

NOSSOS & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

FACULDADE CATÓLICA DE FORTALEZA – ANO IV, VOL. 4, N.º 1, JANEIRO/JUNHO 2024

Sâmara Araújo Costa
Isadora Maria Oliveira Souza
Thales Alencar Tuy Mota
Emmanoel Luca Santos Leone
Aline Nascimento Alves dos Santos
Roberildo Sousa Araújo
Pedro Lucas Bonfá Vieira Ramos
Gabriel Lins e Oliveira Batista
Michel Platinir Silva Damasceno
Onésimo Alves de Mesquita
Danilo Augusto Blanco dos Santos
Valmir Ferreira da Silva
Isadora Fernandes
Ana Maria Correa Moreira da Silva



FACULDADE
CATÓLICA DE FORTALEZA

Logos & CULTURAS

REVISTA ACADÊMICA MULTIDISCIPLINAR DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica	Fortaleza	v. 4	n.º 1	p. 1-154	2024
--	-----------	------	-------	----------	------



Faculdade Católica de Fortaleza

Chanceler: Dom José Antonio Aparecido Tosi Marques

Arcebispo Metropolitano de Fortaleza e Presidente da Associação Educacional e Cultural Católica de
Fortaleza

Diretor Geral: Prof. Dr. Pe. Francisco Antonio Francileudo

Diretor Acadêmico: Prof. Me. Tiago Geyrdenn de Oliveira Gomes

Diretor Administrativo-Financeiro: Pe. Joaquim Fernandes Pontes III

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica

Vol. 4, n. 1, p. 1-154, 2024.1

Publicação: Faculdade Católica de Fortaleza

Editor-chefe: Prof. Dr. Renato Moreira de Abrantes

Coordenação Editorial: Profa. Ma. Lara Rocha

Conselho Científico

Prof. Dr. José Luis Speroni (UK-BA)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)

Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)

Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)

Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (Instituto Aleluya – San Luis/Argentina)

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)

Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)

Prof. Me. Antônio Ronaldo Vieira Nogueira (FCF)

Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)

Conselho Editorial

Profa. Dra. Lisieux D'Jesus Luzia de Araújo Rocha (FCF)
Prof. Dr. Salvio Alan Sosa Tello (Instituto Aleluya – San Luis/Argentina)
Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (UFCA)
Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira (FCF)
Prof. Dr. Judikael Castelo Branco (UFT)
Prof. Dr. Francisco de Aquino Paulino (FCF)
Profa. Dra. Maria Celeste de Sousa (FCF)
Prof. Dr. Dhenis Silva Maciel (FCF)
Prof. Dr. Robert Brenner Barreto da Silva (UECE)
Prof. Dr. Vicente de Paulo Augusto de Oliveira (UNIFOR)
Prof. Dr. Antonio Jorge Pereira Júnior (UNIFOR)
Prof. Me. Pedro Lucas Bonfá Ramos (UFC)
Prof. Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE)
Prof. Me. José Valdir Teixeira Braga Filho (USP)
Profa. Ma. Sílvia Gonçalves de Almeida (UNISA)
Prof. Me. Abimael Francisco do Nascimento (FCF)
Profa. Ma. Kercya Nara Felipe de Castro Abrantes (FCF)

Edição

Diagramação edição eletrônica: Ma. Lara Rocha

Projeto gráfico da capa: Adriana Nobre

Diagramação edição impressa: Evaldo Amaro dos Santos

Bibliotecária: Deusimar Frutuoso de Almeida (CRB – 3/578)

Endereço para correspondência: Rua Tenente Benévolo, 201.

Fortaleza/CE. CEP: 60160-040.

Site: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/logosculturas>

E-mail: periodicos@catolicadefortaleza.edu.br

Solicita-se permuta

Periodicidade: Semestral



Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica /
 Faculdade Católica de Fortaleza. - v. 4, n. 1, (2021)- . Fortaleza, FCF, 2021-

Semestral

Disponível também em: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/logosculturas>

1. Generalidades 2. Filosofia 3. Teologia 4. Ciências Humanas I. Faculdade Católica de Fortaleza

CDD 000
 100
 200
 300

Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica	Fortaleza	v. 4	n. 1	p. 1-154	2024
--	-----------	------	------	----------	------

Sumário

Editorial.....	7
Artigos	
Ação e racionalidade em Donald Davidson	9
Sâmara Araújo Costa	
A compaixão e a misericórdia em Lc 10, 25-37: esboço de uma análise teológica	28
Isadora Maria Oliveira Souza	
A efetivação dos direitos civis e a desigualdade de acesso à justiça no Brasil	37
Thales Alencar Tuy Mota Emmanoel Lucas Santos Leone Aline Nascimento Alves dos Santos	
A espiritualidade como instrumento de cuidado: elementos da logoterapia frankliana	52
Roberildo Sousa Araújo, OFMCap	
A interpretação de Nietzsche para o ensino de filosofia	79
Pedro Lucas Bonfá Vieira Ramos	
A noção de “conversão substancial” segundo Tomás de Aquino	91
Gabriel Lins e Oliveira Batista	

