos talentos (Mt, 25:14-30). A justificativa é de que a esquerda **(47'08")** “confunde justiça com igualdade”:

Bispo Renato Cardoso **(47'14")** um chavão que você vai ouvir muito na boca da esquerda é justiça social. (...) a maior injustiça é a igualdade. Porque ninguém é igual (...) então a maior injustiça é você tratar todo mundo igual, essa é a maior injustiça, a palavra de Deus mostra que nem Deus tratou todo mundo com igualdade. (...) olha só, Jesus capitalista, Jesus socialmente injusto. (...) Deus dá a cada um segundo os seus méritos (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

O mérito – a recompensa recebida estritamente pelos próprios esforços daqueles que creem – é uma das narrativas que se colocam como oposição ao que a IURD afirma a respeito da esquerda. Para o deputado estadual Altair Moraes, **(49'32")** “quando se tira o mérito do indivíduo, quer se colocar tudo igual, é absurdo, é meritocracia mesmo” (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

O bispo Renato Cardoso entende que o conceito de distribuição de renda que transfere do rico ao pobre é equivocado:

(50'50") (...) o rico tem de pagar o imposto lá em cima pra dar pro outro que não trabalhou como ele, essa redistribuição de renda, chamada justiça social, o rico pode até contribuir mais, mas a esquerda é que promove altos impostos, põe a mão no bolso do rico” (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020).

A IURD se posiciona claramente no sentido de que a carga tributária recolhida dos ricos é um sinal de contribuição social. No entanto, ela atribui à esquerda a dinâmica de elevação tributária e, sobretudo, justifica que se há problemas sociais isso se deve ao mal direcionamento dos recursos pela esquerda.¹⁶ Alessandro Pascoall afirma que é (16'30") um “engano de que o lado social só foi feito pela esquerda, quando se associa, aos projetos sociais, ao auxílio ao pobre (...) “na verdade são projetos de governo” (...) (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020). Neste trecho, nota-se a apropriação do aspecto das causas sociais vinculando-os contingencialmente a um projeto de governo e não à esquerda, por ser atribuição dos governos o zelo pelo pobre (18'15") “seja ele de esquerda, seja ele de direita, porque é parte do governo, Jesus disse: os pobres sempre terão entre vós, os pobres sempre vão existir”, ressalta o bispo Renato Cardoso (...) (*Contradições da Esquerda* de 29/05/2022).

Nesse caminho, Renato Cardoso tece um comentário irônico a respeito do conceito de socialismo e ações sociais:

(18'17") o cristianismo tem a ver muito com o socialismo, porque o socialismo promove algumas ideias que tem a ver com o cristianismo, o cuidado com os pobres, atenção às pessoas mais necessitadas, então as pessoas pensam assim, então Jesus era socialista, ajudava os pobres... (*Por que a esquerda insiste tanto em banir as igrejas* de 03/10/2021).

Por outro lado, questiona as formas de distribuição destes recursos, entendendo que eles são direcionados de modo desigual. E, do ponto de vista econômico, no jargão do neoliberalismo, conectam ao Estado os adjetivos de burocrático e ineficiente. Nesse enunciado, dois significantes que compõem o repertório econômico, sobretudo de uma ideologia liberal, são expostos: ineficiência e burocracia. Na leitura da IURD, são dois problemas inerentes ao Estado brasileiro que engessam as ações e, concomitante, inibem suas capilaridades (53'59"): “a esquerda incha o governo e cria situações promíscuas entre as empresas” (*Contradições da esquerda* de 29/05/2022). A desqualificação discursiva da esquerda se mistura às próprias atribuições do Estado e, simultaneamente, à sua deslegitimação.

A IURD associa a esquerda ao Estado e à capacidade de decisão de toda a política institucional. Fundamentalmente, como responsável pelas políticas públicas de modo geral, sem a distinção das esferas dos poderes. Os discursos oficiais da IURD articularam significantes de produção de sentidos, no tripé – indivíduo-economia-coletivo. Em momento algum ela justifica socialmente a origem das desigualdades. Pelo contrário, na construção dos antagônicos, na sua visão, as contradições resultam da práxis da esquerda e não do modelo neoliberal capitalista:

¹⁶ Argumentos problemáticos na medida em que, historicamente, a estrutura tributária brasileira se lastreia nas desigualdades sociais ao mesmo tempo em que se compõe como instrumento eficaz para a sua manutenção e, ainda, porque são notórios e amplamente reconhecidos os avanços sociais promovidos pelos governos de esquerda referenciados pelos protagonistas do *Entrelinhas*, a partir da execução de políticas públicas bem sucedidas, que demandaram o devido emprego de recursos públicos.

Renato Cardoso (56'50") A esquerda quer falar de ajudar os pobres. Eu acho que a esquerda precisa mais ler a Bíblia se quiser falar com o povo evangélico, é a independência econômica, é a dependência de Deus e de si mesmo (...) um Deus que levanta da pobreza ou da miséria, pelos seus próprios esforços e não por esmolas e migalhas do governo, essa é a crença cristã, é a nossa fé, e não vamos comprometê-la por bolsa de nenhum tipo (...) (*Contradições da Esquerda*, 29/05/2022).

As menções à Bíblia que a IURD articula assumem a condição de um discurso interno da instituição, que oculta a dimensão do Estado laico e subentende como a esquerda deveria agir diante dos evangélicos. Na mesma direção, a Universal se autoproclama discursivamente ao reiterar quais seriam os elementos que ela compreende como associados à fé cristã, dentre os quais se destaca a perspectiva meritocrática. Realiza, com isso, o discurso da inversão-continuidade-aceitação, ou seja, a IURD nega-aceita-ressignifica. Note-se que uma palavra não-dita e silenciada neste contexto é caridade, porque, na construção de sentidos da IURD, a “esmola” permanente não produz pessoas independentes e autônomas e, sobretudo, esvazia a ambição de vida plena, contrapondo-se aos princípios do esforço e do talento, pilares da meritocracia que alimentam as ofertas e os dízimos.

3. A IURD no cenário político nacional

Do ponto de vista prático a IURD influencia o partido Partido Republicano Brasileiro (PRB), hoje, Republicanos. Contudo, ela não o controla exclusivamente. Sob a ótica legal, os bispos e pastores que desempenham determinadas funções partidárias ou que estão investidos de cargo público eletivo ou por nomeação se licenciam das funções eclesiais, pois, de acordo com o princípio da laicidade estatal, uma igreja não pode se confundir com um partido político. Nele, as candidaturas oficiais da Igreja são lançadas, obreiros, pastores ou bispos. Contudo, pessoas que não são ligadas à IURD também pleiteiam as eleições no partido, obviamente, sob a influência de coordenadores políticos que pertencem à igreja e de outros agentes políticos que deliberam sobre as demandas da sigla.

Renato Cardoso reitera que a IURD não almeja a criação de um modelo teocrático (01'19"58) “nós não estamos defendendo que a igreja vai dominar o governo, estamos falando de princípios judaico-cristãos que orientam um governo, para quê? Para a justiça verdadeira” (*Pode um cristão ser de esquerda?* de 07/06/2020). (11'53") “Entre as primeiras instituições que gozam de credibilidade entre o povo são as igrejas”, conclui (*Contradições da Esquerda* de 29/05/2022).

A Igreja Universal do Reino de Deus, discursivamente, articula elementos do jargão da política, de tal modo que eles legitimam e produzem sentidos dentro do escopo dos antagonismos que sua lógica alimenta. O enredo retorna ao seu clímax com a presença do protagonista na cena: o inimigo que impede a identidade e a vontade de poder: (36'50") “como impedir que leis que envergonham o evangélico sejam aprovadas” (*Política e Religião se misturam?* de 12/09/2021). A resposta à pergunta, que

dialoga com o público da IURD, é clara e, sobretudo, uma convocação à “guerra política”:

Você deve enxergar a política como missão, que alguns lutam para denegrir, assim como o mal luta para eleger seus colaboradores, Deus conta com os verdadeiros cristãos para eleger os governantes na Terra, por isso, a missão não vem do homem, mas de Deus. (...) você deve acompanhar os seus representantes políticos eleitos nas redes sociais e compartilhar os seus feitos. (...) o Arimatéia foi criado a fim de elucidar de maneira objetiva como funciona a política no meio evangélico, as causas defendidas e tudo que está por trás de supostas boas propostas, lá você terá acesso a reuniões mensais que te auxiliarão no momento da escolha”. (*Política e Religião se misturam?* de 12/09/2021).

O discurso da IURD apresenta a importância da política enquanto ação para mudanças da sociedade e produção de sentidos para articulação destas ações. Conecta à política o aspecto de missão, uma tarefa de combater as “forças do mal” que ocupam o espaço público e, para isso, torna-se fundamental, em suas diretrizes, a eleição de representantes que comungam dos ideais da Universal. Nos discursos do bispo primaz e empresário, Edir Macedo, as batalhas espirituais ocupam centralidade na vida do fiel:

essa luta é renhida e, embora não andemos atrás dos demônios, eles andam à nossa procura para nos afastar de Deus. São Inimigos dEle e do ser humano; daí a necessidade da luta. Essa luta com Satanás é necessária para podermos dar o devido valor à salvação eterna, pois não há vitória sem luta (Macedo, 2001, p. 29 *apud* Conceição, 2010, p. 11).

Contudo, o bispo Macedo retoma, em seu livro *Plano de Poder (2008)*, o aspecto de que “a resposta está aí, pois essa passagem bíblica menciona claramente um reino e domínio terreno e não após a morte dos filhos de Deus” (Macedo; Oliveira, 2008, p. 12). O papel do Estado e da política na vida são sobremaneira decisivos, e o que define e assegura essas representações é o processo eleitoral (Macedo; Oliveira, 2008).

um movimento social organizado com cerca de 40 milhões de pessoas, que são os evangélicos, teria uma força e tanto. De forma alguma estamos sugerindo que os evangélicos e suas respectivas igrejas se tornem partidos políticos, mas sim que não fiquem omissos acerca desse tema (Macedo; Oliveira, 2008, p. 33).

Nas eleições de 2022, o Republicanos elegeu quarenta e um deputados federais, dois senadores, dois governadores – entre os quais, no estado mais rico da federação, São Paulo, Tarcísio de Freitas - e setenta e cinco deputados estaduais. Até as eleições de 2014, entretanto, com a exceção de um deputado de SP, todos os membros da Universal haviam sido eleitos pelo PRB (Oro, Tadvald, 2015).

Vale a importante distinção de que o partido Republicanos é uma instituição organizada, com legalidade e estatuto, e com voluntariedade para a participação, com o objetivo de ocupação do poder político. Foi fundado por membros da IURD e,

inclusive, a direção do partido está sob a gestão do bispo licenciado, o deputado federal Marcos Pereira.

Nas eleições municipais de 2000, a Universal elegeu uma ampla bancada de vereadores pelo Brasil. As candidaturas de iurdianos são legitimadas pela Igreja enquanto posicionamento direto dela nas atividades eleitorais.

Em relação aos candidatos da Igreja que decidiram se lançar na disputa sem o aval institucional, “(...) a IURD não os apoiou, em muitos casos, inclusive não retornaram ao poder (...), e o motivo implícito do fracasso, “porque não atuaram de acordo com as diretrizes da Igreja e orientações do grupo de articulação ou não estava à altura das expectativas desses articuladores” (Oro, 2003b, p.54).

Considerações Finais

No intuito de compreender as ações e os sentidos discursivos que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) assumiu acerca da esquerda na história mais recente da política brasileira, este artigo resultou de investigação sobre um dos “porta-vozes” dessa igreja, o programa *Entrelinhas*, apresentado por importantes lideranças da IURD, veiculado em sua plataforma de *streaming*, a *Univervideo*.

Entendeu-se que o recorte temporal que se estende das eleições municipais de 2020 às presidenciais de 2022 seria representativo, pois se apresenta como um período da história nacional em que se intensificaram as tensões entre as narrativas de direita, por um lado, capitaneadas pelo governo Bolsonaro e pela própria pessoa do presidente nos mecanismos de comunicação criados por seu núcleo político, e as narrativas da esquerda, por outro lado, associadas ao movimento “Lula Livre”¹⁷ e potencializadas com a libertação de Lula no final de 2019.

Nesse contexto, investigou-se a articulação entre os aspectos ideológicos dos discursos da IURD e os elementos teológicos que influenciam sua narrativa. Para tanto, localizou-se, de início, as fontes teóricas contra as quais a narrativa iurdiana se ergue - Karl Marx e o marxismo – e, na sequência, referenciando-se na Teoria do Discurso, promoveu-se a análise das posições editoriais assumidas pelo *Entrelinhas* acerca da esquerda, concluindo-se o texto com uma breve radiografia da atuação da IURD no território da política nacional.

O discurso autoproclamado como de direita que a IURD assumiu nos últimos anos corresponde a uma das posições que ela deliberou por ocupar, em dado momento histórico, no âmbito de sua teologia e da política. Ao longo de sua história, no entanto, constata-se que a lógica de sua narrativa não é linear, apresentando diferentes facetas. Outrora aliada do governo de esquerda, por longo período (de 2003 a 2016), somou-se ao grupo que protagonizou o golpe contra a Presidenta Dilma Rousseff em 2016 e,

¹⁷ Movimento político realizado por forças nacionais e internacionais do campo democrático e da esquerda, iniciado com a prisão de Lula em 7 de abril de 2018 até sua libertação, em 8 de novembro de 2019.

posteriormente, apoiou Jair Bolsonaro e aliados nas eleições de 2018 e de 2022. Sua contradição interna se justifica na medida em que os discursos que desempenha contemplem a orientação ideológica que desenha, sempre prevista nos cálculos de seu projeto de poder.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo de A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. Dossiê Conservadorismo, Direitos, Moralidades e Violência. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/Cr9ShrVJbCWsDHMrxTDm3wb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 de set de 2020.

Bispo Macedo responde a internauta: “o senhor vai apoiar quem para presidente?”. **Portal Universal**. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/bispo-macedo-responde-a-internauta-o-senhor-vai-apoiar-quem-para-presidente>. Acesso em 10 de jan de 2023.

CARDOSO, Renato. **7 razões por que um cristão não deve ser de esquerda**. (Programa Entrelinhas). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Hxdy5r7FLE8&t=21s>. Acesso em 10 set.2020.

Edir Macedo declara apoio a Bolsonaro. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/agencia-estado/2018/09/30/edir-macedo-declara-apoio-a-bolsonaro.htm>. Acesso em: 11 jan de 2022.

FOUCAULT, Michel. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant e A ordem do discurso**. Trad. Marcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail; Laura Fraga deAlmeida Sampaio. São Paulo, Folha de SP, 2015.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonía y Estrategia Socialista: Hacia una radicalización de la democracia**. Madrid: Siglo XXI, 1987.

LACLAU, Ernesto; BUTLER, Judith; ZIZEK, Slavoj. **Contingencia, Hegemonía, Universalidad: Dialogos contemporáneos en la izquierda**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2000.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e Diferença**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos. **Plano de Poder: Deus, os cristãos e a política**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasi, 2008.

MARQUES, Luciana Rosa. Contribuições da democracia radical e da teoria de Ernesto Laclau. In. MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Léo Peixoto. (Orgs). **Pós-Estruturalismo**

e **Teoria do Discurso: Em torno de Ernesto Laclau**. 2 ed. Porto Alegre: ediPUCRS, 2014, p.109-132.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Léo Peixoto. Em torno de Ernesto Laclau: pós-estruturalismo e teoria do discurso. In. MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Léo Peixoto. (Orgs). **Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: Em torno de Ernesto Laclau**. 2 ed. Porto Alegre: ediPUCRS, 2014, p.27-58.

MOUFFE, Chantal. **El retorno de lo político**. Barcelona: Paidós. 1999.

ORLANDI, Eni. **Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos**. Campinas: Pontes, 2001.

ORLANDI, Eni. **Terra à vista. Discurso do confronto: Velho e novo mundo**. Campinas: Cortêz, 2008.

ORO, Ari Pedro. A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 53, p. 52-79, out. 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n53/18078.pdf>. Acesso em: 10 jul de 2022

ORO, Ari Pedro; TADVALD, Marcelo. A Igreja Universal do Reino de Deus e a configuração do espaço público brasileiro. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 17, n. 23, p. 76-113 ago-dez. 2015. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/132577/000983068.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 20 de jun de 2022.

Por que Lula tem fama de ladrão? Veja as razões. **Folha Universal**. Disponível em: <https://www.portaldotrono.com/igreja-universal-alerta-fieis-contralula-tem-fama-de-ladrao/>. Acesso em: 17 nov de 2022.

Programa Entrelinhas. In. **Univervideo**. Disponível em: <https://www.univervideo.com/search/entrelinhas>. Acesso em: 10 set. 2020.

Propina em ouro, via bíblia e no pneu: entenda o escândalo dos pastores e ‘gabinete paralelo’ no MEC. **Estadão**. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/politica/propina-em-ouro-via-biblia-e-no-pneu-entenda-o-escandalo-dos-pastores-e-gabinete-paralelo-no-mec/>. Acesso em 10 jan de 2023

SANTOS, Valdelice Conceição. O discurso de Edir Macedo no livro Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios: impactos e impasses no cenário religioso brasileiro. 2010. 133f. **Dissertação** (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito,UMESP, 2010.

Submetido em 11/01/2023

Aceito em 30/10/2023

Iemanjá, da África para o Brasil: mitologia e identidade

Yemoja, from Africa to Brazil: mythology and identity

Flavio José de Paula¹

Paulo Fernando Carneiro de Andrade²

RESUMO

A história de Iemanjá é extremamente rica e ambígua. Na África, a imagem desta orixá está relacionada à vida do povo nagô, que enfatiza sua qualidade de mãe de todos os orixás, de mulher sexualizada, de senhora das grandes águas. No Brasil, outros aspectos sobrevieram, apagando, inclusive, algumas características centrais dela, tal qual era compreendida. Na passagem da África para o Brasil, as narrativas acerca de Iemanjá se transformaram, principalmente ao serem incorporados aspectos de outras mitologias europeias e ameríndias. Neste artigo, apresentaremos o conceito de “identidade narrativa”, de Paul Ricoeur; em seguida, abordaremos as narrativas dos orixás e, em especial, a narrativa de Iemanjá; e, por fim, a chegada desta orixá ao Brasil. A partir de Ricoeur, que identifica um poder civilizatório nos mitos, veremos como as narrativas de Iemanjá têm o poder também de estruturar culturalmente um determinado grupo de pessoas que conta essas histórias.