A tensão dialética entre a secularização e a religião em Jurgen Habermas	105
Michel Platinir Onésimo Alves de Mesquita	
Evolução da hospitalidade na história da medicina: uma análise da relação entre hospitalidade e saúde ao longo do tempo	116
Danilo Augusto Blanco dos Santos	
O magistério do Papa Francisco e a acolhida às mulheres...	131
Valmir Ferreira da Silva	
Resenhas	
As prisões da miséria	141
Isadora Fernandes	
O entardecer do cristianismo	150
Ana Maria Correa Moreira da Silva	

Editorial

Assumindo o compromisso em ser cooperadora da verdade e colaborando com a democratização da pesquisa e da produção científica no país, apresentamos à comunidade acadêmica o primeiro número do quarto volume da *Logos & Culturas*, revista acadêmica vinculada à Faculdade Católica de Fortaleza (FCF).

O presente número brinda seus leitores com onze profícuas contribuições para os debates multidisciplinares, sendo nove artigos e duas resenhas. No que concerne às reflexões filosóficas, o artigo “Ação e racionalidade em Donald Davidson”, de Sâmara Araújo Costa (UP – Portugal), examina o caminho metodológico trilhado pelo filósofo americano até sua teoria da anomalia do monismo anômalo. Já em “A interpretação de Nietzsche para o ensino de filosofia”, Pedro Lucas Bonfá Vieira Ramos (UFC) apresenta as reflexões do filósofo alemão sobre a educação de seu tempo a fim de traçar potentes paralelos com as dificuldades atuais do ensino de filosofia.

As discussões filoteológicas, ou seja, que repercutem o campo interseccional de interesse tanto da Filosofia quanto da Teologia, são estabelecidas pelo artigo “A noção de conversão substancial segundo Tomás de Aquino”, no qual Gabriel Lins e Oliveira Batista (UFRJ) explana acerca da conceitualização de conversão substancial situada no âmago da teoria da transubstanciação tomista presente na *Suma Teológica*, bem como em “A tensão dialética entre a secularização e a religião em Jurgen Habermas”, em que Michel Platinir da Silva Damasceno (UNB) e Onésimo Alves de Mesquita (UECE) apresentam a relação entre a secularização e a religião e, por fim, em “A espiritualidade como instrumento de cuidado: elementos da logoterapia frankliana”, de Roberildo Sousa Araújo, OFM Cap (Pontifícia Universidade Antonianum – Roma), no qual a espiritualidade é concebida como um instrumento de cuidado, tomando como base a logoterapia de Viktor Frankl.

No campo específico da teologia, “A compaixão e a misericórdia em Lc 10,25-37: esboço de uma análise teológica”, de Isadora Maria Oliveira Souza (PUCPR), examina a referida passagem bíblica a fim de evidenciar a máxima expressão da misericórdia e da compaixão nela contida. Já “O magistério do Papa Francisco e a

acolhida às mulheres”, de Valmir Ferreira da Silva (PUCSP), apresenta as iniciativas do Papa Francisco para inserir as mulheres na Igreja.

Fechando a multidisciplinariedade que *anima* este número, “A efetivação dos direitos civis e a desigualdade de acesso à justiça no Brasil”, de Thales Alencar Tuy Mota, Emmanoel Luca Santos Leone, Aline Nascimento Alves dos Santos (UFBA), expõe o panorama argumentativo que subjaz a dificuldade em acessar às instâncias jurídicas brasileiras, mormente pela população socioeconomicamente mais vulnerável. Já a contribuição “Evolução da hospitalidade na história da medicina: Uma análise da relação entre hospitalidade e saúde ao longo do tempo”, de Danilo Augusto Blanco dos Santos (UAM), demonstra a importância da hospitalidade e da valorização da dignidade humana nos cuidados de saúde.

O número conta ainda com duas resenhas críticas. A primeira apresenta a obra *As prisões da miséria*, enquanto a segunda se dedica à exposição sobre o livro *O entardecer do cristianismo*. Isadora Fernandes e Ana Maria Correa Moreira da Silva assinam, respectivamente, as resenhas.

Agradecendo a confiança de autores e leitores que fazem da *Logos & Culturas* uma companhia frequente em suas pesquisas, este novo número reitera o nosso compromisso com a educação e com a pesquisa no Brasil, plural e democrática.