Palavras-chave: Iemanjá. Mitologia. Orixá. Identidade narrativa.

ABSTRACT

The history of Yemoja is extremely rich and ambiguous. In Africa, this orisha is related to the life of the Yoruba people, who emphasize their quality as mother of all Orishas, as sexualized women, as Mistress of the Great Waters. In Brazil, other aspects prevailed, even erasing some of its central characteristics, as it was understood. From Africa to Brazil, the narratives about Yemoja were changed, mainly when aspects of other European and Amerindian mythologies were incorporated. In this article, we will present the concept of “narrative identity” by Paul Ricoeur; then, we will address the narratives of the orishas and, in particular, the Iemanjá narrative; and, finally, the arrival of this orisha in Brazil. Based on Ricoeur, who identifies a civilizing power in myths, we will see how narratives of Yemoja also have the potential to form culturally a group of people who tell these narratives.

Keywords: Yemoja. Mythology. Orisha. Narrative identity.

¹ Doutorando em Teologia pela PUC-Rio. E-mail: flaviodepaulaofs@gmail.com

² Doutor em Teologia pela PUG, Vaticano (1989). E-mail: paulof@puc-rio.br

Introdução

No presente trabalho, apresentaremos um pouco da história de Iemanjá, a orixá dos povos nagôs, do seu surgimento na África às características desta vivência religiosa no Brasil, enfatizando a maneira como as narrativas desses mitos fundadores, mais especificamente os mitos da “Rainha das águas”, são capazes de engendrar uma identidade no povo. Destacamos que, para tratar das religiões chamadas afro-brasileiras, “é preciso também compreender a historiografia, a política, a cultura e a subjetividade dos povos africanos e de seus descendentes afro-americanos” (Hortegas, 2020, p. 139).

A questão da identidade será baseada no conceito de “identidade narrativa”, de Paul Ricoeur (1994). Do ponto de vista das narrativas, iremos nos pautar, sobretudo, na coleção de Prandi, “A Mitologia dos Orixás”; do ponto de vista histórico, utilizaremos, principalmente, a coleção “História Geral da África”, publicada pela UNESCO, em seus volumes V e VI; na questão da história de Iemanjá no Brasil, partiremos dos estudos de Barros (2006).

Num primeiro momento, apresentaremos o conceito de “identidade narrativa”, proposto por Ricoeur (1994). Para esse autor, contamos histórias porque as vidas humanas têm necessidade de ser contadas, e o fato de narrar uma história tem a capacidade de gerar uma identidade, seja pessoal, seja coletiva. Interpretar e reinterpretar as histórias narradas, portanto, têm uma função social. De fato, isso se torna particularmente importante “quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e dos perdedores”, já que “toda história do sofrimento clama por vingança e exige narração” (Ricoeur, 1994, p. 116).

Em seguida, apresentaremos as histórias e mitos dos orixás, apresentando suas características, seus principais mitos fundadores e sua relação com os povos de língua iorubá – os nagôs. Para isso, estudaremos alguns mitos fundadores e um pouco da história da África. Em seguida, veremos a história, em particular, de Iemanjá: sua origem, seus principais mitos, suas características e alguns cultos ligados a essa orixá. Completando a pesquisa acerca de Iemanjá, estudaremos sua história no Brasil: as diferenças sofridas em sua imagem a partir da diáspora africana e algumas particularidades dos cultos e das festas realizadas no Brasil.

Por último, em nossas conclusões, tentaremos tecer uma relação entre a história dos orixás – sobretudo Iemanjá – com a questão da identidade narrativa. Nossa tese é a seguinte: se pelo fato de contarmos histórias podemos nos identificar com elas e gerar uma identidade, então, os mitos dos orixás, narrados, interpretados e reinterpretados têm o potencial de estruturar aqueles grupos que as narram, gerando uma identidade neles que tem um poder civilizatório, que não é apenas místico, mas também cosmológico, sociológico e pedagógico.

1. Identidade narrativa

Segundo Ricoeur (1913-2005), há uma relação direta entre o caráter narrativo das histórias que contamos e a construção de nossa identidade. Para ele, a dimensão religiosa da arte de contar uma história provavelmente se deve à capacidade que a narrativa possui de estruturar o tempo. Em “Tempo e Narrativa”, o autor defende a seguinte hipótese:

Existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas representa uma forma de necessidade transcultural. Ou, em outras palavras: *que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal.* (Ricoeur, 1994, p. 85).

Assim, a nossa própria existência não pode ser separada do relato que podemos fazer de nós mesmos, uma vez que é no ato de contar nossas histórias que nos atribuímos uma identidade; isto é, tornamo-nos capazes de nos reconhecer nas histórias que contamos acerca de nós – independentemente se estas histórias são verdadeiras ou falsas, pois tanto a ficção como a história verificável tem a capacidade de nos fornecer uma identidade (Madison, 1999, p. 48).

A tese central do autor – a saber, de que há uma articulação não acidental entre tempo e narrativa – aponta para o caráter temporal da narrativa, e, conseqüentemente, para o caráter narrativo do tempo. Isso se deve ao fato de que, para Ricoeur, “tudo o que é relatado ocorre no tempo, leva tempo, desenvolve-se no tempo; e o que se desenvolve no tempo pode ser relatado” (*apud* Madison, 1999, p. 170).

Além disso, para Ricoeur, se a ação humana pode ser narrada, “é porque ela já está articulada em signos, regras e normas”, e isso nos indica que ela “é, desde sempre, simbolicamente mediatizada” (1994, p. 91). Na construção de uma narrativa de autocompreensão identitária, como em qualquer outra narrativa, a *intriga*, se torna o elemento central do ato de narrar uma história. Para Ricoeur, a *intriga* não é apenas o elemento capaz de “resolver o problema entre tempo e narrativa”, mas aquilo que realiza um papel mediador entre a experiência prática que precede a narrativa e um estágio que a sucede (1994, p. 87). Essa mediação da intriga se dá ao menos por três motivos inter-relacionados: primeiro, por ela fazer a mediação entre acontecimentos individuais e uma história considerada como um todo; segundo, por ser capaz de fazer a concordância-discordante entre fatores heterogêneos na própria história, como os agentes, os meios, as interações, as circunstâncias etc.; e terceiro, por seus caracteres temporais próprios, capazes de combinar proporções variáveis de duas dimensões temporais, uma cronológica e outra não-cronológica (Ricoeur, 1994, p. 103-104). Em suma, o papel mediador se deve ao fato de a intriga estar enraizada numa pré-compreensão do mundo e da ação; ou seja, de suas estruturas inteligíveis, de suas fontes simbólicas e de seu caráter temporal. Isso exige certa capacidade de identificar tanto a ação em geral, por seus traços estruturais, quanto as *mediações simbólicas* da ação, por serem portadoras de caracteres mais precisamente temporais (Ricoeur, 1994, p. 88).

Assim, se por um lado tecer uma intriga é o ato de combinar, em proporções variáveis, dimensões cronológicas e não cronológicas; por outro, acompanhar uma narrativa é, no fundo, compreender a maneira pela qual os episódios sucessivos podem conduzir a um sentido de unidade dos diversos pontos antes desconexos. Através da intriga, portanto, pode-se seguir uma história; ou seja, pode-se “avançar no meio de contingências e peripécias sob a conduta de uma espera que encontra a sua realização na conclusão” (Ricoeur, 1994, p. 105).

O sujeito, na busca de autocompreensão – isto é, de uma identidade – é um sujeito hermenêutico, alguém que fala e é falado, que existe como objeto autoafirmativo (Madison, 1999, p. 47). Sendo assim, “na medida em que existe autocompreensivamente, fá-lo apenas como resultado do jogo constitutivo e crítico dos signos, símbolos e textos; não é um dado natural (ou metafísico), mas o resultado de um processo de semiose” (Madison, 1999, p. 47-48).

De acordo com Teixeira (2004b, p. 143-145), Ricoeur demonstra que há um espaço de intercessão e de mútua fecundação entre a história, com seus elementos de pré-compreensão, e a ficção, como um reino da tessitura da intriga. É exatamente deste entrecruzamento que surge o “rebento”, o conceito propriamente dito de *identidade narrativa*. Em outras palavras, a identidade narrativa de um indivíduo ou de um povo, nasce de uma interminável retificação de uma narrativa anterior por uma outra que lhe é ulterior, e de uma cadeia de refigurações que desse fenômeno resultam. Assim, ao contrário de uma ideia por demais abstrata de um “mesmo” que permanece igual a si, a identidade narrativa pode incluir “a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida”. E isso se dá pelo fato de a identidade ser flexível, isto é, ela “faz-se, desfaz-se, refaz-se, uma vez que é possível urdir a trama da própria vida através de muitos e opostos enredos” (Teixeira, 2004b, p. 145).

Em resumo, Ricoeur segue o seguinte encadeamento:

A compreensão de si é uma interpretação; a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros signos e símbolos, uma mediação privilegiada, a partir do entrecruzamento da história e da ficção – o que permite fazer “da história de uma vida uma história ficcional, ou, se se preferir, uma ficção histórica”. (Teixeira, 2004b, p. 146).

É nesse entrecruzamento, neste movimento contínuo de interpretação e de reinterpretação, entre história e ficção, que o ser humano é capaz de dar um significado a si mesmo. Assim, Ricoeur “vê a possibilidade descritiva de uma identidade pessoal não na visão intuitiva e intemporal de si próprio, mas na capacidade de cada um contar as suas próprias ações” (Teixeira, 2004a, p. 199), o que configura o que ele chama de identidade narrativa.

A nossa hipótese, ao apresentar essa teoria ricoeuriana, é de que é possível relacionar as narrativas presentes na tradição iorubá, especificamente aquilo que diz respeito às mitologias dos orixás, com a vida e a cultura em geral dos nagôs, seja na África, seja na diáspora. Com isso, concordamos com Poli (2019, p. 11), quando este

autor faz críticas à visão estritamente mística dos orixás, que deixa de lado o papel civilizatório, pedagógico e *identitário* – acrescentamos nós – desses mitos. Para isso, passamos a apresentar agora um pouco das narrativas iorubás acerca dos orixás, em especial acerca de Iemanjá, considerada a grande mãe de todos os orixás e a rainha das águas.

2. As narrativas dos orixás e a narrativa de Iemanjá

Considerando que as narrativas têm um papel essencial na construção da identidade, as narrativas dos mitos fundantes da cultura iorubá marcam profundamente esse povo. Essas histórias, que contam a origem dos orixás e das orixás, que descrevem a relação dos seres humanos com essas entidades e que pretendem apresentar respostas aos grandes dramas humanos, acabam por retratar a própria vida e cultura iorubá. Em especial, as histórias de Iemanjá, narradas das mais diversas formas, têm a capacidade de provocar uma identificação não apenas com os povos de descendência iorubá, mas sobretudo com as mulheres, que veem nas histórias dela retratos de suas próprias vidas.

a) Os orixás e os mitos na história iorubá

As comunidades iorubás estão ligadas a antigas tradições que tiveram em Ilê-Ifé, Sudoeste da Nigéria, o seu centro de formação, sendo origem de todos os reinos iorubás (Alagoa, 2010, p. 527). É provável que este reino tenha surgido há cerca de 1000 anos, relacionado com um grupo de imigrantes que chegou ao local, no qual encontraram algumas tribos ocupando as terras. Contudo, diz-se que o fundador de Ifé, Oduduwa, veio do céu ou de Meca e que seus descendentes criaram todos os estados iorubás. Tradições orais revelam, ainda, o nome de cerca de 400 divindades relacionadas aos chefes desses miniestados (Alagoa, 2010, p. 527).

Os portugueses não chegaram diretamente a esse lugar, mas, aproximando-se da parte ocidental do delta do Níger, encontraram os povos itsekiri, com os quais tentaram difundir o cristianismo e estabelecer relações comerciais. Avançando através do delta ocidental, encontraram também Ughdom, terra utilizada como base de contato com Benin, capital do reino Edo. Contudo, no Século XVIII, os itsekiri abandonaram em parte a sua região e se estabeleceram em Benin, onde foi possível dedicar-se ao comércio transatlântico (Alagoa, 2010, p. 530-531). Assim, por um lado, as comunidades costeiras, com as quais Portugal estabeleceu relações comerciais, tiveram um papel intermediário: “elas não se lançavam à guerra ou à caça aos escravos a fim de capturá-los, porém compravam-nos de outros grupos para vendê-los aos negreiros ou para ficarem com alguns” (Alagoa, 2010, p. 539). Por outro lado, as comunidades mais afastadas, como aquelas situadas em diversas regiões do país Iorubá, Igbo, Ibílio, entre outros, constituíram-se como vítimas, pois destas regiões advinham a maior parte dos negros escravizados vendidos na costa (Alagoa, 2010, p. 540).

A religião dos povos nagôs é marcada pelos orixás, ou seja, por divindades presentes na cosmovisão típica desses povos, formando uma espécie de deuses de um

panteão (Prandi, 2001b, p. 569). Para os antigos iorubás, se por um lado os seres humanos habitam a Terra, chamada de Aiê, os orixás, por sua vez, habitam o céu, ou o mundo espiritual, chamado de Orum. Contudo, os dois mundos estão intimamente interligados:

Os homens alimentam continuamente os orixás, dividindo com eles sua comida e bebida, os vestem, adornam e cuidam de sua diversão. Os orixás são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perdem no passado mítico. Em troca dessas oferendas, os orixás protegem, ajudam e dão identidade aos seus descendentes humanos. (Prandi, 2001a, p. 49).

Como se vê, na mitologia iorubá, seres humanos e orixás estão intrinsecamente ligados, uma vez que se acredita que homens e mulheres são descendentes diretos deles: “cada pessoa herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos”. Nesse sentido, para esses povos, pode-se dizer que “os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem” (Prandi, 2001b, p. 24).

Segundo Campbell (*apud* Poli, 2019, p. 57-58), os mitos têm basicamente quatro funções: a mística, que abre o mundo para a dimensão do mistério; a cosmológica, que se ocupa da forma do universo; a sociológica, que dá suporte e valida determinada ordem social; e a pedagógica, que ensina a viver a vida sob qualquer circunstância. Dessa forma, observa-se ainda mais a relação entre os orixás, conhecidos através de mitos, e os seres humanos, que vivem de acordo com aquela visão de mundo. Entretanto, erroneamente, “os mitos dos orixás, normalmente, são vistos somente no contexto de sua mística, como se não tivessem também um papel civilizatório e pedagógico que tenha influenciado as sociedades africanas (...) e os povos da diáspora iorubá” (Poli, 2019, p. 11).

A relação entre os orixás e as orixás e os seres humanos pode ser melhor compreendida conhecendo, por exemplo, a mitologia de Exu. Conforme Prandi (2001b), Exu era um mensageiro que andava pelas terras dos iorubás à procura de soluções para os problemas que afligiam seu povo. Ele fora aconselhado a ouvir todas as histórias que retratassem os dramas vividos tanto pelos seres humanos quanto pelas divindades. Deveria escutar tudo atentamente, pois assim, teria conhecimento necessário para desvendar todo o destino humano: os infortúnios, a pobreza, a perda de bens materiais e posições sociais, a derrota, a infertilidade, a doença, a morte. Tal saber recolhido por Exu foi repassado a Orunmilá, que o transmitiu aos babalaôs. Com esse conhecimento, os babalaôs poderiam ajudar a humanidade a enfrentar seus desafios, uma vez que, na tradição dos povos antigos de língua iorubá, nada de novo acontece; ao contrário, tudo se repete conforme um passado mítico (2001b, p. 18).

Na África, a maioria dos orixás recebia um culto local, limitado a determinado território, e pouquíssimos têm seu culto disseminado por toda a região iorubá. Por isso, é comum, por um lado, que muitos orixás sejam esquecidos, e, por outro, que surjam novos orixás e novos cultos (Prandi, 2001b, p. 20). Entre os orixás que se encontram sempre presente entre os iorubás, destaca-se, justamente, Exu. De fato, o culto aos

demais orixás depende de sua função de mensageiro, de maneira que, sem ele, “orixás e humanos não podem se comunicar” (Prandi, 2001b, p. 21).

Os mitos são basicamente de tradição oral. A palavra, entre os povos de língua iorubá, tem em si o princípio da força vital e da lei ancestral que os sustenta; a palavra tem o “axé”, e, por isso, não pode admitir a mentira (Poli, 2019, p. 29). Assim, esses mitos que faziam parte da tradição oral do povo eram paciente e meticulosamente decorados, “já que a escrita não fazia parte, até bem pouco tempo atrás, da cultura dos povos de língua iorubá” (Prandi, 2001b, p. 18). Aliás, a diferença entre saber e escrever é marcante também para os povos subsaarianos. Segundo Hampâté Bâ, “a escrita é uma coisa, o saber outra [...]. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitem” (*apud* Poli, 2019, p. 29).

Apesar disso, sobretudo a partir da diáspora africana, começaram a existir cadernos de anotações nos quais eram descritos os mitos dos orixás. Alguns pesquisadores brasileiros chegaram a admitir a existência de alguns desses cadernos, que eram guardados secretamente pelo povo-de-santo como uma maneira de preservar a memória dos orixás e repassar aos seus descendentes o conhecimento seguro a respeito do mundo mítico e mágico e dos rituais que deveriam ser cultivados nos terreiros (Prandi, 2001b, p. 25). Nesse sentido, “a mais rica fonte primária brasileira de mitos é, certamente, o [...] caderno escrito por Agenor Miranda da Rocha, cuja redação foi iniciada em Salvador e concluída no Rio de Janeiro, em 1928” (Prandi, 2001b, p. 27). E a mais completa coleção de mitos dos orixás foi concluída por Reginaldo Prandi, chamado “Mitologia do Orixás”, no qual o autor reuniu 301 mitos africanos e afroamericanos.

Com a travessia do Atlântico, devido ao sistema escravista, os orixás que vieram com os negros para as Américas ganharam e perderam atributos, sofrendo modificações. De fato, a narrativa, propriamente dita, transforma-se. Diferentemente da África, “o panteão iorubano na América é constituído de cerca de uma vintena de orixás e, tanto no Brasil como em Cuba, cada orixá, com poucas exceções, é celebrado em todo o país” (Prandi, 2001b, p. 20). Além disso, deve-se notar que cada orixá passou a ser cultuado segundo diferentes invocações.

O nosso estudo, contudo, não se debruça sobre os orixás em geral, mas se concentra naquela que é considerada a mãe de todos eles, Iemanjá. Veremos as origens desta orixá em África, seus mitos e histórias, bem como o transporte desse mito iorubá para o Brasil, lugar onde ela, talvez, tenha se tornado o orixá mais conhecido. Essa senhora das grandes águas, mãe dos deuses, dos homens e dos peixes, que rege o equilíbrio emocional e a loucura, ganhou, por aqui, também a soberania dos mares e oceanos (Prandi, 2001b, p. 22). Entender essa narrativa mítica, com suas transformações e nuances, ajuda a compreender também um pouco da identidade iorubá e de suas mudanças na diáspora africana.

b) Iemanjá e os orixás: origens do mito e do culto

Iemanjá é, originalmente, a orixá do povo Egbá, nação iorubá localizada ao Sudoeste da Nigéria, região entre Ifé e Ibadan (Verger, 1981, p. 190). Entretanto, as guerras entre os povos iorubás fizeram com que os Egbás migrassem, no início do século XIX, para Abeokutá, a oeste. Conforme aponta Verger, “evidentemente, não lhes foi possível levar o rio, mas, em contrapartida, transportaram consigo os objetos sagrados (...), e o rio Ogun, que atravessa a região, tornou-se, a partir de então, a nova morada de Iemanjá” (Verger, 1981, p. 190). As histórias, entretanto, contam que essa filha de Olóðkun (Olokun), casada primeiro com Orunmilá, senhor das adivinhações, e depois com Olofin, rei de Ifé, com o qual teve dez filhos, na verdade, cansou-se de permanecer em Ifé e fugiu em direção ao Oeste, instalando-se no “Entardecer-da-Terra”. Perseguida por Olofin e seu exército, Iemanjá se deixa prender e ser conduzida de volta a Ifé; contudo, quebrou uma garrafa que sua mãe lhe dera contendo um preparado para casos de perigo, criando um rio que a levara a Òkun, o oceano, residência de sua mãe Olóðkun (Verger, 1981, p. 190). Assim, nas histórias, não foi o povo que levou Iemanjá consigo, mas foi a própria rainha das águas que decidiu migrar.

Os Egbás, ao levarem consigo a rainha das águas, levaram também as histórias de sua origem:

Olodumaré-Olofim vivia só no Infinito, cercado apenas de fogo, chamas e vapores, onde quase nem podia caminhar. Cansado desse seu universo tenebroso, cansado de não ter com quem falar, cansado de não ter com quem brigar, decidiu pôr fim àquela situação. Libertou as suas forças e a violência, delas fez jorrar uma tormenta de águas. As águas debateram-se com as rochas que nasciam e abriram no chão profundas e grandes cavidades. A água encheu as fendas ocas, fazendo-se os mares e oceanos, em cujas profundezas Olofin foi habitar. Do que sobrou da inundação se fez a terra. Na superfície do mar, junto à terra, ali tomou seu reino Iemanjá, com suas algas e estrelas-do-mar, peixes, corais, conchas, madrepérolas. Ali nasceu Iemanjá em prata e azul, coroada pelo arco-íris Oxumaré (Prandi, 2001b, p. 380).

A origem mitológica de Iemanjá é extremamente ambígua. Na versão mencionada acima, conta-se que Olodumaré, cansado de tudo, libertou com suas forças todas as águas, que jorraram abundantemente; e, da sobra daquela imensa inundação, fez a Terra. Nela, ele criou os orixás para serem os administradores dos elementos do mundo. Contudo, o que nos interessa aqui é que “o primeiro orixá a ser criado pelo deus, e para com ele participar da criação dos demais, foi Iemanjá, a poderosa senhora das águas da Terra, e mãe de todos os seres viventes” (Barros, 2006, p. 30). Foi ela que enfeitou a Terra com os rios, as cascatas e as lagoas; e foi um de seus filhos, chamado Obalotá, que criou o ser humano, de maneira que este pudesse povoar a Terra e celebrar os orixás (Prandi, 2001b, p. 381).

Dentre as várias histórias colecionadas, esse primeiro é apenas um dos mitos do surgimento de Iemanjá. Segundo Prandi, existe uma série ampla de lendas que narram tando a origem quanto as ações desta importante personagem da religião e da cultura

africanas. Nesta variada “mitologia dos orixás”, Iemanjá aparece como a mãe de todos os orixás, que, por sua vez, se tornaram governadores das forças da Terra e do Céu.

Outro mito iorubá, por exemplo, descreve que os demais orixás nasceram da união de Iemanjá com Aganju, seu irmão. Dentre os filhos que nasceram daquela união, surgiu também Orungã, que depois apaixonou-se perdidamente por sua mãe. Conta-se que, na ausência de Aganju, Orungã a rapta e a violenta, e, depois, quando sua mãe tenta fugir, ele a persegue, propondo um amor secreto. Na fuga, Iemanjá desfalece, e seu corpo caído cresce desmesuradamente: suas formas transformaram-se em vales, montes e serras; seus grandes seios, tais como enormes montanhas, deram origem a duas torrentes de água que, crescendo, transformam-se em dois rios, que, por fim, unindo-se numa só lagoa, deram origem ao mar. Então,

O ventre descomunal de Iemanjá se rompeu
e dele nasceram os orixás
Dadá, deusa dos vegetais,
Xangô, deus do trovão,
Ogum, deus do ferro e da guerra,
Olocum, divindade do mar,
Olassá, deusa dos lagos,
Oiá, deusa do rio Níger,
Oxum, deusa do rio Oxum,
Obá, deusa do rio Obá,
Ocô, orixá da agricultura,
Oxóssi, orixá dos caçadores,
Oquê, deus das montanhas,
Ajê Xalugá, orixá da saúde,
Xapanã, deus da varíola,
Orum, o Sol,
Oxu, a Lua.
E outros e mais outros orixás nasceram
do ventre violado de Iemanjá
E por fim nasceu Exu, o mensageiro (Prandi, 2001b, p. 382-383).

Conforme Prandi (2001b, p. 380-399), muitas outras histórias são contadas de Iemanjá, que a tornam uma figura importante entre os orixás, inclusive como papel feminino. Diz-se que Iemanjá brigou com Oquerê, pois este fez comentários grosseiros a respeito de seus enormes seios; e, como ela também o ofendeu, Oquerê quis aplicarlhe uma surra, mas Iemanjá, fugiu dele. Também se narra as destrezas de Iemanjá: certa vez, Orunmilá, seu marido, que era um grande adivinho intérprete dos búzios, viajou e a deixou sozinha por muito tempo. Iemanjá, encontrando-se desprovida de dinheiro, pegou o oráculo do marido e começou a atender a uma grande clientela. Seu marido, voltando para casa, ficou sabendo que havia na aldeia uma mulher que jogava búzios tal qual um babalaô. Desconfiado, Orunmilá vigiou escondido, constatou que era a sua mulher e a repreendeu. Iemanjá justificou-se dizendo que fizera aquilo para não morrer de fome. O caso foi levado a Olofin-Olodumaré, que reiterou que Orunmilá era o único dono do jogo oracular, mas reconheceu que Iemanjá tinha talento para aquela arte, dando a ela autoridade para interpretar situações simples. Assim, “as mulheres ganharam uma atribuição antes totalmente masculina”.

Além da adivinhação, de seu poder sobre as cabeças, de sua atuação como protetora ou castigadora dos seres humanos, há uma série de histórias que tratam da força de Iemanjá sobre as águas. Esses mitos vão desde o surgimento dos mares, que brotam das torrentes que jorram de seus seios, até à demonstração de seu poder sobre as águas, aterrorizando e ameaçando aqueles e aquelas que se esqueceram dela nas festas que homenageiam os orixás. Embora existam muitas lendas diversificadas acerca de Iemanjá, dois fatos sempre permanecem: “a sua relação com as águas primordiais da Terra” e “o seu poder gerador e criador”. Em suma, ela é a poderosa senhora das águas da Terra e a mãe de todos os viventes, a grande mãe Iorubá (Barros, 2006, p. 30).

Essas narrativas, capazes de deixar marcas identitárias, estão intrinsecamente ligadas à própria história do povo nagô. De fato, do ponto de vista do culto histórico a Iemanjá, é possível que a origem esteja relacionada ao culto praticado pelo povo Ègbá – um subgrupo dos Iorubás que habitavam uma região entre Ifé e Ibadan, atual Sudoeste da Nigéria. Segundo Barros (2006), é provável que, devido a muitas guerras entre os Iorubás, os Ègbás tenham migrado para outras regiões, levando consigo o culto a Iemanjá e o espalharam por onde passaram, chegando a Abeocutá, atual capital do estado de Ogum, ainda no Sudoeste da Nigéria, por volta do século XIX. Há que se notar que, segundo Iwashita (1989), o culto a Iemanjá chegou ao Brasil antes mesmo da chegada dos Ègbás à região de Abeocutá na Nigéria. Na época do tráfico de pessoas escravizadas, o culto “foi transferido para as colônias do Novo Mundo pelos Iorubás”, e, “uma vez estabelecido no Brasil, (...) foi assimilado também pelos africanos de outras culturas” (Iwashita, 1989, p. 320).

Para Barros (2006), originariamente, Iemanjá estaria associada às águas doces, como uma divindade do rio Ogum - ou, conforme Prandi (2001b, p. 22) do rio Níger –, e seria uma das grandes “Iyá Mi” – que quer dizer “Minha Mãe” – e, portanto, seria uma das Grandes Mães Feiticeiras (Iyá Mi Oxorongá) detentoras do criador e destruidor poder feminino. De fato, o culto a Iemanjá já pôde ser observado no âmbito dessa celebração de divindades femininas primordiais, chamadas Iyá Mi Oxorongá, o que literalmente significa “nossas mães ancestrais”, e que se refere às “donas do conhecimento e senhoras do feitiço, representantes da ancestralidade feminina da humanidade” (2001b, p. 22). De fato, em Ibadan, Iemanjá é representada também como uma mulher grávida, com as mãos sobre ventre, para a qual se dirigem cantigas invocando a “mãe de tetas chorosas” (Verger, 2012, p. 293).

Quanto ao seu nome, Iemanjá é uma corruptela da palavra “Yemoja”, que, ligada à expressão “Yeye Omo Eja”, significaria “mãe-dos-filhos-peixes”. Daí termos duas de suas principais atribuições: ser mãe e rainha das águas. Geralmente é retratada como uma mulher “larga”, com os seios fartos apoiados em suas mãos, significando a exaltação do poder da fecundidade feminina (Barros, 2006, p. 30).

Transposta da África para outros lugares do mundo, o culto a Iemanjá deixou de ser um culto local, de certa forma restrito ao atual sudoeste da Nigéria, e passou a ocupar lugares diferentes, numa espécie de culto ampliado, sendo invocada sob diferentes nomes, em diferentes países, o que lhe trouxe significativas mudanças.

3. Iemanjá no Brasil

Conforme vimos, os iorubás – e, com eles, sua religião – atravessaram o Atlântico na condição de vítimas dos povos da costa africana, que funcionavam como intermediários, vendendo os povos mais afastados como escravos aos portugueses (Alagoa, 2010, p. 539-540). Contudo, há que situar essa travessia dos iorubás no contexto maior da diáspora africana, que, em virtude de sua amplitude, constituiu-se como um dos acontecimentos mais importantes da história da África e do mundo, levando comunidades africanas, contra a sua vontade, para a Europa, para o Oriente Médio e para as Américas, onde fundaram comunidades de proporções diversas (Knight; Talib; Curtin, 2010, p. 875). Entretanto, foi nas Américas que a diáspora africana teve sua maior amplitude, não só pela quantidade de pessoas escravizadas comercializadas ou traficadas, mas também porque os afroamericanos “desempenharam um papel de forte importância no desenvolvimento de todas as sociedades do Novo Mundo, desde a descoberta da região pelos europeus, ao final do século XV, até os tempos modernos” (Knight; Talib; Curtin, 2010, p. 876-877). Nestes lugares, como escravizados ou homens livres, os afroamericanos ajudaram a explorar o Novo Mundo, domesticando o território selvagem do continente, conquistando e submetendo povos, criando novas comunidades, construindo cidades (Knight; Talib; Curtin, 2010, p. 877).

O Brasil foi maior importador de africanos, atingindo, ao longo do período de tráfico negreiro, 38% do efetivo total dos africanos trazidos para o Novo Mundo (Knight; Talib; Curtin, 2010, p. 890). A maioria desses africanos foram transportados para trabalharem em atividades rurais; contudo, devido à diversidade de sistemas agrícolas, os fatores de desenvolvimento das relações sociais também variavam muito, constituindo um amálgama cultural que ocorreu dos mais diversos modos. Tal fenômeno pode ser percebido na evolução do culto a Xangô, por exemplo, que, sendo a variante da religião africana iorubá mais difundida nas Américas, “tomou formas muito diversificadas segundo o lugar onde o seu culto era praticado, em Cuba, Trinidad, Haiti ou no Brasil” (Knight; Talib; Curtin, 2010, p. 894-895). De fato, por estarem numa situação de escravizados, a herança cultural africana, que não podia expressar-se oficialmente, sobrevivia “nas crenças religiosas e nas práticas mágicas, a que o negro se apegava” (Ribeiro, 1995, p. 117).

Especificamente, o culto a Iemanjá chegou às Américas, principalmente ao Brasil, a Cuba e aos Estados Unidos, durante o período de tráfico de negros africanos, advindos de vários grupos que a cultuavam em África, sobretudo os pertencentes à cultura iorubá (Barros, 2006, p. 32). No Brasil, esse culto alastrou-se por todo o território nacional, fazendo-se presente em quase todos os cultos afrobrasileiros, “desde o candomblé da Bahia até o batuque do Rio Grande do Sul, passando pela casa das minas no Maranhão, xangô em Pernambuco e chegando a assentar-se nos gongares da umbanda” (Barros, 2006, p. 32).

A sua imagem, em geral, é a da grande mãe, bondosa, protetora, generosa; “senhora das cabeças” e da sanidade; uma figura extremamente zelosa por seus filhos. Na qualidade de mãe, Iemanjá torna-se detentora de irresistível força, poder e respeito, gozando de certa superioridade hierárquica em relação aos demais orixás (Barros, 2006,

p. 32). Contudo, em algumas regiões, essa imagem sofre algumas alterações, como em Pernambuco, nas tradições religiosas do xangô, na qual Iemanjá é uma entidade “dissimulada, imprevisível, falsa, traiçoeira, apática, interesseira e um sem-número de atributos outros, não tão elogiosos ou enaltecidos de sua personalidade” (Barros, 2006, p. 32-33). Já em Cuba, adquirindo outros traços, essa “divindade da maternidade universal” passou a ser vista como “uma *santa* de sociedade”, que “é mãe virtuosa, pudica e sábia, mas igualmente alegre e graciosa” (Ortiz *apud* Verger, 2012, p. 297).

Na África, Iemanjá já tinha uma imagem plural, advinda dos mais diversos mitos que lhe renderam diversas qualidades, muitas vezes contraditórias. Em resumo, existem, ao lado da figura de grande mãe e rainha das águas, oito qualidades ou representações desta orixá:

Iemanjá Sabá (Iyásabá – que detém o poder sobre o Ifá, o oráculo iorubano); Iemanjá Sessu (Iyasesú – reina sobre as águas mais profundas e frias dos rios e mares); Iemanjá Ogunté (Oguntè – de espírito raivoso e guerreiro); Aoiô (Awoyó – cultuada em alto mar e na beira das lagoas); Acurá (Akurá – a mais jovem e alegre das Iemanjás); Ataramabá (Ataramagbá – ds águas doces; é a beleza feminina e duradoura); Maleleo (Malelewo – Iemanjá velha e vingativa, também cultuada nas florestas); Conlá (Konlá – das águas profundas e frias dos rios, ciumenta e possessiva). (Barros, 2006, p. 35).

No Brasil, contudo, essas imagens se alteraram, de maneira que se pode afirmar que Iemanjá foi ressignificada: ela tornou-se um misto de orixá com sereia encantada – sendo esta ideia de sereia muito presente nos mitos europeus, trazidos principalmente por portugueses e espanhóis, embora também presente em algumas tradições africanas. De fato, as sereias não são apenas seres mitológicos europeus. Existem, na África, muitas divindades cuja iconografia é de sereia, tais como Kianda, de Angola, a sereia bantu do rio Zambeze que influi para o bem e para o mal; e Nzuzu, a “lara” negra, de Moçambique, que escolhe crianças para serem suas discípulas (PARADISO, 2011, p. 258-264). Contudo, esta ideia de sereia também foi reforçada pela mitologia ameríndia já presente das laras, as Mães d’água. Outro aspecto interessante foi a comparação de Iemanjá com a imagem católica de Maria. Com tudo isso, a Iemanjá no Brasil se tornou cada vez mais distante da figura cultuada na África. Segundo Seljan,

A Iemanjá criada no Brasil, que viajou para o Sul e para o Norte, é outra, embora conserve o título de “Rainha do mar”. Às vezes é sereia, outras ninfa e recentemente até virgem, identificando-se mais com a virgem Maria, a tal ponto que suas devotas no Rio ficam ofendidas lendo casos de Iemanjá africana, de grande força sexual, e também as passagens contadas por pescadores da Bahia, da sereia linda que atrai os jovens na flor da idade para dormir com eles no palácio do fundo do mar (Seljan *apud* Barros, 2006, p. 34).

Devemos acrescentar ainda que a Umbanda criou uma imagem realmente nova e exclusiva de Iemanjá no Brasil: de uma orixá africana, sexualizada, sedutora, de seios fartos e desnudos, capaz de tomar em seus braços o homem que lhe agrada – sendo às vezes vítima destes –, passou a ser uma moça branca, virginal, que tem uma roupa

sensual, mas que não é erótica, uma figura que sai do mar exalando luminosidade, com um ar de beleza límpida, pura e distante (Barros, 2006, p. 36-37). Contudo, de maneira geral, em termos simbólicos, Iemanjá continua com a característica mítica de grande mãe, senhora das águas, retratada, como na África, de maneira ambivalente, representante do poder feminino capaz de geração e de destruição, de vida e de morte (Barros, 2006, p. 36).