Desejando uma proveitosa leitura,

Os Editores



Sâmara Araújo Costa*

RESUMO

Neste artigo apresentaremos o que Donald Davidson entende por ação e racionalidade. Veremos o problema de eventos mentais causarem eventos físicos e como o autor defende sua teoria do monismo anômalo. Isso implica explicar a diferença entre o que Davidson entende como um evento físico e um evento mental, e como podemos identificá-los para tentar racionalizar a ação. A racionalidade engloba modos para tentar explicar mental e físico de formas descritivas distintas, mas que de algum modo encontram-se na unidade do sujeito agente. Ao mesmo tempo que Davidson reconhece a não identidade total entre a explicação entre fenômenos físicos e mentais, ainda nomeia certo tipo de anomalia das leis mentais.

Palavras-chave: Donald Davidson. Racionalidade da ação. Eventos físicos. Eventos mentais. Monismo anômalo.

Action and rationality in Donald Davidson

ABSTRACT

In this article, we will describe what the author Donald Davidson understands by action and rationality. We will see the problem of mental events causing physical events and how the author introduces his theory of anomalous monism. This implies explaining the difference between what Davidson understands as a physical event and a mental event, and how one can identify them to attempt to rationalize action. The rationality encompasses ways of explaining both the mental and the physical in distinct descriptive ways, but which somehow meeting in the unity of the subject agent.

Keywords: Donald Davidson. Rationalization of action. Physical events. Mental events. Anomalous monism.

Introdução

Este artigo pretende apresentar duas concepções – ação e racionalidade – em dois importantes artigos do filósofo Donald Davidson. O primeiro é *Action, Reasons and Causes*¹ (1963), no qual o autor escreve sobre a ação e como podemos racionalizá-la a partir de suas descrições, que devem revelar uma ação contendo uma crença e um desejo e, assim, configurando alguma intencionalidade e ao mesmo tempo indicando a racionalidade do sujeito. Trata-se de uma tentativa de encontrar leis causais que possam evidenciar a ação intencional, como também racional, o que inclui estabelecer relações causais em nossas descrições das ações.

Racionalizar uma ação é descrevê-la dentro de possíveis leis causais. O problema de encontrar leis causais que indiquem ser o mental o causador de eventos físicos implica a anomalia (veremos mais adiante), por exemplo, de não haver leis psicofísicas estritas que possam validar tal relação. Davidson mostrará que há uma distinção entre descrições de eventos mentais e eventos físicos. Por outro lado, o problema da causalidade entre o mental e o físico será melhor visto a partir do artigo *Mental Events* (1970), em que Davidson se direciona para explicar as descrições mentais e físicas e a causalidade entre o mental e o físico. Por fim, proporrá uma teoria que implica de algum modo explicar o que entende por ação e racionalidade, a partir de sua concepção de monismo anômalo.

Ação e racionalidade: uma tentativa de encontrar leis causais

Davidson escreve que para nos considerarmos agentes precisamos atribuir razões para a realização de nossas ações. Na tentativa de explicá-las, racionalizamos, ou melhor, ao darmos razões, temos a pretensão de racionalizar as ações. Racionalizar exprime-se por estabelecer relações causais que incluam vários exemplos de pró-attitudes que confirmem a crença de agir de tal modo, seja por poder se afirmar, ou por pelo menos poder pensar, como afirma Davidson:

Sempre que alguém faz algo por uma razão, em suma, ele pode ser caracterizado como (a) tendo algum tipo de atitude favorável em relação a

¹ Todas as traduções são de minha responsabilidade.

ações de certo tipo e (b) acreditando (ou conhecendo, percebendo, notando, lembrando) que sua ação é desse tipo (DAVIDSON, 1963/2001, p. 13).

Davidson descreve pró-atitude como as várias propensões a se fazer notar para que um indivíduo aja de certo modo, incluindo desejos, vontades e intenções, sejam a nível social, como também particular. Pró-attitudes são convicções para tal *performance* desejada, aquilo que se quer fazer. A pró-atitude e sua crença efetuam o que Davidson entende como *razão primária* para explicar a ação de um agente.

A razão primária para uma ação é uma causa. No exemplo de acender a luz para alertar alguém que ronda a sua casa, o ponto é: o ato de ir até o interruptor e acender a luz implica que há razões para fazê-lo. Não se acende a luz por acendê-la, no mínimo, seria para ver melhor. Assim, a partir de uma pró-atitude e de uma crença, é possível descrever um evento particular.