Outro traço específico do Brasil, sobretudo por causa da associação de Iemanjá à figura cristã de Maria, são as festas a ela dedicadas. Na Bahia, está associada à Nossa Senhora da Piedade, do Rosário, da Candelária e da Conceição; Em Pernambuco, à Nossa Senhora das Dores e do Rosário; No Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e São Paulo, à Nossa Senhora da Conceição e dos Navegantes. Assim, por exemplo, cultua-se Iemanjá na passagem de 31 de Dezembro para 1º de Janeiro, dia de Santa Maria, Mãe de Deus, geralmente em grandes festas à beira da praia, sobretudo no Rio de Janeiro e em Santos; já no Nordeste, o dia dedicado a esta figura religiosa é dia 2 de fevereiro, exatamente por ser o dia de Nossa Senhora da Candelária (ou das Candeias); também em 15 de agosto, festa de Nossa Senhora da Glória, e em 8 de dezembro, festa de Nossa Senhora da Conceição, os terreiros Ihe prestam grandes homenagens (Barros, 2006, p. 37-38). Nestas festas, não se pode render homenagens à grande mãe de mãos vazias: sendo ela uma mulher vaidosa, costuma-se Ihe oferecer preferencialmente “espelhos, perfumes, talcos, pentes, fitas de variadas cores, moedas, joias (bijuterias para os menos afortunados), sabonetes, batons e flores, muitas flores para agradar-Ihe” (Barros, 2006, p. 38). No Candomblé, Iemanjá come animais fêmeas, como pata, cabra e galinha; e, na Umbanda, como não se mata para os orixás, a rainha se alimenta de milho branco, arroz, angu, além de peixes (Barros, 2006, p. 38).

Em suma, as narrativas que se entrecruzaram geraram uma nova identidade para os seguidores de Iemanjá no Brasil. De fato, a imagem desta orixá típica dos iorubás na África foi transformada no Brasil. De mulher sexualizada, negra, de grandes seios desnudos, guerreira, representante da força feminina, mãe zelosa e austera, cultuada localmente à beira do rio Ogum e associada ao plantio e à colheita de inhames e à coleta de peixes, Iemanjá passou à imagem de um misto de mulher-sereia, de uma mãe despida – na Umbanda – de atributos sexuais, de uma figura já não mais negra, mas branca, de uma figura de pureza, cujas festas geralmente estão associadas a festividades católicas marianas.

Conclusão

A história de Iemanjá, da África ao Brasil, mostra-nos como o relato que cada povo faz de seus mitos pode se transformar, seja porque este está em contato com outros povos e lendas, seja porque a própria identidade dos povos não é algo fixo, mas variável e adaptável às mais diversas situações. Além disso, a mitologia não representa apenas a mística de um povo, mas tem um papel mais amplo, desempenhando, além desta função mística, uma função cosmológica, uma função sociológica e uma função pedagógica (Campbell *apud* Poli, 2019, p. 57-58). De fato, essas funções têm um papel civilizatório que influencia as sociedades africanas e os povos da diáspora (Poli, 2019,

p. 11). Por isso mesmo, a religiosidade afrodiáspórica pode ser compreendida não apenas como espaço de resistência e de preservação de certa herança cultural, mas também como “espaço de criação de uma identidade própria” (Hortegas, 2020, p. 142).

A nossa tese é de que essas funções se concretizam através do poder identitário que as narrativas desempenham naqueles que as narram. De fato, segundo Ricoeur (1994), a nossa existência não deve e nem pode ser separada da narrativa que fazemos de nós próprios – uma vez que é através do ato de contar nossas histórias que nos atribuímos uma identidade, tornando-nos capazes de nos reconhecer naquilo que contamos, independentemente do fato de essas histórias serem “histórias” ou “ficcionalis”.

As diversas narrativas de tradição oral acerca dos orixás, de maneira geral, e de Iemanjá, de maneira específica, ajudam a compreender a complexidade não apenas dos orixás, mas sobretudo daqueles grupos descendentes dos nagôs que contam e preservam essas histórias. É notório que, para estes povos, os seres humanos e os orixás – aqui tomados como narrativa de seus mitos fundantes – estão intrinsecamente ligados. A própria origem dos orixás remete a Exu, enquanto aquele que, preocupado com os problemas humanos, resolve recolher histórias diversas para entregá-los ao povo, a fim de que, com essas histórias em mãos, os líderes do povo – neste caso os babalorixás – pudessem ajudar a humanidade (Prandi, 2001b, p. 18). Ora, se assim o povo interpreta as histórias dos orixás é porque veem nelas algo de concreto, que ajuda a viver os problemas cotidianos e, portanto, moldam a vida. Se tomarmos essas narrativas por seu poder simbólico, perceberemos que esses processos culturais, conforme aponta Ricoeur, articulam a experiência inteira, dando uma significação que não é apenas psicológica, mas algo totalmente incorporado à ação no jogo social.

De acordo com Ricoeur, na construção identitária através da narrativa, destaca-se o papel mediador da *intriga*; e isso se deve ao fato de que, através dela, conseguimos unir acontecimentos individuais a um todo, relacionar aspectos contraditórios (concordância-discordante) e combinar aspectos temporais cronológicos e não-cronológicos (Ricoeur, 1994, p. 103-104). É exatamente isso que se dá ao narrar as histórias dos orixás: a vida particular consegue ser relacionada às histórias geral; as contradições, permanecendo assim, conseguem ser correlacionadas; e o tempo mítico, não-cronológico, é combinado com os aspectos temporais cronológicos.

Na viagem transatlântica de Iemanjá, podemos ver a adaptação que a narrativa pôde ter ao encontrar outro ambiente vital, indicando, com isso, a própria mudança da identidade da orixá (e do povo nagô) para aqui forçosamente transplantada. De fato, a identidade não é um dado natural, metafísico, imutável, mas, de acordo com Ricoeur, o resultado de um processo de semiose, resultado de uma interminável retificação de uma narrativa anterior por uma outra ulterior, gerando, com isso, uma cadeia de refigurações. Por isso, a Iemanjá branca e casta da Umbanda, por exemplo, não pode ser vista como uma deturpação da orixá africana, mas como o resultado de horizontes hermenêuticos que se entrecruzaram, gerando algo de novo e próprio.

Referências

ALAGOA, Ebiegberi Joe. Do delta do Níger aos Camarões: os fon e os iorubas. *In: História geral da África, vol. V: África do século XVI ao XVIII*, editado por Bethwell Allan Ogot. Brasília: UNESCO, 2010. pp. 519-540.

BARROS, Cristiane Amaral de. **Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na Umbanda**. Juiz de Fora, 2006. 303 fls. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006.

HORTEGAS, Monica Giraldo. Religiões Afrodiaspóricas na América Latina. **Numem**, v. 23, n. 2, jul./dez. 2020, pp. 138-146.

IWASHITA, Pedro. Maria e Iemanjá: Ensaio de método para uma análise religiosa e psicológica do feminino. **Perspectiva teológica**, n. 21, 1989, pp. 317- 331.

KNIGHT, Franklin W.; TALIB, Yusuf; CURTIN, Philip. A diáspora africana. *In: História geral da África, vol. VI: África do século XIX à década de 1880*, editado por J. F. Ajayi. Brasília: UNESCO, 2010. pp. 875-904.

MADISON, Gary Brent . Ricoeur e a hermenêutica do sujeito. In: HANN, Lewis Edwin (Dir.). **A Filosofia de Paul Ricoeur: 16 Ensaio e Respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos**. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

PARADISO, Silvio Ruiz. A Diáspora de Maria: relações sincréticas e culturais entre Nossa Senhora, Kianda e Nzuzu em *O outro pé da sereia*, de Mia Couto. **Uniletras**, v. 32, n. 2, p. 253-267, jul./dez. 2011.

POLI, Ivani - **Antropologia dos orixás: a civilização iorubá a partir dos seus mitos, seus orikis e sua diáspora**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo**. Revista USP, São Paulo, n. 50, p. 46-63, junho/agosto, 2001a.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Trad. de Constança Marcondes Cesar. Vol I, Campinas: Papyrus, 1994.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. **Ipseidade e Alteridade: Uma leitura da Obra de Paul Ricoeur**. Vol. I. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 2004a.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. **Ipseidade e Alteridade: Uma leitura da Obra de Paul Ricoeur**. Vol. II. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 2004b.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Editora Corrupio, 1981.

Submetido em 19/03/2023

Aceito em 03/11/2023

A reinterpretação niilista da herança cristã à luz do pensamento de Gianni Vattimo

The nihilistic reinterpretation of the Christian heritage in the light of Gianni Vattimo's thought

Douglas Ferreira Barros¹

Irineu Bottoni²

RESUMO

O presente artigo tem o intuito de analisar a reinterpretação niilista da herança cristã à luz do pensamento de Gianni Vattimo. Buscamos identificar o vínculo entre secularização na pós-modernidade, religião e niilismo, bem como situar o *pensiero debole* do filósofo Italiano Gianni Vattimo como uma postura niilista da ontologia hermenêutica. A pergunta que queremos responder é como a reinterpretação niilista da herança cristã pode contribuir para a formação dos traços constitutivos da Cultura Ocidental? A metodologia que utilizamos no artigo é uma análise hermenêutica das obras de Gianni Vattimo. Como resultado esperamos destacar o papel da secularização, que para o filósofo italiano, é um processo interior ao cristianismo. Vattimo propõe que a secularização seja vista como um mecanismo de desvelamento do sagrado natural a partir *Kênosis*. A secularização é a efetiva realização do cristianismo como religião não sacrificial, e isso nos levaria a uma ética de não violência.

Palavras-chave: Secularização; Niilismo; Enfraquecimento; *Pensiero Debole*; Vattimo.

ABSTRACT

This article aims to analyze the nihilistic reinterpretation of the Christian heritage in the light of Gianni Vattimo's thought. We seek to identify the link between secularization in postmodernity, religion, and nihilism, as well as to situate the *pensiero debole* of the Italian philosopher Gianni Vattimo as a nihilistic posture of hermeneutic ontology. The question we want to answer is how can the nihilistic reinterpretation of the Christian heritage contribute to the formation of Western Culture? The methodology used is a hermeneutic analysis of the works of Gianni Vattimo. As a result, we hope to highlight the role of secularization, which for the Vattimo is an inner process of Christianity. Vattimo proposes that secularization be seen as a mechanism for unveiling the natural sacred based on Kenosis. Secularization is the effective realization of Christianity as a non-sacrificial religion, and it would lead us to an ethic of non-violence.

Keywords: Secularization; Nihilism; weakening; Weak thought; Vattimo.

¹ Douglas Ferreira Barros (*Faculty Member*) é Professor de Filosofia Social e Política da Faculdade de Filosofia e do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na PUC-Campinas (Campinas-Brasil). E-mail: dfbarros@puc-campinas.edu.br

² Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. E-mail: bottoniirineu@gmail.com

Introdução

O interesse deste artigo concentra-se na resposta que o filósofo italiano dá a um sentimento, bastante comum a quase todas as pessoas, de que vivemos em uma sociedade de angústia, de violência e de extrema expectativa sobre a nossa capacidade ou incapacidade de construirmos uma sociedade mais igualitária, inclusiva e justa para todos. Vattimo postula que nós, humanos, que analisamos o mundo ao nosso redor, podemos também imaginar como ele pode ou poderia ser diferente. Transformar projetos em realidade ou, em último caso, pelo menos, tentar traduzir esse desejo de um mundo melhor em ações mais inclusivas e não violentas, através de um pensamento menos dogmático e sem verdades últimas, é aquilo que o filósofo italiano Gianni Vattimo acredita que conseguiríamos através do preceito cristão da *Caritas*.

É nesse cenário que estudamos Gianni Vattimo e seu projeto filosófico. Para entender o presente, Vattimo postula uma nova ontologia, designada como ontologia *debole* ou ontologia da atualidade. Para entender o presente, ele afirma, é necessário um salto interpretativo na tradição e de toda a herança que nos constitui como pessoas. Esse salto interpretativo na tradição, para ele, acaba se constituindo em um retorno às nossas origens religiosas cristãs e a toda a metafísica nela envolvida, com seus fundamentos últimos e suas verdades sacralizadas. A metafísica possuindo, pelo menos, dois sentidos: o primeiro, que concebe “o ser como presença peremptória e evidente, com todas as suas estruturas acessíveis à razão e passíveis de serem expressas pela linguagem” e, o segundo, “é a história do esquecimento do ser em favor do ente” (PIEPER, 2007, p. 10), ou seja, a metafísica é objetividade. Ao estudar o ser em nossa atualidade, inserido na sociedade técnico-cientificista, a sociedade de organização total, a metafísica revela sua essência, que é o niilismo.

O niilismo como essência da metafísica é expresso em dois aspectos com a influências do pensamento de Nietzsche: o primeiro revela que “não há fatos, só interpretações” e, o segundo, que “Isto já é uma interpretação” (Vattimo, 2001, p. 17). Vattimo define isso como um jogo de interpretações, que é sempre, de fato, um conflito. “É conflito porque a interpretação indica um *telos*, um ideal regulatório na direção à qual se quer mover, que é justamente o que ocorre também com a noção nietzschiana de vontade de poder (Vattimo, 2001, p. 19).

O niilismo, como essência da metafísica, também tem um terceiro aspecto baseado no pensamento de Heidegger. Na visão do filósofo Italiano, Heidegger se esforçou para justificar a própria filosofia em termos epocais, que “busca dar conta de todo o mundo do qual a hermenêutica quer ser teoria, interpretação etc” (Vattimo, 2001, p. 24). A hermenêutica é a filosofia que coloca em sua essência o fenômeno da interpretação. Qualquer conhecimento do real está, portanto, influenciado pela herança de quem interpreta, e nunca é espelho objetivo “das coisas lá fora” (Vattimo, 2001, p. 24).

Nesse aspecto, qualquer estrutura de conhecimento do sujeito precisa ser “reconhecida na sua radical historicidade. Não só não conhecemos nunca a não ser fenômenos; mas esses se dão somente no quadro do que Heidegger chama um projeto jogado” (Vattimo, 2001, p. 25). Baseado nisso, poderíamos dizer que a hermenêutica

possui um sentido amplo. A hermenêutica torna-se a propagação, a difusão incontrolável de interpretações, que Vattimo define como a *Koiné* hermenêutica. Para falar do mundo ocidental, que é a nossa condição pós-moderna, temos que pensar na difusão generalizada de interpretações, e esse seria para ele o primeiro passo para uma ontologia da atualidade.

O niilismo, então, poderia ser entendido nos sentidos dados por Nietzsche e por Heidegger. Em Nietzsche, o niilismo seria a dissolução de algum fundamento último (Deus está morto e o mundo verdadeiro se tornou fábula) e, em Heidegger, o niilismo surge com a difusão da interpretação na sociedade pós-moderna.

Vattimo afirma que é somente possível a superação da metafísica através do niilismo. Para entender essa afirmação, basta verificarmos a variedade de interpretações que temos hoje para um mesmo acontecimento, descrita assim:

[...] parece que justamente o realismo, diante de um fenômeno tão complexo e vasto como o niilismo difuso na cultura e na existência de hoje (a *koiné* hermenêutica nos seus múltiplos aspectos), deveria recusar-se de explicá-lo como o resultado de um banal erro lógico, como se fosse verossímil que uma cultura inteira tenha subitamente esquecido o princípio da não contradição (Vattimo, 2001, p. 23).

Para o filósofo italiano, na sociedade pós-moderna, chamada por ele de sociedade de comunicação generalizada, a *Koiné* hermenêutica, ou seja, o niilismo difuso na cultura e na existência de hoje, impede a existência de um fundamento último.

[...] O mundo é fenômeno, quer dizer uma ordem de coisas que o sujeito entra ativamente a constituir. (...) depois, de Heidegger, estas estruturas veem reconhecidas na sua radical historicidade. Não só conhecemos nunca a não ser fenômenos; mas esses se dão somente no quadro que Heidegger chama de um projeto jogado. Conhecer, ao nível das puras e simples percepções espaço-temporais, significa construir um fundo e um primeiro patamar, ordenando as coisas com base numa pré-compreensão que exprime interesses, emoções e que herda uma linguagem, uma cultura, formas históricas de racionalidade. As coisas aparecem – se dão como entes, “veem ao ser” -, só no horizonte de um projeto. Senão não se deixam nem mesmo distinguir do fundo entre elas (Vattimo, 2001, p. 25).

Nenhuma interpretação pode se isolar em um local de neutralidade, que garanta a objetividade do discurso. O *pensiero debole* de Vattimo, com seus fundamentos hermenêuticos niilistas, deve estar inserido em uma historicidade, em um conjunto de heranças e mensagens que nos são enviados do passado, de toda tradição herdada.

Superar a metafísica, então, teria o sentido de ultrapassar (*Verwindung*) a tradição que herdamos na forma de cultura, de linguagem, formas históricas de racionalidades, procurando abordá-la em aspectos esquecidos, não revelados.

Baseado nessa atitude filosófica, chamada *pensiero debole*, Vattimo procura retornar à experiência religiosa da tradição, mostrando a debilidade dos conceitos metafísicos, os fundamentos últimos e verdades sacralizadas. Quando debilitados, na opinião de Vattimo, através de uma interpretação hermenêutica niilista, poderíamos não só imaginar, mas também criar um mundo melhor, mais pluralista e mais inclusivo, pois a tradição religiosa que herdamos é uma tradição que repudia a violência, mas na qual, talvez, esse aspecto esteja esquecido.

É nesse cenário contemporâneo ou pós-moderno a que Vattimo se refere que vamos procurar analisar, entender e explorar a influência da herança cristã em nossa tradição, e como ela, depois de interpretada como uma herança baseada no conceito de caridade, poderia ou poderá levar a uma “Ética da não Violência” baseada no preceito cristão do amor ao próximo. Vamos iniciar nossa análise verificando a relação estabelecida por Vattimo entre cristianismo e niilismo.

1. Herança cristã e niilismo

No livro *Crer que se Crê*, O filósofo Italiano Gianni Vattimo descreve que a herança cristã tem um sentido amplo, refere-se à nossa cultura geral que, segundo ele, foi “trabalhada” e forjada pela mensagem cristã, principalmente pela revelação bíblica do Antigo e do Novo Testamentos. Em sentido pessoal, o autor italiano classifica o cristianismo como herança, porque, para ele, o cristianismo fez parte de sua vida desde sua infância, algo presente diariamente, parte importante de seu passado que foi deixado de lado. Essa herança volta à sua vida, se é que um dia deixou de estar presente, depois de suas reflexões inspiradas em Nietzsche e Heidegger.

Ele descreve essa herança que recebeu do cristianismo como as reflexões inspiradoras recebidas do pensamento de Nietzsche e de Heidegger, e sua volta para o cristianismo como uma relação de “circularidade”, e acredita que pode ser, inclusive, escandalosa do ponto de vista da lógica. Porém, acredita que, ao analisar e refletir os textos de Nietzsche e de Heidegger, consegue viver e reinterpretar sua condição existencial na sociedade contemporânea.

[...] volto a pensar seriamente no cristianismo porque construí para mim uma filosofia inspirada em Nietzsche e Heidegger, à luz dela, interpretei minha experiência no mundo atual; mas, muito provavelmente, construí essa filosofia preferindo esses autores por obter partido justamente da herança cristã que ora creio reencontrar, mas que, na verdade, nunca abandonei de verdade (Vattimo, 2018a, p. 24).

Essa circularidade de seu retorno para religião ele observa também na contemporaneidade: a relação da sociedade ocidental com a herança judaico-cristã. Depois de algumas leituras e conversas com René Girard, Vattimo (2018a) decide assumir, em forma de texto, suas reflexões e seu modo de entender o nexos entre cristianismo e niilismo.

Vattimo acredita que o pensamento heideggeriano, caracterizado no sentido “fraquista” (débil) é onde sua inspiração cristã mais se faz sentir. Apenas recordando o sentido “fraquista” de Heidegger na interpretação de Vattimo: “O ser que se dá. Doa-se. Acontece. Dá-se tornando-nos possíveis, torna-nos possíveis com um ato de amor” (Vattimo, 2018b, p. 20).

[...] se de fato, não é possível continuar a crítica heideggeriana à metafísica objetivista substituindo-a com uma concepção mais adequada do ser (portanto, ainda pensado como objeto), então é preciso conseguir pensar no ser não identificado, em nenhum sentido, com a presença característica do objeto (Vattimo, 2018a, p. 25).

Para o autor italiano, todo projeto de reapropriação de uma essência ameaçada é inútil. Não se pode impedir a saída niilista, segundo sua visão. Também não se pode considerar a história do niilismo apenas como história do pensamento; “como se a metafísica - que identifica o ser como objeto e, no fim reduz a um produto de vontade de potência – fosse apenas ideias dos homens, dos filósofos, dos cientistas ocidentais na sua independência objetiva” (Vattimo, 2018a, p. 25-26).

Para Vattimo o ser possui uma vocação niilista que tem como traço o enfraquecimento, redução, subtração precisamente na época do fim da metafísica, o que o tornaria um problema para a objetividade. Dessa maneira, o pensamento heideggeriano como “ontologia *debole*” “pode ser concebida como um reencontro com o cristianismo e como resultado permanente de sua herança” (Vattimo, 2018a, p. 26).

Vattimo (2018c) relata que, a partir de suas reflexões sobre a obra de René Girard, *Das coisas escondidas desde a fundação do mundo*, inicia-se seu pensamento sobre a relação entre filosofia (*Pensiero debole*) e mensagem cristã. Vattimo assim descreve:

[...] Da obra de Girard, da qual me aproximei lendo antes *Delle cose nascoste sin dalla fundazione del mondo*, é fato que, num certo momento, me via pensando que a leitura “fraquista” de Heidegger e a ideia de que a história do ser tem como fio condutor o enfraquecimento das estruturas a suposta peremptoriedade do real, dado “lá fora” como um muro contra o qual se vai trombar (trata-se de uma imagem da realidade do ser, no fundo, da transcendência de Deus...), não fosse outra coisa senão a transcrição da doutrina cristã da encarnação de Deus (Vattimo, 2018a, p. 27).

O que Vattimo procura fazer é conceber a doutrina cristã da encarnação do filho de Deus como um anúncio de uma ontologia de enfraquecimento. Ao se deparar com o muro com o qual se vai trombar, na analogia de Vattimo (2018a), deve-se reconhecer a efetividade do real. Falar da transcendência de Deus seria, portanto, reconhecer a efetividade da doutrina cristã da encarnação do filho de Deus, em termos de novas reflexões, em termos de enfraquecimento, como foi o exemplo dado pelo próprio Jesus. Isso faria sentido? Poderíamos relacionar a encarnação do filho de Deus com uma teoria

de enfraquecimento, de debilidade? Para responder esse questionamento, procuramos entender a obra de René Girard.

Vattimo procura na obra de René Girard, chamada *A violência e o sagrado* (para ele, um texto de antropologia filosófica), uma teoria sobre o desenvolvimento da civilização humana. É fundamental, portanto, atentarmos para a influência do pensamento de Girard na compreensão que Vattimo possui sobre o desenvolvimento da civilização e especificamente do cristianismo.

Girard (2008), em sua obra *A violência e o sagrado*, centra suas reflexões no que considera ser os eventos primordiais do processo civilizatório. Para ele, “há um mistério do sacrifício” (Girard, 2008, p. 12) e, destacando o papel da violência fundadora, apresenta uma nova teoria do sagrado, que lhe permite um reexame dos grandes temas míticos e rituais. Para explicar “o mistério do sacrifício”, ele procura remontar o que denomina a origem de toda violência. Na visão de Girard, as religiões arcaicas são baseadas na necessidade de criar vítimas para manter a ordem na sociedade. O impulso mimético dos humanos para desejar sempre as mesmas coisas que desejam os outros, tende a um tipo de “conflito que é interno, recíproco e potencialmente interminável, que instaura círculos viciosos de violência aos quais nenhum sistema ‘judicial’ consegue pôr freio” (Girard, 2010b, p. 24).

Esse impulso mimético dos humanos em desejar sempre as mesmas coisas que os outros desejam aumenta, até que a violência ameaça consumir a sociedade. Essa crise se conclui como uma alteração repentina da unanimidade mimética, pela qual a violência da comunidade, “a violência coletiva, polariza-se sobre uma única vítima, eleita por razões arbitrárias: por meio de seu assassinato, volta a ser restabelecida a ordem social” (Girard, 2010b, p. 24).

Um bode expiatório sacrificial é morto para evitar a destruição da sociedade. Com o tempo, surge um rito que assume um caráter sagrado e divino. Para Girard, “sacrifício” significa, de fato, “tornar sagrado”. O mito das religiões naturais coloca em cena uma farsa, na qual acredita a multidão tomada pelo paroxismo, pela agonia mimética, acredita Girard.

Em um texto chamado “*Das coisas ocultas desde a fundação do mundo*”, Girard aplica sua teoria “sobre o sacrifício” ao cristianismo. Toda a Bíblia é, então, analisada como texto antropológico. Vattimo (2018a) classifica René Girard como sua inspiração, e confessa que a leitura desse texto o ajudou a tornar “possível compreender a essência eventual e histórico-progressiva do cristianismo e da modernidade” (Vattimo, 2010a, p. 27).

Para Girard (2010b), o cristianismo, do ponto de vista sociológico e antropológico, nega a ordem e as leituras míticas, uma vez que descreve a mesma cena, mas o faz do ponto de vista da vítima, que é sempre inocente. O Novo e o Antigo Testamento, para René Girard, são uma tentativa de demonstrar esse mecanismo baseado na vítima. Girard acredita que Jesus foi colocado na cruz para revelar esse mecanismo sustentado na vítima, ao invés de ser o sacrifício perfeito, como propõe a teologia cristã. Esse tipo de consciência, para Girard, “leva à ruptura daquele mecanismo

de menosprezo, de aparência cognitiva que estava na base do esquema mítico: de agora em diante, não podemos fazer de conta que não sabemos que a ordem social está construída sobre peles de vítimas inocentes” (Girard, 2010b, p. 26).

Para Girard (2010b), o cristianismo tem trazido uma ruptura na história do homem e, em particular, na história das religiões. As religiões, para ele, foram aquilo que permitiu às comunidades primitivas não se autodestruírem. O ser humano e suas dinâmicas sociais violentas, tais como represálias, vinganças, o querer retribuir olho por olho e dente por dente, encontram na religião um freio desse mecanismo violento. Descrevendo a mitologia e os mitos de origem, Girard (2010b) cita a força de um linchamento fundador, uma expulsão, no início real e, depois, simbólica, de vítimas inocentes como um esquema de estrutura mítica das culturas e das religiões primitivas. No mito, o ponto de vista “é sempre aquele da comunidade violenta que descarrega sua violência sobre uma vítima que julga culpada e por meio da expulsão restabelece a ordem social” (Girard, 2010b, p. 25). A vítima é sempre apresentada como culpada.

O cristianismo inverte totalmente essa ordem e leitura mítica, e descreve a mesma cena, mas do ponto de vista da vítima, que é sempre inocente. Jesus revela a lógica entre o sagrado e a violência e, ao fazer isso, nos tira daquele mecanismo fundamental da ordem social e religiosa arcaica, iniciando uma nova fase da história do homem.

O cristianismo é, do ponto de vista sociológico e antropológico, “destruidor daquele tipo de religião que une e alia as pessoas contra vítimas arbitrárias, como todas as religiões naturais sempre fizeram, com exceção das religiões bíblicas” (Girard, 2010b, p. 25).

Vattimo (2018a) descreve que essa revelação de Girard, a revelação do sistema vitimário que está na base da religião, o ajudaram a dissolver crenças próprias das religiões naturais, o ajudaram na dissolução dos elementos de violência natural, de sagrado natural, que ainda existem na igreja.

[...] Girard sustenta, a meu ver com bons motivos, que essa leitura vitimária das Escrituras está errada. Jesus não se encarna para fornecer ao Pai uma vítima aquedada à sua ira, mas vem ao mundo justamente para desvelar e, por isso, também liquidar o nexó entre violência e sagrado. Ele é morto porque tal revelação resulta em ser intolerável demais aos ouvidos de uma humanidade arraigada na tradição violenta das religiões sacrificais (Vattimo, 2018a, p. 29).

Na visão de Girard, descrita por Vattimo, a teologia cristã perpetua o mecanismo vitimário. Jesus Cristo é a “vítima perfeita” que com seu sacrifício de valor infinito, como infinita é a pessoa humano-divina de Jesus, satisfaz plenamente a necessidade de justiça de Deus pelo pecado de Adão.

Para Vattimo a revelação bíblica nos Antigo e Novo testamentos é um processo educativo de Deus com a humanidade que caminha em direção diferente e distante da religião natural, do sacrifício exigido por ela. O sentido educativo ainda não está completo “e é esse o sentido das sobrevivências vitimadas na teologia cristã” (Vattimo,

2018a, p. 29). A herança cristã é o elemento niilista dentro da religião natural, dissolvendo seu discurso de culpabilidade das vítimas e invertendo os valores.

2. Encarnação e secularização: um reencontro niilista do cristianismo

Vattimo procura conceber a doutrina cristã da encarnação do filho de Deus como um anúncio de uma ontologia de enfraquecimento. Falar da transcendência de Deus seria, portanto, reconhecer a efetividade da doutrina cristã da encarnação do Filho de Deus, em termos de novas reflexões, em termos de enfraquecimento, como foi o exemplo dado pelo próprio Jesus.

Além de sua inspiração em Nietzsche e Heidegger, Vattimo (2018a) procura na obra de René Girard chamada *A violência e o sagrado*, sobre o qual esclarece ser um texto de antropologia filosófica, uma teoria sobre o desenvolvimento da civilização humana. Para ele, a obra de Girard é muito rica e articulada, e faz destaque de duas de suas principais ideias em sua teoria: a primeira é o reconhecimento de que a pedagogia divina ainda está em curso, isto é, a revelação não está totalmente concluída (Vattimo, 2018a, p. 30), ainda que essa ideia não se coloque de maneira explícita; a segunda, é a ideia de encarnação como dissolução do sagrado enquanto violento.

Vattimo (2018a) acredita ainda que Girard é herdeiro da teologia do século XX, que insistiu na diferença radical entre fé e religião. A religião, nessa teoria, tem para o filósofo italiano o sentido natural da propensão do homem para se pensar dependente de um ser supremo, nada mais que uma projeção dos desejos humanos, abrindo-se, assim, à crítica inaugurada por Feuerbach e continuada por Marx.

Para um reencontro niilista do cristianismo, Vattimo acredita que basta ir um pouco além de Girard, e admitir também que o sagrado natural é violento, não apenas enquanto mecanismo vitimário sedento de vingança, “mas também enquanto atribui a essa divindade todas as características de onipotência, absolutismo, eternidade e “transcendência com relação ao homem” (Vattimo, 2018a, p. 31), pois essas são as características conferidas a Deus pelas religiões naturais.

Baseado nesse reencontro niilista do Cristianismo que Vattimo procura fazer, chegaríamos aos atributos conferidos a Deus pelas teologias naturais e, não por coincidência, chegaríamos também a todos os atributos considerados princípios da fé cristã. Nesse reencontro niilista do cristianismo, admitindo que o sagrado natural seja violento não apenas como mecanismo vitimário, “mas também que atribui a essa divindade todas as características de onipotência, absolutismo, eternidade e “transcendência” em relação ao homem” (Vattimo, 2018a, p.31), nessa perspectiva, Vattimo acredita que o Deus violento de Girard é o Deus da metafísica. Esse Deus que a metafísica chamou de *Ipsum esses subsistem* (o Deus da própria subsistência – em tradução livre), para Vattimo sintetiza de forma eminente todas as características do ser objetivo como ela o concebe.

Para Vattimo (2018a), a dissolução da metafísica é também o fim dessa imagem de Deus, é a morte de Deus falada por Nietzsche. Mas esse fim do Deus metafísico não pode ser visto como um reencontro com o Deus cristão só porque revela e nos liberta do campo dos preconceitos da religião natural. Como o fim da metafísica, tem também o sentido de desvelar o ser ao afirmar a própria verdade mediante ao seu enfraquecimento. A ontologia *debole* não seria uma preparação negativa do retorno da religião, mas

[...] a encarnação, ou seja, o abaixamento de Deus ao nível do homem, a que o Novo Testamento chama de *Kênosis* de Deus, deve ser interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como traço distintivo a mesma vocação ao enfraquecimento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana (Vattimo, 2018a, p. 31-32).

Essa passagem parece ser bastante importante na teoria do filósofo italiano. A encarnação, isto é, o abaixamento ou rebaixamento de Deus, o que o Novo Testamento chama de “*Kênosis* de Deus”, o seu auto esvaziamento, assumindo o papel de servo e tornando-se semelhante aos homens, apresentando-se como simples homem, é uma saída hermenêutica niilista procurada por Vattimo na volta da religião. A *Kênosis* de Deus tem centralidade na teoria de Vattimo e deveria ou deverá ser interpretada como um sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem como característica principal sua vocação para o enfraquecimento de que fala a ontologia de Heidegger.

Para Vattimo, o que a filosofia e o pensamento religioso “ganham” com esse reconhecimento é uma “descoberta” decisiva. Reconhecer a relação entre ontologia *debole* e encarnação foi decisivo, pois lhe permitiu restabelecer a continuidade da sua vida religiosa. Nas palavras do autor, encontrou “um conjunto de fios de discursos que tinha deixado suspenso, e que agora pareciam reencontrar coerência e continuidade” (Vattimo, 2018a, p. 32). Reconhecer a relação entre ontologia *debole* e encarnação significa que a pedagogia divina ainda está em andamento.

Descobrir o nexos entre a história da revelação e a história do niilismo é confirmar a validade do discurso heideggeriano sobre metafísica e seu fim. Era também, e principalmente, descrever que se interpretava como niilismo a história da religião cristã, que “não só faz parte da história do Ocidente, mas constitui também uma espécie de fio condutor desta” (Vattimo, 2018a, p. 33).

O fio condutor encontrado pelo autor é que deveríamos considerar a secularização como fato interior ao cristianismo, ligado positivamente ao sentido da mensagem de Jesus Cristo na encarnação, e a história da Pós-modernidade como uma dissolução e debilitamento do ser metafísico.

Na hermenêutica niilista de Vattimo, a secularização vista como um êxodo do cristianismo, ao ser comparada com o enfraquecimento de Jesus na *Kênosis*, passa a ser um evento positivo e com nexos em relação ao evento do enfraquecimento do ser na história do Ocidente.

Para o filósofo Italiano, abre-se o caminho para uma concepção de secularização como fato interior ao cristianismo, então, “ligado positivamente ao sentido da mensagem Jesus, e uma concepção da história da modernidade como enfraquecimento e dissolução do ser (da metafísica)” (Vattimo, 2018a, p. 33). Ele não teme a desconfiança, que define como preconceituosa, dessa sua linha de pensamento, porém, acredita que, além de razoável e persuasiva, seria

[...] uma maneira de aceitar acriticamente uma concepção apocalíptica ou, ao menos, fragmentária do ser, uma espécie de teologia negativa que se satisfaz com que reconhecer Deus não é adequadamente nomeável com nenhum dos nomes que lhe possamos dar (Vattimo, 2018a, p. 33).

Aceitar acriticamente uma concepção fragmentária do ser significaria, dentro do *pensiero debole* de Vattimo, é pensar no ser como evento (*Ereignis*), e a verdade seria uma mensagem que deveríamos agora interpretar.

Outro ponto importante ressaltado por Vattimo nessa última passagem que destacamos é que o Deus sobre o qual agora podemos falar não seria o Deus da metafísica, que não é adequadamente nomeável com qualquer dos nomes que pensemos lhe dar.

Temos a herança cristã e, na Pós-modernidade, procuramos nos desvencilhar de toda e qualquer objetividade da realidade. O Deus de que podemos falar é o Deus bíblico, assim, o discurso filosófico sobre Deus não estaria mais preso à existência ou não de Deus. A filosofia, de maneira interpretativa, deve rememorar sua herança cristã, voltar ao texto bíblico, como esse da *Kénosis* de Deus, e se reencontrar com o Deus cristão, não metafísico, não violento, não bizarro da metafísica.

Vattimo insi em retomar a experiência religiosa na *Kénosis* de Deus, pois para ele não se trata de recordar a origem esquecida, tornando-a inteiramente presente, mas de recordar que ela sempre foi esquecida e que a recordação desse esquecimento e desta distância é aquilo que constitui a única experiência religiosa autêntica.