Como cada evento é intencionalmente singular, a pergunta crucial a fazer é: “Por que estou fazendo isto?” O desejo também serve como resposta, ou seja: “faço tal coisa simplesmente porque quero” equivale a uma crença no próprio querer da ação reconhecida pelo agente. Não se trata simplesmente de conhecer uma intenção através de sua descrição, pois esta pode ser sempre melhor desenvolvida, na concepção de Davidson. Como podemos ver em um outro exemplo seu:

Se James vai à igreja com a intenção de agradar sua mãe, então ele deve ter alguma pró atitude enquanto agir para agradar sua mãe, mas precisa de mais informações para dizer se seu motivo é que ele gosta de agradar sua mãe, ou acha certo. A expressão “a intenção com a qual James foi à igreja” tem a forma externa de uma descrição, mas na verdade é sincategoremática e não pode ser entendida como referindo-se a uma entidade, estado, disposição ou evento. Sua função no contexto é gerar novas descrições de ações em termos de suas razões; assim “James foi à igreja com a intenção de agradar sua mãe” produz uma descrição nova e mais completa da ação descrita em “James foi à igreja” (DAVIDSON, 1963/2001, p. 16).

Podemos sempre desenvolver a melhora da racionalização das ações quanto mais tentamos explicá-las, justificá-las. A justificativa busca captar a crença e a atitude para explicar a ação, de modo que quanto mais razões, mais justificada estará. Uma explicação simples a partir de um exemplo que o próprio Davidson ofereceu equivale a quando alguém diz: “Você pisou nos meus pés!”, que representa a explicação e justificação, mas não se segue que: “*O fato de você pisar no meu pé, não explica nem justifica eu pisar no seu pé, a menos que eu acredite você pisou no meu pé*”

intencionalmente, mas apenas a crença, seja verdadeira ou falsa, explica minha ação” (DAVIDSON, 1963/2001, p. 17). Se é possível dizer que há alguma coerência em agir de tal maneira é possível reconhecer que há um agente racional. O que o move é o objeto do desejo enquanto causa final e princípio da ação, algo que foi explorado pela filósofa Elizabeth Anscombe (1981) em *The intentionality of Sensation*, onde ela escreveu sobre a noção de “objecto de desejo” assim como de “objecto do pensamento”:

Suponha que alguém diga que o objeto de desejo, ou objeto desejado, precisa existir e, portanto, não precisa haver nenhum objeto que se deseje. Obviamente, ele está mudando de um uso da palavra “objeto” para outro. Se, no entanto, falarmos de objetos de visão, ou objetos vistos, normalmente se presumirá que “objetos” tem o sentido mais moderno: serão objetos, coisas, entidades, que alguém vê. Agora, para evitar confusão, introduzirei a frase “objeto intencional” para significar “objeto” no sentido mais antigo que ainda ocorre em “objeto de desejo” (ANSCOMBE, 1981, p. 4)².

Assim como Ryle e Austin, Anscombe rechaça nomeadamente a concepção de “dados dos sentidos” que foi desenvolvida por filósofos analíticos. Vemos que isso é a tentativa dos filósofos lidarem com o problema da *phantasia* (imaginação) e da memória atrelada à imagens mentais, o que não é um tema fácil. Se as imagens não ocorrem diretamente na percepção, como ao ver o que estou a ver, mas são um tipo de imagem, as quais Anscombe nomeou de objectos intencionais, ainda nos parece um tipo de teoria do desejo para a explicação da ação, assim como em Aristóteles. Entendemos a noção de intencionalidade como a marca do mental em Brentano e também como causa final para a ação na teoria aristotélica. Tal compreensão passa a lidar com o *slogan* da intencionalidade, mas se intencional é a característica do mental, precisamos entender o que é ser intencional, como escreveu Charles Travis, por exemplo. A lidar com imagens mentais, ou ideias, conteúdos (Anscombe retoma Descartes) que a autora descreve como objectos intencionais são objectos do pensamento ou do desejo:

² “Suppose somebody say that the object of desire, or desired object, need to exist, and so there need not be any object which one desires. He is obviously switching from one use of the word ‘object’ to another. If, however, we speak of objects of sight, or seen objects, it will usually be assumed that ‘objects’ has the more modern sense: these will be objects, things, entities, which one sees. Now to prevent confusion I will introduce the phrase ‘intentional object’ to mean ‘object’ in the older sense will still occurs in “object of desire”.

A palavra “objeto”, que aparece na frase “objeto de visão”, sofreu uma certa inversão de significado na história da filosofia, assim como a palavra conectada “sujeito”, embora as duas inversões não estejam historicamente conectadas. O sujeito costumava ser aquilo sobre o que a proposição, digamos, trata: a coisa em si como ela é na realidade – não processada por ser concebida, como poderíamos dizer (no caso de haver algum tipo de processamento); os objetos, por outro lado, eram sempre objetos de visão. Objetos de desejo, objetos de pensamento, não são objetos em um sentido moderno comum, não são coisas individuais, como os objetos encontrados nos bolsos do acusado (ANSCOMBE, 1981, p. 3)³.