O reencontro niilista com o cristianismo é o momento no qual o ser humano está livre de sua objetividade e não mais prevê a uma compreensão definitiva e objetiva da realidade; é o momento em que o pensamento se dá como interpretação, uma hermenêutica niilista.

Para o autor, a “pedra angular” de todo esse discurso sobre religião, realizado até aqui, é, portanto, a secularização que pode ser descrita como uma desvinculação da civilização laica moderna de suas origens do sagrado, e poderia ser interpretada de outra maneira se entendêssemos o sagrado natural como um mecanismo violento que Jesus veio desvelar e desmentir.

Para o filósofo italiano, se interpretamos que o sagrado natural é um mecanismo violento que Jesus veio desmentir, torna-se possível que a secularização tenha também outra interpretação, um modo positivo do ensinamento de Jesus, que nos aproximaria dele, ao invés de distanciar.

Naturalmente, para Vattimo, a secularização, mesmo em uma nova interpretação, poderia ter impactos na Igreja e nos indivíduos, descritos assim:

[...] perda de autoridade temporal por parte da Igreja, autonomização da razão humana em relação à dependência de um Deus Absoluto, Juiz ameaçador, de tal modo transcendente em relação às nossas ideias do bem e do mal a ponto de parecer um soberano caprichoso e bizarro (Vattimo, 2018a, p. 34).

O sentido “positivo” da secularização, a ideia de que a Modernidade laica é constituída também e sobretudo, como continuidade e interpretação de-sacralizante da mensagem bíblica vem de Max Weber, com sua tese sobre o capitalismo moderno como efeito da ética protestante e a ideia de que a racionalização da sociedade moderna é incompatível fora do monoteísmo judaico cristão. Para Vattimo então, é fundamental “a ideia de ‘dessacralização’ do sagrado violento, autoritário e absoluto da religiosidade natural - da Modernidade como secularização” (Vattimo, 2018a, p. 34).

A obra de Max Weber é um dos textos básicos para a descrição da modernidade em termos de secularização, e Vattimo assim a descreve:

[...] a relação entre capitalismo e a ética cristã é uma relação de aplicação interpretativa e não de abandono ou oposição polêmica. Segundo Weber, o capitalismo só pode ser explicado como consequência daqueles princípios éticos. O sentido em que emprego o termo secularização é exatamente este: uma aplicação interpretativa da mensagem bíblica que a desloca para um plano que não é estritamente sacramental, sagrado, eclesiásticos (Vattimo, 2004, p. 59-60).

Podemos notar que Vattimo procura, no pensamento de Weber, a relação entre capitalismo e ética cristã, e busca relacioná-lo com sua interpretação de secularização como parte do cristianismo. Se em Weber a ética cristã e o capitalismo são uma relação interpretativa, Vattimo busca a mesma relação interpretativa com a secularização e o cristianismo.

Vattimo defende que poderíamos citar muitos outros sentidos ligados à ideia de dessacralização do sagrado enquanto violento, absoluto da religião natural, da modernidade como secularização, por exemplo, do poder estatal da monarquia de direito divino à monarquia constitucional e desta às atuais democracias representativas, também em termos de secularização.

Norbert Elias é também usado por Vattimo para falar de secularização como essência da modernidade. Vattimo explica que as obras de Elias têm sempre como objetivo “ilustrar as transformações modernas do poder no sentido de uma formalização que o despoja cada vez mais do caráter absoluto ligado à soberania de uma pessoa sagrada” (Vattimo, 2018a, p. 35).

Um ponto muito interessante que gostaríamos de destacar é que, para Vattimo, entre tantas outras coisas, ocorre também a secularização da

[...] subjetividade moderna, no sentido de, ao entrar num sistema de relações sociais e de poder mais complexo do que o da relação com uma pessoa soberana deve também necessariamente articular-se de acordo com um sistema de mediação que tornam a subjetividade menos peremptória, a predispõe para tornar o sujeito da psicanálise (Vattimo, 2018a, p. 35).

Um sistema de mediação que torna a subjetividade menos peremptória, menos categórica e decisiva, nos desvencilha de toda e qualquer objetividade da realidade.

Vattimo, em sua obra *Para além da interpretação*, define as pretensões da objetividade metafísica como a presença do ser de maneira definitiva, como um fundamento último. Esse dogmatismo é assim definido por ele:

[...] enquanto pensamento da presença peremptória do ser – como fundamento último diante do qual é possível apenas calar-se e, talvez, sentir admiração – que a metafísica se configura como um pensamento violento: o fundamento, só se dá na evidência, incontroversa e que não deixa mais espaço para perguntas posteriores, é como uma autoridade que cala sem “dar explicações” (Vattimo, 1999, p. 52).

Ao reivindicar qualquer acesso privilegiado ao ser, por qualquer autoridade, seja ela “autoridade política, o Deus ameaçador e bizarro das religiões naturais, a ultimidade sagrada da consciência (a ferida no narcisismo do eu, como Freud a chamou)” (Vattimo, 2018a, p. 35), é cessada qualquer possibilidade de diálogo. Essa busca pelo fundamento último diante do qual é possível apenas calar-se ou admirar-se, pode legitimar toda a forma de abuso e violência contra o outro.

Outro ponto importante é que o próprio Vattimo (2018a) reconhece que, ao utilizar a noção de secularização a fenômenos tão diferentes, corremos o risco de cair no arbítrio. Então, Vattimo prefere falar de enfraquecimento ou debilitamento, considerando a secularização como um caso muito representativo, um caso eminente de enfraquecimento (debilitamento), porém, fazendo a ressalva de que a secularização continua sendo central por evidenciar o significado de todo o processo.

Por todos esses motivos é que Vattimo acredita poder falar “de secularização positiva como traço característico da modernidade” (Vattimo, 2018a, p. 36).

Aqui, gostaríamos de fazer um contraponto bastante importante em relação à interpretação dada por Vattimo à *Kênosis* de Deus como uma passagem central do cristianismo. O texto bíblico utilizado na obra *Crer que se crê* é a Carta de Paulo aos Filipenses 2.7. Nessa carta, Vattimo destaca o papel do esvaziamento de Deus. Para Pieper, esse detalhe ressaltado por Vattimo “é parte de um hino composto antes do apóstolo Paulo. Na sua versão completa, ele trata de várias etapas da vida de Cristo: pré-existência, encarnação, morte na cruz e glorificação” (Pires, 2007, p. 215).

O termo esvaziar é o termo que interessa para Vattimo e a passagem fundamental do cristianismo. Para Pieper, ao definir o cristianismo a partir da *Kênosis*, Vattimo acaba sendo muito seletivo na sua interpretação cristã. Ainda segundo esse

autor, “a *Kénosis* faz parte de um conjunto maior. Este Jesus que assume a fraqueza como possibilidade é o mesmo que se tornará *Kýrios*, Senhor” (Pires, 2007, p. 216). Pieper ressalta ainda que

[...] ao analisar a teologia de Paulo, percebemos que o evento salvífico não está na encarnação. Paulo reserva este ato à morte e à ressurreição, de maneira que o esvaziamento é acompanhado por sua exaltação e sua majestade. Os milagres e prodígios que abundam nos evangelhos ressaltam este aspecto de um Deus que assume a forma humana sem abandonar sua natureza divina (Pires, 2007, p. 216).

Pieper reconhece que a crítica à apropriação que Vattimo realiza do cristianismo poderia ser minimizada por dois aspectos importantes

[...] Em primeiro lugar é “fundamental lembrarmos que a referência a Paulo não se configura como uma prova textual de sua posição filosófica. [...] Além do mais, a ênfase no elemento *kenótico* da tradição crista permite a Vattimo compreender a secularização como a realização plena do cristianismo, ressaltando o papel que a hermenêutica desempenha como realização plena do cristianismo. [...] Em segundo lugar, é fundamental atentarmos para a influência do pensamento de R. Girard na compreensão que Vattimo possui do Cristianismo (Pires, 2007, p. 217).

Como podemos observar, existe uma ressalva bastante importante sobre a centralidade dada por Vattimo à *Kénosis de Deus* – passagem que é considerada fundamental do cristianismo na interpretação de Vattimo. O debilitamento de Jesus na encarnação como possibilidade, não seria, portanto, a parte final do evento salvífico que Vattimo procura destacar. A parte final estaria na ressurreição, quando Jesus se torna o Senhor. O autor do *pensiero debole* faz uma reinterpretação bastante seletiva à procura, talvez, de reforçar o debilitamento de Jesus. Porém, existem também outras interpretações que poderiam nos ajudar a minimizar essa crítica, que foram destacadas por Pieper, como a própria influência de René Girard na compreensão do cristianismo de Vattimo.

3. Ontologia debole, herança cristã e ética de não violência: uma relação de circularidade.

Vattimo procura estabelecer uma relação entre a secularização e a ontologia *debole* (do enfraquecimento). Para ele, ao fazer essa relação, conseguiríamos propor desenvolvimentos significativos na filosofia da história, conferindo ao enfraquecimento e à secularização o significado de um fio condutor crítico, com implicações avaliativas.

Note que Vattimo parece querer nos conduzir a reavaliar pensamentos fortes, debilitando-os para que possam ser distorcidos e ultrapassados. Esse processo de enfraquecimento no retorno da religião é o próprio processo de secularização.

Para que esse processo de enfraquecimento seja justificado em bases teóricas, Vattimo utiliza-se do discurso heideggeriano de que não há “traços objetivos do ser em relação aos quais deveríamos criar um consenso e aos quais nós deveríamos conformar” (Vattimo, 2018a, p. 37). Essa posição de consenso ou conformação em relação aos traços objetivos do ser são posições metafísicas ou, até mesmo, metafísica-historicistas que precisariam ser enfraquecidas.

A saída dessa posição metafísica ou metafísica-historicista é pensar o ser fora da metafísica da objetividade, e precisaríamos “fazer isso justamente por razões éticas (Vattimo, 2018a, p. 37). Naturalmente, essas razões devem ser nossas guias na elaboração das consequências e implicações de uma concepção não metafísica do ser como uma ontologia do enfraquecimento.

Esse ponto é bastante importante na teoria de Vattimo, pois a herança cristã que retorna no *pensiero debole* é a “herança do preceito cristão da caridade e de sua rejeição à violência” (Vattimo, 2018a, p. 38). Nesse ponto da análise, Vattimo descreve novamente uma relação de “circularidade” entre aspectos importantes:

[...] da ontologia fraca, como vou mostrar agora, “decorre” uma ética da não violência; mas somos conduzidos à ontologia fraca, desde suas origens no discurso heideggeriano sobre os riscos da metafísica da objetividade, porque em nós age a herança cristã da rejeição à violência (Vattimo, 2018a, p. 38).

Para que essa relação de circularidade ocorra, é necessário que reconheçamos que a história do ser tenha um “sentido redutor, niilista, uma tendência em afirmar a verdade do ser mediante a redução das imponências das entidades, por termos sido educados na tradição cristã” (Vattimo, 2018a, p. 38).

Nessa relação circular entre herança cristã, ontologia do enfraquecimento e ética da não violência, um tema bastante importante é a linguagem mítica, presente na religião e que se torna de grande importância para compreender os desafios da sociedade moderna. Para Vattimo (1992), o mito significa, de fato, narração. O mito se distingue de o saber científico pôr um aspecto específico positivo: a estrutura narrativa.

[...] Podemos chamar de uma teoria de racionalidade limitada aquele conjunto de atitudes culturais que consideram o saber mítico, na sua qualidade essencialmente narrativa, como uma forma de pensamento mais adequada a certos âmbitos da experiência, sem contestar, ou sem por explicitamente em questão, a validade do saber científico-positivo para outros campos da experiência (Vattimo, 1992, p. 42).

A sociedade moderna procurou desmitificar alguns valores presentes em outras culturas, classificando-as como “atrasadas” ou “arcaicas”, quando comparadas à civilização ocidental idealizada como hegemônica. O resultado é uma nova concepção mítica do mundo. O processo de emancipação da razão e conceitos unitários de história são uma nova roupagem do pensamento mítico que estamos relacionando a o que Vattimo chama de “imponência de entidades”. O que isso significa?

O filósofo italiano cita como “imponência de entidades”, um amplo espectro de abrangência, a saber: “autoridade política, o Deus ameaçador e bizarro das religiões naturais, a ultimidade peremptória do sujeito moderno como garantia de verdades” (Vattimo, 2018a, p. 38). Todas essas imponências de entidades, políticas, religiosas ou pessoais, ao serem pensadas com um fio condutor da redução das estruturas fortes, orientadas a uma ética de não violência, fora de uma objetividade metafísica, levamos a reformular de outra maneira um apelo, para Vattimo, um “chamado” que lhe fala “a tradição na qual se encontra e da qual a ontologia fraca é apenas uma interpretação arriscada” (Vattimo, 2018a, p. 38).

Essa relação que Vattimo procura estabelecer, portanto, conta com três eixos fundamentais: herança cristã, ontologia do enfraquecimento e ética da não violência, reconhecendo que, ao “fundamentar” uma ética da não violência em uma ontologia do enfraquecimento, pode sim parecer um retorno à metafísica, pela qual a moralidade coincide com o reconhecimento e o respeito de essências ou de leis naturais. Porém, em sua defesa, destaca que:

[...] se a ontologia que estamos falando fala do ser como algo que se subtrai constitutivamente e cuja subtração se revela também no fator de o pensamento não poder ser mais espelhamento de estruturas objetivas, mas apenas interpretações arriscadas de heranças, apelos, proveniências, então esses riscos parecem ser totalmente imaginários, mero fantasma lógico (Vattimo, 2018a, p. 39).

O único conteúdo dessa filosofia da história é a consumação de toda filosofia objetiva da história. Tem o caráter paradoxal de uma filosofia não metafísica, que acredita poder falar ainda do ser e uma tendência sua, um caráter de interpretações razoáveis, segundo Vattimo, da nossa condição, aqui e agora, e que não pretende ser válida do ponto de vista “universal ou de nenhum ponto de vista, mas que sabe que provém e se dirige a o que está implicado no processo, e que, portanto, nunca teve dele uma visão neutra, mas arrisca sempre uma sua interpretação” (Vattimo, 2018a, p. 40).

Vattimo (1994) busca encontrar em pensamentos filosóficos razões para superar ou ultrapassar a metafísica. Declara sua preferência pelo pensamento de Heidegger, e acredita que as razões para superar ou ultrapassar a metafísica sejam éticas. Não há possibilidade de superar a metafísica e substituí-la por outros conceitos novos, por fundamentos últimos novos. Caso o fizéssemos, estaríamos na mesma lógica metafísica. Deve-se fazer uma ultrapassagem (*Verwindung*), uma aceitação-distorção de uma herança metafísica que recebemos e que devidamente enfraquecida poderia ser reenvidada.

Vattimo declara, desde o início do seu pensamento, que as ideias de Heidegger indicam que precisamos superar as pretensões da objetividade metafísica e suas implicações ético-políticas. Então, o motivo para superar a metafísica é basicamente esse: superar as pretensões da objetividade da metafísica sobre a realidade, entendendo que a objetividade metafísica é o que nos leva à violência. Evitar a violência é o pensamento ético-político e religioso que Vattimo procura.

Considerações finais

A experiência do niilismo é para Vattimo, uma experiência desligada de pretensos valores últimos. A ideia de verdade é consumada quando imposta pelo homem, ou pela ciência e pela técnica que, apesar de revelarem seu caráter interpretativo, acabam por manipular a positividade do ser humano. O pensamento que identifica o ser como um dado objetivo é um pensamento metafísico que nosso autor relaciona diretamente com a violência. O ser é um evento que acontece e toda concepção objetivista do ser é uma concepção metafísica que precisa ser dissolvida, precisa passar pelo processo o niilista.

O filósofo italiano relata que, a partir de suas reflexões sobre a obra de René Girard, inicia seu pensamento sobre a relação entre filosofia (*pensiero debole*) e mensagem cristã. Para Vattimo, conhecer a obra de Girard significou descobrir que Jesus tinha vindo para revelar qualquer coisa que as religiões naturais não haviam revelado. Revelação que lhe permitia dissolver numerosas crenças que eram próprias das religiões naturais. Para Vattimo, após as leituras de Girard, a palavra secularização passa a representar a efetiva realização do cristianismo como uma religião não sacrificial. Vattimo assume uma postura niilista da ontologia hermenêutica, afirmando que o cristianismo é uma religião centrada na encarnação de Deus e na caridade.

Vattimo propõe então que a secularização seja vista como “relação de proveniência de um núcleo sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece ativo, mesmo em sua versão “decaída”, distorcida, reduzida a termos puramente mundanos etc.” (Vattimo, 2018a, p.9). Se para Girard o mistério do sacrifício é a estrutura básica de vítima de toda cultura humana; Vattimo interpreta que Heidegger expõe o segredo da metafísica, que é justamente o esquecimento do ser e a identificação deste como objetividade.

O significado da história para Girard e Heidegger, assim como Vattimo os lê, é a emancipação da violência. Baseado nisso, postula uma relação de circularidade entre Ontologia *debole*, herança cristã e ética de não violência. Essa é a relação de circularidade que Vattimo procura estabelecer entre secularização e enfraquecimento do ser, propondo analisar pensamentos fortes, tentando pensar o ser fora da objetividade metafísica. A objetividade metafísica precisa ser superada, pois envolve violência. Temos que superar a metafísica por razões éticas, pois qualquer objetividade metafísica é o que nós levamos a violência. Repudiamos a violência porque temos a herança cristã constituída em nossa Cultural Ocidental.

A condição humana, para o autor, precisa ser valorizada e aperfeiçoada constantemente e, para isso, precisamos purificar a fé. A condição pós-moderna de secularização deve ser vista, então, como a *Kênosis* de Jesus que, na interpretação de Vattimo, é o pacto entre Deus e seu povo, que deve prosseguir à obra de educação iniciada por Deus. Entender o cristianismo secularizado nos seus aspectos de ensinamentos e transmissão de mensagens através da *Kênosis* de Jesus nos possibilita ver essa encarnação de Deus como uma ontologia de enfraquecimento, ou da atualidade, na qual o Deus cristão rompe o vínculo com a violência e o sagrado.

Para Vattimo a *Kênosis* de Jesus é uma expressão radical de uma pedagogia divina que ainda está em andamento, e na condição pós-moderna, a secularização tem um limite que é a caridade. A releitura do cristianismo, baseada na caridade, resulta no cristianismo que pode ser enfraquecido de suas superstições metafísicas e reinterpretar a mensagem evangélica.

Na reinterpretação niilista da herança cristã feita por Vattimo, a secularização é vista como a efetiva realização do cristianismo como religião não sacrificial.

Referências

ANTONELLO, Pierpaolo (Org.); VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. **Cristianismo e Relativismo**. Verdade ou fé frágil? Aparecida/SP: Santuário, 2010b.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Paz e Terra S.A, 2008.

PIEPER, Frederico. **A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e a religião**. 2007. 267f. Tese (Doutorado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião. Programa de pós-graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, 2007.

ROVATTI, Pier Aldo; VATTIMO, Gianni. **Il pensiero debole**. Milano: Feltrinelli, Prima edizione nell' "Universale Economica"- SAGGI Aprile 2010

SCOPINHO, Savio C. D. **Filosofia e Sociedade Pós-moderna: Crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

VATTIMO, Gianni. **A Sociedade Transparente**. Lisboa: Relógio d'água, 1992.

VATTIMO, Gianni. **Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a Filosofia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VATTIMO, Gianni. **A Tentação do Realismo**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.: Instituto Italiano di Cultura, 2001

VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. **Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?** Petrópolis/RJ: Vozes, 2018a.

VATTIMO, Gianni; PATERLINI, Piergiorgio. **Não ser Deus: uma autobiografia a quatro mãos / Gianni Vattimo, Piergiorgio Paterlini**. Trad. Federico Carotti. Petrópolis/RJ: Vozes, 2018b.

Submetido em 16/01/2023

Aceito em 25/09/2023

A teoria semiótica da cultura de Lotman como subsídio para estudo do discurso religioso do Novo Testamento (Mc 12.35-37)

Lotman's Semiotic Theory of Culture as a subsidy for the study of New Testament Religious Discourse (Mk 12:35-37)

Francisco Benedito Leite¹

RESUMO

O presente texto propõe a aplicação do conceito teórico “tradução”, do estudioso russo Iúri Lotman, a uma passagem bíblica. Para tanto, procederemos do seguinte modo: em primeiro lugar, contextualizaremos brevemente a obra do intelectual russo, em seguida, exploraremos os conceitos mais importantes presentes na obra estudada, por último aplicá-los-emos a um trecho delimitado de um discurso de gênero religioso que se encontra em Marcos 12.35-37.

Palavras-chave: Lotman, Religião, Semiótica, Discurso.

ABSTRACT

This text proposes the application of a theoretical concept of “translation”, by the Russian scholar Yuri Lotman to a biblical passage. To do so, we will proceed as follows: first, we will briefly contextualize the work of the Russian intellectual then, we will explore the most important concepts present in the studied work; finally, we will apply them to a delimited excerpt from a religious gender discourse found in Mark 12.35-37.

Keywords: Lotman, Religion, Semiotics, Discourse.

Introdução

Ultimamente os estudos bíblicos têm recebido importantes e renovados aportes teóricos, muitos deles advindos de áreas das humanidades, cujo potencial para contribuição nas áreas de hermenêutica e exegese bíblicas, apesar de presumíveis, não eram incentivados até pouco tempo atrás. Esse é o caso, por exemplo, da utilização do conceito “tradução cultural”, apontado particularmente na proposta teórica do intelectual russo Iúri Lotman, cuja aplicação a temas relacionados com Religião tem sido incentivada por estudiosos de Ciências da Religião e de Teologia tanto no Brasil e quanto no exterior.

¹ Doutor em Filologia e Língua Portuguesa pela USP (2019). Realiza Pós-doutorado em Ciências da Religião na PUC-Campinas e é doutorando em Ciência da Religião pela UFJF. E-mail: ethnosfran@hotmail.com

No presente ensaio, realizamos uma apresentação introdutória sobre o intelectual russo, Iúri Lotman, tanto no que diz respeito à sua biografia elementar quanto no que toca ao conceito desenvolvido por ele, “tradução cultural”, que faz parte de sua proposta teórica da chamada Semiótica da Cultura. O objetivo é que essa explicação elementar sirva para situar o leitor que ainda não conhece Lotman nem sua teoria.

Depois disso, realizamos a aplicação do conceito “tradução cultural” a uma passagem bíblica, Marcos 12.35-37. Por se tratar de um texto bíblico, essa passagem também pode ser classificada como “discurso religioso”, uma terminologia apropriada para abordagens relacionadas com as Ciências da Religião.

Desse modo, o artigo apresentará a proposta de aplicação da teoria semiótica da cultura de Iúri Lotman como subsídio teórico para o Discurso Religioso, quer aplicado à Teologia ou à Ciência da Religião. Demonstrar-se-á assim que os temas relacionados com o estudo acadêmico da religião também podem ser abordados pela metodologia do mencionado intelectual russo.

1. Lotman, um teórico inclassificável

Conforme as informações biográficas oferecidas por Ekaterina Américo (Américo, 2003, p.67-86), Iúri Mikhailovich Lotman nasceu em São Petersburgo, em 1922, provindo de uma família de intelectuais de ascendência judia. Destacou-se na escola desde o início de seus estudos, mas não era interessado pelo estudo de literatura. Conforme seu próprio testemunho, parecia-lhe mais interessante a entomologia, como, curiosamente, outros intelectuais russos também se interessaram por esse domínio ao longo do século XX. Quando entrou na Faculdade de Filologia da Universidade de Leningrado aos dezessete anos, provavelmente foi influenciado por sua irmã, que havia estudado na mesma instituição.

O que o instigava nos insetos é que, segundo sua opinião, eles eram dotados de um mundo inteligente, porém totalmente fechado aos humanos. Mais do que um dado anedótico da biografia de Lotman, a observação sobre a vida dos insetos também é mencionada por Ernst Cassirer, o qual, em *Ensaio sobre o Homem* (Cassirer, 2012), cita o biólogo Jakob von Uexkull, que afirmava que há incomensurabilidade entre organismos diferentes, de modo que no mundo da mosca, encontramos apenas “coisas de mosca”; no mundo do ouriço-do-mar encontramos apenas “coisas de ouriço-do-mar”. Isso representava a negação de uma realidade objetiva que serve para fundamentar a proposta da Filosofia das Formas Simbólicas de Cassirer, que questiona: “Será possível fazer uso do esquema proposto por Uexkull para uma descrição e caracterização do mundo humano?” (Cassirer, 2012, p.46). Questionar a realidade objetiva é o que aproxima Lotman dos filósofos idealistas, mas notaremos que para esse pensador isso acontece de um modo muito específico.

O interesse no mundo dos insetos, embora tenha permanecido, ficou em segundo plano, pois enquanto estudava de filologia na faculdade, Lotman teve seu primeiro

trabalho realizado sob a orientação do já célebre folclorista Vladimir Propp, mas devido à decorrência da guerra deixou os estudos e foi ao campo de batalha, de onde só retornaria cinco anos depois. Assim como a curiosidade sobre o mundo dos insetos, a convivência no campo de batalha também proporcionou aprendizado semiótico, conforme ele mesmo assumiu, além disso, aquele ambiente foi sua oportunidade para aprender francês. Cinco anos depois, voltou da guerra e passou a se dedicar aos estudos vorazmente por mais cinco anos para então concluir sua graduação em 1950. Durante esse período na faculdade seu interesse central foi pela literatura e cultura russa dos séculos XVIII e XIX.

Como filólogo formado e condecorado pelos serviços militares, Lotman teria condições de lecionar nas melhores universidades da União Soviética, mas justamente nessa época irrompeu uma campanha contra os “cosmopolitas” e o governo de Stalin considerava que toda “metodologia importada” era nociva ao governo, e por isso perseguiu grandes intelectuais que usavam teorias como a da literatura comparada ou da semiótica. O problema havia se agravado quando Israel, em 1948, estabeleceu relações diplomáticas com os Estados Unidos e seguiu-se então uma série de acusações contra os intelectuais de origem judaica, suspeitos de espionagem e deslealdade à União Soviética.

Lotman preferiu não insistir em permanecer em sua cidade natal – agora chamada Leningrado – partiu para Estônia, onde não seria censurado e passaria a dar aula na renomada Universidade de Tartu, fundada em 1635. Às margens do Império Russo, a Estônia possuía um espírito europeu, como se fosse um exterior dentro do país. Nesse local formar-se-ia um centro de estudos de semiótica muito importante, assim como houve outros círculos de estudos importantíssimos nessa mesma época, como o Círculo de Praga e o Círculo de Bakhtin.

Apenas dois anos depois da chegada à cidade de Tartu, Lotman voltou a Leningrado para defender seu doutorado, cujo tema estava relacionado com o chamado “Iluminismo Russo”. Uma vez que obteve o título de doutor, passou a ocupar, sucessivamente, os cargos de chefe do Departamento de Literatura Russa e de chefe do Departamento de Literatura Estrangeira e seguiram-se anos de intenso trabalho na universidade, tanto na publicação de revistas acadêmicas quanto nas funções burocráticas que ocupava e na carga horária sempre representativa que acumulou ao longo de sua vida acadêmica.

A Universidade de Tartu ganhou destaque com o trabalho de Lotman, as revistas *Notas Científicas* e *Trabalhos sobre os Sistemas Sígnicos* contaram com os principais intelectuais russos da época, como os renomados formalistas de Moscou Viatcheslav Ivanov, Aleksandr Piatgórski, Vladimir Toporov e Bóris Uspiénski. A união com esses estudiosos proporcionou o início de uma nova fase de estudos liderados por Lotman, a chamada Escola de Semiótica de Tartu-Moscou. Do conjunto de disciplinas, composto por linguística, estudos literários, folclorística, culturologia e até mesmo ciências exatas e, sobretudo, estudos sobre os conceitos do estruturalismo, Lotman buscou uma formulação da semiótica. A reflexão não era mais apenas sobre a literatura, agora se

incluía teatro, cinema, pintura, etiquetas de comportamento social do século XIX, funcionamento do cérebro humano, etc.

A obra publicada de Lotman é volumosa, contendo, além de incontáveis artigos e livros, um ciclo de palestras televisionadas intitulado como *Conversas sobre a Cultura Russa*. Ekaterina Américo destaca a importância de duas de suas obras, *The Universe of Mind* (Lotman, 2001) e *Cultura and Explosion* (Lotman, 2013). Na primeira é introduzido o conceito de “semiosfera”, enquanto que na segunda há uma análise da cultura russa no contexto dos anos de 1990 (Lotman, 2003, p.80s). Diante de sua proficiência e da multiplicidade de seus procedimentos fica impossível classificar a atividade intelectual de Lotman em uma categoria específica, pois a mistura de métodos culturológico, semiótico, filológico e, antes de tudo, histórico é um de seus traços mais marcantes.

Embora a obra de Lotman venha sendo traduzida para as línguas ocidentais desde a década de 1990, no Brasil foi publicada recentemente a obra *Mecanismos Imprevisíveis da Cultura* (2022), e já havia sido publicado *Por Uma Teoria Semiótica da Cultura* (Lotman, 2007), que é a tradução a partir do inglês de fragmentos selecionados de *Universe of Mind*. Dado o caráter introdutório de nosso ensaio, nos parágrafos que seguem vamos nos delimitar a uma tentativa de apresentar resumidamente o principal conceito de *Por Uma Teoria Semiótica da Cultura*, “tradução cultural” ou “tradução na cultura”.

2. A Teoria Semiótica da Cultura

Em *Por Uma Teoria Semiótica da Cultura* (2007), Lotman começa por apresentar a inteligência como atividade única do homem, e justamente por causa dessa exclusividade afirma que algo que é observado isoladamente não pode ser objeto de ciência – lembremo-nos de seu interesse pelo mundo fechado dos insetos. No entanto, a tarefa de definir a inteligência a partir da semiótica se torna possível se o procedimento for à comparação dos objetos pensantes, para que assim possa se deduzir sua característica invariável.

A inteligência definida desse modo pode ser reduzida a três funções: 1. Transmissão de informações disponíveis; 2. Criação de informações novas; 3. Memória, isto é, capacidade de reter e produzir informações. Essas seriam características tanto do sistema semiótico quanto de seus objetos. Diante dessas funções da inteligência, a “binariedade” é a função mínima da estrutura semiótica que transpassa as outras três. A partir da binariedade indissolúvel, também se define a própria cultura, como ambiente onde são produzidas novas mensagens a partir do movimento dos textos pela polaridade binária existente. O mecanismo que permite esse movimento é a “tradução” e o ambiente onde acontecem esses fenômenos é a “semiosfera”. Por motivos didáticos tratamos o primeiro conceito mencionado por “tradução cultural” ou “tradução da cultura”, embora na maioria das vezes o autor mencione apenas “tradução”, sem nenhum adjetivo na sequência.

A estrutura de *Por Uma Teoria Semiótica da Cultura* (2007) pode ser compreendida a partir da seguinte tabela:

Função do texto	Tipo de texto em que predomina determinada função	Título do capítulo
1. Transmissão de informações disponíveis	Comunicação	“Eu” e o outro como destinatários.
2. Criação de informações novas	Textos artísticos	Uma alternativa: cultura sem letramento ou cultura antes da cultura?
3. Memória, isto é, capacidade de reter e produzir informações	História	O papel dos símbolos tipológicos na história da cultura (contrato e auto-entrega como arquétipos culturais).

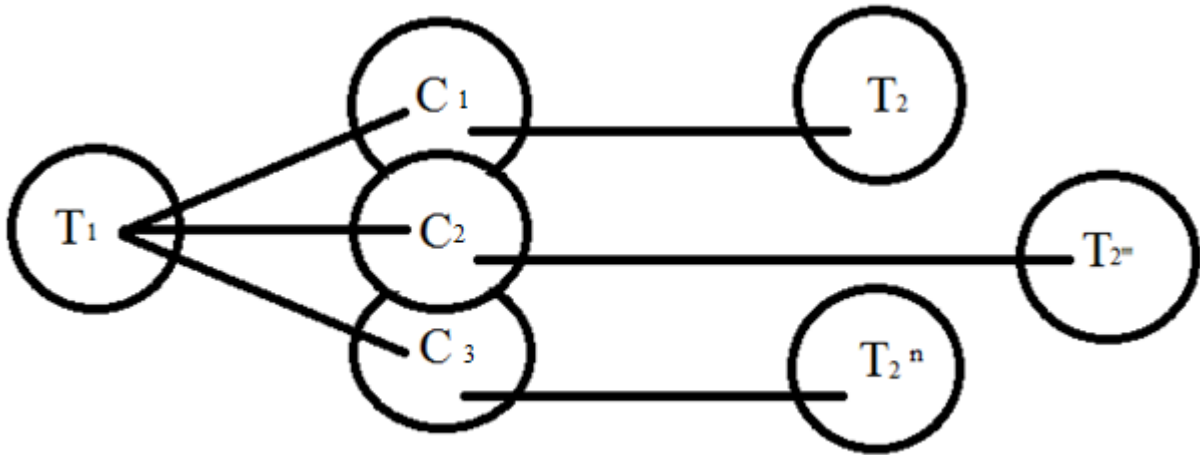
Para entendermos melhor do que se trata a estrutura binária que é tão fundamental para o pensamento de Lotman, lembremo-nos do esquema comunicativo proposto por Saussure em *Curso de Linguística Geral* (2006, p.27). Nesse esquema, observe que a mensagem é comunicada da “mente A” para a “mente B”, e só pode haver comunicação através dessa transmissão da mensagem.



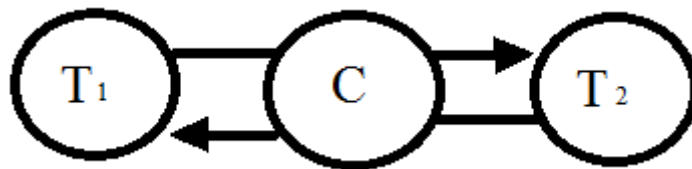
CLG, p. 27 : o circuito da fala

Lotman transporta esse esquema para todas as estruturas semióticas que acontecem na semiosfera, chamadas por ele de objetos pensantes e assim considera a comunicação na cultura e não apenas entre os indivíduos. Além disso, sua teoria postula que há diferentes códigos para “traduzir” os textos transmitidos, e isso gera o surgimento de novos textos. As interferências existentes na comunicação, que são consideradas pela semiótica europeia como “ruídos”, são exatamente o que produz novos textos; e se considerássemos que a comunicação eficaz é aquela que se realiza sem nenhuma interferência, então poderíamos considerar que nenhuma comunicação alcança a eficácia.

Imaginemos então que na imagem acima as duas pessoas colocadas em diálogo representem, na verdade, dois ambientes culturais (que podem estar distantes no tempo ou no espaço ou distantes em ambos os sentidos ao mesmo tempo) e a mensagem veiculada pela comunicação sofrerá interferências irrevogáveis no processo comunicativo, pois, quando o “texto 1” é traduzido para outro sistema decodificador, gera-se o “texto 2”, e, se tentarmos realizar a tradução reversa, chegaremos ao “texto 3”.



De modo algum, as línguas naturais conseguem o mesmo êxito obtido pelas línguas artificiais que invertem o processo de tradução e chegam novamente ao texto original como era antes de ser traduzido.



Por teoria semiótica da cultura (Lotman, 2006, p.18)

Esse processo de tradução que gera novos textos é característico de toda linguagem natural e ainda mais evidente quando se traduz um romance da literatura para o cinema ou a narrativa evangélica do texto escrito para um texto icônico. Para Lotman, o êxito da cultura em criar novos textos consiste nessa capacidade de produção, e é justamente essa a atividade por excelência destinada ao desenvolvimento da cultura, tanto quanto é a atividade que a define. Quanto mais um mesmo texto é traduzido, mais se produzirá na cultura.

Em um excerto da autoria do próprio Lotman, conseguimos compreender o problema existente na leitura de textos que são lidos por leitores que estão numa cultura distinta daquela em que o texto foi escrito:

Assim, o leitor contemporâneo de um texto sagrado medieval, naturalmente, decifra sua semântica utilizando outros códigos estruturais que não são os do criador do texto. Com isto muda também o tipo de textos: no sistema de seu criador ele pertencia aos textos sagrados, enquanto, no sistema do leitor, pertence aos textos literários (Lotman, 2010, p. 35).