Para Anscombe, objectos intencionais não são objectos particulares que encontramos no mundo, mas as imagens que temos deles em mente, e este é o problema: entender qual a natureza de tais imagens mentais intencionais e sua relação com a explicação da ação.

Para Davidson, a explicação não deixa de estabelecer uma relação causal, como também uma justificativa. O ponto é que razões primárias são a primeira forma de tentar explicar uma ação, pois o agente tem certas crenças e atitudes que tornam a ação racional. Pode ser que a razão dada não seja a verdadeira, mas o ponto é que a *performance* foi realizada tendo em vista tais razões. O mesmo pode ser dito sobre a justificativa, o que leva Davidson a destacar a força do “por quê?” e como uma descrição nova pode clarificar motivos pelos quais um agente age. A justificativa acrescenta e tenta interpretar a ação, trazendo novas imagens, como uma redescricao que nos oferece uma explicação mais alargada. As razões tentam descrever uma ação, oferecendo uma relação causal, mas Davidson lembra que “*dar razões meramente redescrive a ação e tais causas são separadas dos efeitos, por que razões não são causas*” (DAVIDSON, 1963/2001, p. 18). Assim explicou Glüer:

O ponto de partida de Davidson é a ideia plausível e intuitiva de que podemos explicar ações citando as *razões* pelas quais o agente fez o que fez. Tais explicações de razões *racionalizam* a ação: O agente ao oferecer as razões, tais explicações mostram que - da perspectiva do agente - havia algo que ‘falava através’ a ação, algo que tornava racional fazer o que o agente fez - da perspectiva do agente. A racionalidade inerente a tais explicações é

³ “That word ‘object’ which comes in the phrase ‘object of sight’ has suffered a certain reversal meaning in the story of philosophy, and so has the connected word ‘subject’, though the two reversals aren’t historically connected. The subject used to be what the proposition, say, is about: the thing itself as it is in reality – unprocessed by being conceived, as we might say (in case there is some sort or processing there); objects on the other hand were formerly always object of desire, objects of thought, are not objects in one common modern sense, not individual things, such as the objects found in the accused man’s pockets”.

bastante fraca: O fato de o agente ter feito o que fez por uma razão não significa que ele o fez por uma *boa* razão (GLÜER, 2011, p. 155).

Desta forma, tentamos enquadrar nossas ações em possíveis regras de explicações. Davidson lembra Wittgenstein e tantos outros filósofos que defenderam que a descrição não explica, mas apenas redescrive a ação. Quando tentamos encaixar a explicação da ação num padrão de razões, temos a pretensão de explicá-la. Porém, as razões descritas a partir de crenças e atitudes não se assemelham às ações, pois como já foi dito, razões não são causas, mas descritivos de meios da relação causal. Num exemplo Davidson aponta que se me machuquei e digo que me queimei, a ação se coloca num padrão de eventos, e entendemos o tipo de explicação em questão. Ao passo em que mesmo entendendo os padrões e contextos, não se pode dizer que razões explicam ações, mas que o contexto e o padrão contêm motivação, além da própria ação. Causa e efeito formam um padrão de explicação, de modo que já na tentativa de explicar com o efeito, que deve ser coerente, a motivação para a ação deve ser captada. Encontrar a motivação da ação, por mais simples que pareça, é a busca de um padrão que precisamos na descrição, e já descreveria a ação intencional. Por mais que nossas tentativas de estabelecer relações causais nas explicações de nossas ações não satisfaçam nossa compreensão, insistimos na ligação misteriosa entre ação e desejo, e provavelmente nem sempre o querer entraria em nossa atuação. Davidson sabe que o “querer” é uma explicação muito estreita, mas quase sempre o usamos na explicação de nossos motivos para o agir inteligível. Enfim, é a conexão misteriosa entre razão, ação e desejo que ainda é usada como um esquema padrão e como um tipo de explicação da ação.

Uma razão primária é sua causa, diz Davidson. A explicação causal envolvida precisa ser mais bem descrita e o autor aponta: *“Razões primárias consistem em atitudes e crenças, que são estados ou disposições, não eventos; então não podem ser causas”* (DAVIDSON, 1963/2001, p. 20). Os eventos são independentes das causas, tentamos nomear causas, *“isso quebrou porque tinha uma rachadura”* e *“esse fato desencadeou esse”*, entendendo um evento causando outro, e fornecemos razões como causas, mas não sabemos ao certo a identidade das explicações causais. Há muitas tentativas que podem se aproximar do principal motivo, ou razão primária, mas Davidson afirma que estados ou disposições não são eventos.

Certamente temos vontades e disposições para agir, mas quando uma ação é executada, seja por pensar ou lembrar de algo, ou reagir a uma emoção, há muitos filósofos que argumentam sobre eventos mentais, mas não sabem, como já em Wittgenstein, para quem “*não se sabe porque levantou o braço*”, mesmo que seja uma relação entre a vontade de acenar e levantar o braço, que há um evento mental em um dado momento. Notabiliza-se uma tentativa de regularização da ação, seja por hábitos, desejos, ou mesmo dentro de uma expectativa do ambiente. Quando se acena dirigindo, com a intenção de se chegar ao destino de forma segura, no entanto:

A intenção com que o motorista levanta o braço não é também um evento, não é nada disso de todo, nem um evento, atitude, disposição, nem um objeto. Finalmente, Melden pede ao teórico causal que encontre um evento que seja comum e peculiar a todos os casos em que um homem levanta intencionalmente o braço, e isso, deve-se admitir, não pode ser produzido. Mas também não pode ser produzida uma causa comum e única de falhas de pontes, quedas de aviões ou quebras de placas (DAVIDSON, 1963/2001, p. 20).

Podemos admitir várias causas para um evento. Podemos tentar padronizar causas, como o porquê uma ponte se rompeu, mas ignoramos uma sequência de eventos que obviamente causaram o rompimento, e o argumento segue que não acessamos essa sequência de eventos. Davidson cita Melden quando diz que uma causa deve ser logicamente distinta de um efeito, mas o contrapõe dizendo que um motivo não o é: é como se o motivo não fosse propriamente a causa das ações. Ele diz ainda que a verdade de uma declaração causal depende de como os eventos são descritos e, para tanto, utiliza o *status* de analítico ou sintético.

Ao tentarmos descrever as ações, as suas variadas formas não modificam o evento, mas são somente mais um modo inteligível e com outras distintas descrições. Numa relação causal as descrições são de eventos distintos, de modo que A causou B. Escreveu Davidson:

Relações causais, entretanto, demandam eventos distintos. Alguém pode ser tentado a cometer o erro de pensar que o fato de eu ter acionado o interruptor causa que a luz se acenda (na verdade, foi o que fez a luz acender). Mas daí não se segue que é errado considerar que “Minha razão para apertar o interruptor foi que eu queria acender a luz” implicando, em parte, “Eu apertei o interruptor, e esta ação é possível de ser descrita como tendo sido causado por querer acender a luz”. Descrever um evento em termos de sua causa não é confundir o evento com sua causa, nem a explicação pela redescrição exclui a explicação causal (DAVIDSON, 1963/2001, p. 21).

A relação lógica de “apertar o interruptor” e “acender a luz” não é o *link* mais direto para Davidson, pois a intencionalidade fala mais propriamente sobre a ação de apertar o interruptor. Dizer que relações causais não são tão lógicas e são muito mais empíricas não afirma que toda verdadeira relação causal é empírica. Assim, para Davidson, tudo depende da forma da descrição. A descrição do evento é uma descrição mental, está fora da cadeia de eventos físicos. Já as causas dos eventos físicos estão numa sequência específica de eventos físicos, de modo que a explicação inclui a causalidade, mas explicação é dar razões. Davidson insiste na diferenciação da ação, seja em termos lógicos ou empíricos, analíticos e sintéticos. É primordial o fato de ser uma razão que racionaliza a ação, “*apropriadamente fixada e apropriadas descrições não são logicamente independentes*” (DAVIDSON, 1963/2001, p. 22). Se disséssemos que o homem acendeu a luz simplesmente porque queria executar uma ação, haveria uma relação lógica, seria como apenas dizer “*ele apertou o interruptor*”.

Davidson também escreveu sobre a confirmação causal no exemplo em que se diz “*isso é dissolvido em água*” e realmente a ação se efetiva: “*está dissolvido*”; nesse caso, a relação é empírica e tem mais força explicativa. Davidson diz que seria mais explicativo saber qual substância é capaz de provocar a solubilidade em água, de modo que esta seria uma explicação mais apurada da ação. Este exemplo adianta o quanto há de dificuldade para definir desejos com racionalidade. A relação entre desejo e ação não é tão empírica, como vemos no exemplo do interruptor. Desejos são mais bem explicados por sentimentos e ações não racionalizáveis. Ter uma crença ou um desejo é autoexplicativo: simplesmente sabe-se o que quer e no que acredita, porém, nem sempre ao dizer que uma pessoa fez algo que resulta de uma outra ação, há uma relação causal que possa ser generalizada.