No Brasil, Paulo Augusto de Souza Nogueira², pesquisador na área das Ciências da Religião, vem utilizando a semiótica da cultura de Lotman como subsídio teórico para estudos na área denominada Linguagens da Religião, como é atestado por artigos produzidos por ele. Nos parágrafos seguintes, seguindo as propostas desses artigos, realizamos uma breve análise de um texto do livro canônico do evangelho de Marcos para aplicar os conceitos estudados.

3. Análise

Como foi descoberto pela pesquisa bíblica e é amplamente aceito hoje em dia, cada uma das perícopes (isto é, trechos bíblicos coesos e delimitados como unidade pelos exegetas) do evangelho, foi transmitida independentemente em fases pré-literárias, quando circulavam oralmente com objetivos catequéticos, apologéticos, litúrgicos, evangelísticos, proclamatórios, etc. Assim, cada perícopa do evangelho teve uma função vital para os primeiros cristãos no seu cotidiano de vivência na fé.

Em estágio posterior, os cristãos letrados realizariam uma compilação dessas perícopes e as uniram em uma forma narrativa através de alguns elementos que dariam coesão textual, como os lugares geográficos e as cronologias frágeis que lhe proporcionaram um enredo bastante limitado. Desde muito cedo, chamaram essa colcha de retalhos de “evangelho”.

Pode-se dizer que todos os textos que incorporaram o evangelho eram interpretações da *Tanakh*, que eram atualizadas pela hermenêutica da *figura* (Auerbach, 1998). Pelo conceito de figura permitir-se-ia a ligação de personagens, lugares e momentos historicamente distantes como se estivessem relacionados por uma lógica baseada na vontade divina que faz com que esses elementos se repitam figuralmente na história da relação de Deus com a humanidade.

Os primeiros cristãos viram em Jesus, um judeu camponês, mestre e taumaturgo, vítima inocente de uma violenta morte por crucificação – condenado a esse suplício por rebelião contra o Império Romano e blasfêmia contra a Lei Judaica – o cumprimento de todas as expectativas messiânicas, pois o consideraram em sua injusta condenação, o

² Cf. Religião como Texto: contribuição da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. [org.]. *Linguagens da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.13-30; Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. [org.] *Religião e Linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015, p.115-142; Traduções do intraduzível: a semiótica da cultura e o estudo de textos religiosos nas bordas da semiosfera. In: Estudos de Religião: Revista de Estudos e Pesquisa em Religião. (Universidade Metodista de São Paulo). São Bernardo do Campo: v.29, n.1 (jan-jun), 2015, p.102-126.

'ebed yahweh (em hebraico, “servo de Yahweh”) do profeta Isaias (cf. Is 53), que carrega as dores de todo o povo e será recompensado por isso. Do mesmo modo, viram nele a frequente vítima de tormentos terríveis dos salmos de lamentação (cf. Sl 22).

Para provar que tinham a interpretação correta sobre Jesus, os primeiros cristãos se envolveram em frequentes discussões com os membros de outras seitas judaicas que não acreditaram nele como messias. As discussões dos primeiros cristãos sobre a interpretação das Escrituras seguiam o método tradicional do judaísmo da época, conhecido como *midrash*. Segundo essa perspectiva, deve-se extrair do texto a mensagem que ele contém, embora nem sempre seja evidente.

As discussões que a seita dos primeiros cristãos teve com as outras seitas judaicas foram colocadas nas narrativas evangélicas como se tivessem sido pronunciadas por Jesus contra os fariseus, pois a comunidade cristã considerava-se a si mesma o corpo místico de Cristo (Moura; Leite, 2010, p.26.), e isso lhe permitiria ver em suas disputas do presente, as aflições vividas pelo próprio Jesus durante sua vida.

Dado o objetivo apologético que levou à formulação de trechos do evangelho, temos a seguinte passagem:

E, falando Jesus, dizia, ensinando no templo: Como dizem os escribas que o Cristo é filho de Davi? O próprio Davi disse pelo Espírito Santo: O Senhor disse ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita até que eu ponha os teus inimigos por escabelo dos teus pés. Pois, se Davi mesmo lhe chama Senhor, como é logo seu filho? E a grande multidão o ouvia de boa vontade. (Mc 12.35-37).

A discussão se dá em torno da messianidade de Jesus, que é negada pela seita dos escribas que afirmava, com base em textos da *Tanakh*, que o verdadeiro messias deveria vir ao mundo a partir da linhagem do rei Davi. A comunidade de onde proveio o evangelho de Marcos não afirma que Jesus veio da linhagem real, não há a mínima menção ao nascimento virginal ou à genealogia alguma – como testemunham os outros dois evangelhos sinóticos (Mateus e Lucas). Também não afirma que Jesus veio de Belém, pois a única referência à origem de Jesus é Nazaré. Diante disso, os escribas argumentam contra a messianidade de Jesus, mas os primeiros cristãos contra-argumentam citando o Salmo 110, que em seu contexto é assim:

Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha mão direita, até que ponha os teus inimigos por escabelo dos teus pés. O Senhor enviará o cetro da tua fortaleza desde Sião, dizendo: Domina no meio dos teus inimigos. O teu povo será mui voluntário no dia do teu poder; nos ornamentos de santidade, desde a madre da alva, tu tens o orvalho da tua mocidade. Jurou o Senhor, e não se arrependerá: tu és um sacerdote eterno, segundo a ordem de Melquisedeque. O Senhor, à tua direita, ferirá os reis no dia da sua ira. Julgará entre os gentios; tudo encherá de corpos mortos; ferirá os cabeças de muitos países. Beberá do ribeiro no caminho, por isso exaltará a cabeça. (Sl 110.1-7).

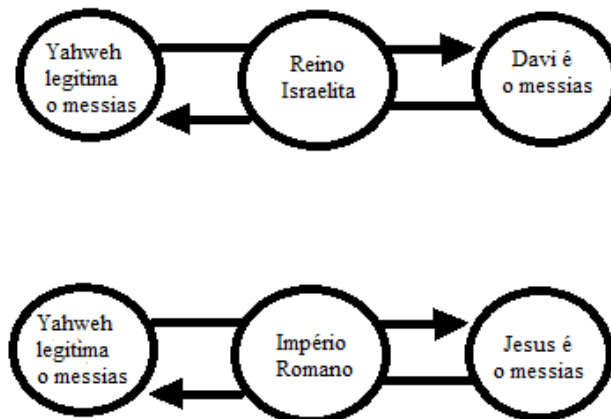
Originalmente o texto supracitado pertence à classe de “salmos de entronização”, que legitima o reinado da dinastia davídica com base na soberania de *Yahweh*, o qual, após breve introdução, ordena em primeira pessoa ao rei que se assente à sua direita, isto é, compartilhe sua soberania através do estabelecimento de um reino que se sobrepõe aos inimigos vizinhos através de guerras autorizadas por ele próprio.

No entanto, o poema hebraico escrito durante o período brevíssimo de prosperidade do Reino Israelita no tempo de Jesus passou a ser interpretado a partir da tradução grega dos setenta (LXX) e a ser compreendido à luz do helenismo de seu ambiente contemporâneo. Nessas condições, não é ao seu rei escolhido que *Yahweh* fala, mas sim, ao seu messias, pois naquele dado momento histórico não faria mais sentido acreditar que as palavras de êxito bélico e realeza eterna se referissem a Davi, pois a terra de Judá estava sitiada por soldados romanos.

A Palestina foi conquistada pelo Império Romano em 63 a.C. e reduzida a nação vassala. Em 40 a.C., apesar de Herodes ter recebido a titulação de etnarca da Judeia e receber autonomia nos assuntos internos, sabe-se que ‘o rei da Judeia’ era uma espécie de rei fantoche, que aparelhava o sacerdócio de Jerusalém, os chamados saduceus, para coletar altos impostos dos camponeses e dedica-los a César, em troca da manutenção de seu status. Nesse contexto, a permanência do reinado de Herodes dependia de uma desprezível combinação de subserviência pecaminosa aos romanos com uma igualmente transgressora exploração dos trabalhadores empobrecidos. Esse é o contexto histórico-social da Judeia nos tempos de Jesus que Horsley e Hanson descrevem no livro *Bandidos, Profetas e Messias* (1995).

Além disso, há uma questão teológica mal resolvida que levaria as seitas judaicas a entenderem que o rei deve também ocupar a função de sacerdote, caso insistissem que o texto fala de Davi (houve uma experiência traumática quando, durante a dinastia dos asmoneus, o monarca realizou função sacerdotal). No entanto, se dupla função fosse atribuída a Jesus não seria problemática para os cristãos, pois entendiam que o sacerdócio fosse uma das funções exercidas simbolicamente por Jesus. Assim, a interpretação dos cristãos, embora não fossem de modo algum aceitas pelos representantes de outras seitas judaicas, fazia-se plausível.

Veja o conteúdo descrito acima colocado no esquema da tradução da cultura de Lotman (2007):



A mudança no código cultural – a tradução cultural – permitiu o surgimento de um novo texto, que não pode mais ser traduzido de forma inversa para alcançar sua forma original. Esse processo de tradução, no sentido amplo do termo, é o que produz novos textos, é o processo cultural por excelência, dentre os quais a religião é um elemento fundamental.

Considerações finais

No presente texto, tivemos como objetivo, em primeiro lugar, realizar uma apresentação introdutória tanto sobre a biografia quanto sobre a teoria de Lotman. Como era de se supor, a ênfase esteve em sua reflexão sobre a Semiótica da Cultura, pois esta teoria tem se mostrado como uma importante ferramenta teórica quando aplicada à Religião.

No caso, a aplicação foi realizada ao texto bíblico, que pode assim ser denominado como Discurso Religioso, uma vez que a abordagem foi realizada partir das Ciências da Religião, e assim permitiu uma renovada perspectiva de leitura sobre a perícopes do evangelho conforme Marcos.

O exemplo representado pela aplicação da Semiótica da Cultura ao texto do evangelho é apenas ensaístico, serve para mostrar a possibilidade de revitalização do texto bíblico a partir de novas abordagens teóricas que podem acompanhar a exegese, também serve para indicar que existe uma iminente ferramenta de interpretação bíblica se desenvolvendo. Sobretudo, do ponto de vista da teoria semiótica da cultura, aponta para a abrangência da proposta teórica de Lotman.

Referências

AMERICO, Ekaterina Vólkova. “Lúri Lotman: entre biografia e obra”. In: *RUS: Revista de literatura e cultura russa* (Universidade de São Paulo). São Paulo, v.2, n.2, 2003, p.67-86. Disponível online: <https://www.revistas.usp.br/rus/article/view/88690/91567>. Pesquisa realizada 14 de junho de 2022.

AUERBACH, Erich. **Figura (Mínima Trotta)**. Trad. Yolanda García Hernández y Julio A. Pardos. Madrid: Trotta, 1998.

BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida ACF. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana**. Col. Biblioteca do Pensamento Moderno. 2 ed. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HORSLEY, Richard; HANSON, John S. **Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos populares no tempo de Jesus**. Trad. Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1995.

LOTMAN, Iúri M. **Cultura y Explosión**. Barcelona: Gedisa: 2013.

LOTMAN, Iúri M. **Mecanismos Imprevisíveis da Cultura**. Trad. Irene Machado. São Paulo: Hucitec, 2022.

LOTMAN, Iúri M. **Por uma teoria semiótica da cultura**. Extratos traduzidos por Fernando Mourão. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007.

LOTMAN, Iúri M. Sobre o problema da tipologia da cultura. In: SCHNAIDERMAN, Bóris [org.]. **Semiótica Russa**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010, p.31-42.

LOTMAN, Iúri M. **The Universe of Mind**. Indiana University Press, 2001.

MOURA, Rogério de Lima; LEITE, Francisco Benedito. O misticismo da cristologia cósmica das dêutero-paulinas. In: **Oracula** (Universidade Metodista de São Paulo). São Bernardo do Campo, v.8, n.13, 2012, p.25-52. Disponível online: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/oracula/article/view/5778/4660>. Pesquisa realizada 14 de junho de 2022.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como Texto: contribuição da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. [org.]. **Linguagens da Religião: Desafios, métodos e conceitos centrais**. Col. Estudos de religião. São Paulo: Paulinas, 2012, p.13-30.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. [org.] **Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares**. Col. Sociologia e religião. São Paulo: Paulus, 2015 A, p.115-142.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Traduções do intraduzível: a semiótica da cultura e o estudo de textos religiosos nas bordas da semiosfera, **Estudos de Religião: Revista de Estudos e Pesquisa em Religião**, São Bernardo do Campo: v. 29, n.1 (jan-jun), 2015B, p. 102-126. Disponível online: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/5792/4670>. Pesquisa realizada 14 de junho de 2022.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Organizado por Charles Bally e Albert Sechehaye. Tradução de Antônio Cheloini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

Submetido em 20/02/2023

Aceito em 15/09/2023

Nominata de pareceristas

Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 26, n. 1,
jan./jun. 2023 e n. 2, jul./dez. 2023.

v. 26, n.1, jan./jun. 2023

ALEXANDRE GOES LEONE (Universidade de São Paulo)
DANIEL GROISMAN (Fundação Oswaldo Cruz)
DANIEL ROCHA ((Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)
DANILO SOUZA MENDES DE VASCONCELLOS (Universidade Federal da Paraíba)
DELANO DE JESUS SILVA SANTOS (Colégio Militar do Estado de Goiás)
EDUARDO GUEDES PACHECO (Universidade Estadual do Rio Grande do Sul)
EDUARDO MOURÃO VASCONCELOS (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
ELIO ROBERTO PINTO SANTIAGO FILHO (Secretaria de Educação do Rio de Janeiro)
ÉMERSON JOSÉ SENA DE SILVEIRA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
FABIO DALPRA (Instituto Federal do Sul de Minas Gerais)
FABIANO VICTOR CAMPOS (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)
GUSTAVO CLAUDIANO MARTINS (Secretaria de Educação do Estado do Espírito Santo)
HELMUT RENDERS (Universidade Metodista de São Paulo)
IRENIO SILVEIRA CHAVES (Universidade Salgado de Oliveira)
ISMAEL DE VASCONCELOS FERREIRA (Faculdade Luciano Feijão)
JIMMY SUDÁRIO CABRAL (Universidade Federal de Juiz de Fora)
JEFFERSON ZEFERINO (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
JONATHAN MEZENES (Faculdade Teológica Sul Americana)
JOSÉ REINALDO FELIPE MARTINS FILHO (Pontifícia Universidade Católica de Goiás)
LUCAS BENTO PUGLIESI (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
LUIZ ALEXANDRE SOLANO ROSSI (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)
MARCELO CARNEIRO (Universidade Metodista de São Paulo)
MARCELO LOPES (Exército Brasileiro)
MARCIO PENNA CORTE REAL (Universidade Federal de Goiás)
MARCOS VINÍCIUS FREITAS REIS (Universidade Federal do Amapá)
MARIA CECÍLIA DOS SANTOS RIBEIRO SIMÕES (Universidade Federal de Juiz de Fora)
MONICA GIRALDO HORTEGAS (Universidade Federal de São João Del-Rei)
PAULO BARREIRA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
RENATO KIRCHNER (Pontifícia Universidade Católica de Campinas)
RICARDO WILLY RIETH (Universidade Luterana do Brasil)
ROBERT DAIBERT (Universidade Federal de Juiz de Fora)
ROBERTO RADÜNZ (Universidade de Caxias do Sul)
SUELY XAVIER DOS SANTOS (Universidade Metodista de São Paulo)
VICTOR SIQUEIRA SANTOS (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
VITOR CHAVES DE SOUZA (Universidade Federal da Paraíba)
WELLINGTON TEODORO (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)

v. 26, n.2, jan./jun. 2023

ANDRÉ MUSSKOPF (Universidade Federal de Juiz de Fora)
ANTONIO HENRIQUE CAMPOLINA MARTINS (Universidade Federal de Juiz de Fora)
ARNALDO HUFF (Universidade Federal de Juiz de Fora)
CARLOS BRANDÃO CALVANI (Universidade Federal de Sergipe)

CARLOS FREDERICO BARBOSA DE SOUZA (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)
CARLOS RIBEIRO CALDAS FILHO (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)
CÍCERO BEZERRA (Universidade Federal de Sergipe)
CLÁUDIO DE OLIVEIRA RIBEIRO (Universidade Federal de Juiz de Fora)
CLEBER ARAÚJO SOUTO BALEEIRO (Universidade Metodista de São Paulo)
CLODOMIR BARROS DE ANDRADE (Universidade Federal de Juiz de Fora)
DOUGLAS WILLIAN FERREIRA (Secretaria de Educação de Minas Gerais)
EDNILSON TUROZI DE OLIVEIRA (Centro Universitário Assunção)
ETIENNE HIGUET (Universidade Metodista de São Paulo)
FABIO HENRIQUE PINHEIRO DE ABREU (Universität Wien)
ISMAEL DE VASCONCELOS FERREIRA (Faculdade Luciano Feijão)
JIMMY SUDÁRIO CABRAL (Universidade Federal de Juiz de Fora)
JOE MARÇAL DOS SANTOS (Universidade Federal de Juiz de Fora)
JONAS ROOS (Universidade Federal de Juiz de Fora)
JOSÉ LIMA JUNIOR (Neprotes/UFJF)
LUIS HERNÁN URIBE MIRANDA (Universidade Federal do Maranhão)
LUIZ CARLOS RAMOS (Universidade São Francisco)
LUIZ LONGUINI NETO (Faculdade Instituto Rio de Janeiro)
MARCELO BARREIRA (Universidade Federal do Espírito Santo)
PAULO AFONSO ARAÚJO (Universidade Federal de Juiz de Fora)
PEDRO CALIXTO FERREIRA FILHO (Universidade Federal de Juiz de Fora)
ROBERT DAIBERT (Universidade Federal de Juiz de Fora)
ROBERTO HOFMEISTER PICH (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul)
RODRIGO PORTELLA (Universidade Federal de Juiz de Fora)
RONALDO CAVALCANTE (Universidade Presbiteriana Mackenzie)
SERGIO RICARDO GONÇALVES DUSILEK (Seminário Teológico Batista Carioca)
SIDNEI VILMAR NOÉ (Universidade Federal de Juiz de Fora)
SÔNIA REGINA CORRÊA LAGES (Universidade Federal de Juiz de Fora)
VITOR CHAVES DE SOUZA (Universidade Federal da Paraíba)
VICTOR SIQUEIRA SANTOS (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
WANDER DE LARA PROENÇA (Universidade Estadual de Londrina)