Ao afirmar que desejos são causas comuns de ações, Davidson aponta que tais relações causais são provenientes de leis empíricas, não de racionalizações. As leis que tentamos estabelecer entre desejos e ações e suas explicações não são tão precisas, pois como uma reação nem sempre ocorre como o esperado, há uma infinidade de possibilidades de ação. Por isso também tentamos descrever a possibilidade de agência. Tentar estabelecer leis entre razões e o mundo físico, ao que parece sugerir Davidson, é um engano. O aprimoramento do fixar razões na tentativa de explicar ações submerge do fato que a razão ou motivo dado para tal ação foi uma escolha entre várias. Mas tal refinamento, também na descrição de um desejo,

não é abrangido. Se escolhe um motivo para a ação, se explica e a justifica oferecendo uma razão primária. Há um refinamento na escolha de desejos e crenças mais salientes e passíveis de serem considerados uma base de explicação da ação. Mas obviamente não há tal redução em um desejo ou em uma crença. O silogismo prático, diz Davidson, é um modelo lógico, mas racionalizar envolve pensar e avaliar razões.

Uma relação causal que mostra claramente “a taça quebrou ao cair no chão” numa generalização lógica, “taças são frágeis”, “taças quebram ao cair” são explicações preditivas. Davidson quer ir ao encontro que há sim certas relações causais óbvias ao agente, que viu a taça romper. O rumo está no comportamento, mas as relações não são assim tão evidentes como apontamos e leis podem ter várias classificações. As razões oferecidas não causam necessariamente as ações que racionalizam, mas os agentes escolhem motivos. Há uma tentativa de racionalização ao exigir motivos para ação, assim como há um conhecimento de razões limitadas para um agente explicar sua ação.

Davidson cita o conhecimento indutivo em Hume, no qual buscamos relações causais para o conhecimento após a evidência da indução. Então, a relação causal é possível? Certamente buscamos relações possíveis entre a sequência de circunstâncias, mas nem sempre as generalizações ou leis que vemos no mundo podem ser utilizadas quando se trata de motivos ou desejos para nossas ações, o que demonstra que essas generalizações que tentamos fixar não servem para racionalizações. O autor quer nos mostrar que as leis causais que fixamos de modo ordinário não se aplicam da mesma maneira quando se trata de razão e ação pelo simples fato que pessoas se comportam de maneiras distintas, em termos de suas crenças e atitudes. Portanto, em comportamento, na relação entre razão e ação, as leis não podem ser tão preditivas, a exemplo de uma relação causal indutiva. Como um agente considera muitas razões quando age, para tentar prever, justificar e explicar uma ação é preciso considerar muitas razões, tanto como motivações, crenças e desejos, e mesmo assim, quando se trata de comportamento, ainda não é possível prever.

Além disso, para uma mesma circunstância não significa que as mesmas ações seriam o resultado. Por isso, Davidson diz que temos leis muito irregulares no que diz respeito aos desejos, motivações e ações. Leis são melhor vistas em explicações causais comuns, diferente de racionalizações. Podemos tentar distinguir agentes e

decisões, e essa é uma tarefa a ser feita. Porém, tentar generalizar racionalizações e ações de acordo com leis causais não é confiável. Como o autor afirma: “O *silogismo prático não fornece um modelo nem para uma ciência preditiva da ação nem para uma explicação normativa para avaliação do raciocínio*” (DAVIDSON, 1963/2001, p. 22). O silogismo prático no uso de razões não pode prever com tanta eficácia a ação justamente porque há muitas razões que competem entre si na tentativa de explicação da ação.

E quanto ao caso das razões para as ações? Davidson pensa que nunca seremos capazes de fornecer dados causais precisos, explicações e previsões de ações causais baseadas em leis precisas enquanto permanecermos no idioma intencional de intenções, desejos e crenças, porque o raciocínio prático que esta na base de uma ação é muito complexo, variável e sujeito à influência de fatores internos e externos para que possamos atingir esse objetivo; uma teoria séria para explicar e prever a ação por meio de leis “intencionais” deve levar em conta “a força relativa de vários desejos e crenças na matriz da decisão” – uma tarefa que Davidson considera impossível (RAIONE, 1999, p. 127).

Davidson explica que as leis causais que tentamos abarcar para as ações não são preditivas, ou melhor, não são leis causais válidas. Em seu exemplo que uma pedra quebrou a janela, podemos ter visto o fato, mas não podemos prever que todas as pedras possam quebrar janelas. Não podemos generalizá-las, é este o ponto primordial do argumento. Uma generalização do tipo “janelas são fáceis de serem quebradas quando atingidas” poderia ser mais válida. Já no que diz respeito a comportamento, a previsão de ação aponta para a evidência de alguma lei causal instanciada em alguma descrição verdadeira. Ações, mesmo singulares, estão implícitas em alguma lei causal. A explicação mais primitiva de uma ação quer mostrar uma causa, de modo que quanto mais elaboradas, mais as explicações podem conter leis causais relevantes e verdadeiras. Buscamos estas leis causais em nossas explicações, mas elas nem sempre correspondem às conexões que fazemos.

As classificações das leis na tentativa de racionalização podem ser de vários tipos. De acordo com o evento em questão, podem ser físicas, químicas ou neurológicas. O que o autor quer nos mostrar é que a explicação pode seguir por vários caminhos. Como podemos ver em Alfred Mele (2003, p. 67): “*Uma formulação mais precisa é a seguinte: necessariamente, toda ação intencional é realizada por uma razão. Em conjunção com a tese de que cada ação é intencional sob alguma*

descrição, isso implica que toda ação é realizada por uma razão". Assim, por mais que muitos defendam o abandono de leis teleológicas para a explicação da ação, desde Aristóteles, ou antes, ainda fazemos tais usos destas. Precisamos, portanto, avaliar quais são os custos metafísicos ao fazer uso de tais explicações.

Buscamos evidências para as razões de nossas ações, e podemos obviamente errar sobre os motivos que damos. Isso provaria que o nosso conhecimento sobre as nossas ações não é indutivo e que não há relação causal? Davidson não quer afirmá-lo, mas defender que a indução é uma forma de tentar fixar leis, o que não se segue se as leis são verdadeiras ou não. O importante é saber se existe alguma lei, alguma relação causal nos eventos para explicarmos nossas ações, ou seja, para encontrar uma tentativa de racionalização.

Descrições de eventos mentais

Eventos mentais são descrições mentais que se descrevem de modo distinto de eventos físicos aos quais atribuímos leis causais. Davidson diz que estes eventos podem ser "percepções, memórias, decisões e ações". Como podemos encontrar a identidade entre um evento mental e um físico? Como reconciliar a liberdade de um agente a um determinismo causal?

Davidson entende que é possível conciliar um determinismo causal e a liberdade do agente numa relação de identidade entre eventos mentais e eventos físicos. O autor quer dizer que o determinismo causal e sua dependência ao mental continua a ser anômalo, o que significa que o mental faz parte do mundo, mas nem sempre está inserido em leis causais, como os eventos físicos. Por isso, é preciso pensar o agente livre de qualquer determinação causal para que haja liberdade de ação.

Davidson diz que a liberdade não se choca com o determinismo causal. Demonstrar como o mental pode se relacionar com leis, justamente para entendermos a ação, é o que mais interessa e o que pretende o autor. Ele parte do pressuposto que o anomalismo do mental, ou seja, sua forma única de aparecer no mundo, não está totalmente separada de um determinismo causal. O mental está no mundo, mas não se encaixa totalmente em leis nomológicas como vemos em eventos físicos. Assim aponta Kim ao dizer sobre o anomalismo do mental para Davidson:

O que interessa a Davidson é o fato (supondo que ele esteja certo) de que nossas crenças, desejos, pensamentos e intenções, ao contrário de eventos físicos, não são regidos por leis estritas e, portanto, não são explicáveis ou previsíveis da mesma forma que os eventos físicos são. Davidson considera corretamente esses estados intencionais como formadores dos fundamentos de nosso discurso, cognição, intencionalidade e agência (KIM, 2003, p. 115).

Davidson cita Kant quando este diz que a filosofia deve pressupor a ideia de liberdade, e que o mental deve ser compatível com o físico, bem como a liberdade e a necessidade natural nas ações humanas. Por mais que não saibamos explicar como é possível ser livre, estamos rendidos ao natural que se impõe.

Há um evento mental se o eximirmos da ideia de liberdade pela de anomalia, já que Kant entendia a liberdade como uma anomalia. Mas o que Davidson defende se baseia em três princípios:

1) Primeiro princípio (princípio da interação causal): pelo menos alguns eventos mentais compartilham algo com eventos físicos. Ao realizar uma ação, algum evento mental está envolvido, seja perceber, entender, crer, julgar, decidir, ou até mesmo movimentar o corpo e causar algo, agir. Davidson entende perceber como um evento mental, e diz que a própria percepção ilustra essa relação de causalidade. A percepção causa uma crença. Os acontecimentos mentais interagem entre si e podem entrar em relação causal com acontecimentos físicos, mas pode acontecer também de acontecimentos mentais não terem qualquer relação com acontecimentos físicos.

2) Segundo princípio: Se há causalidade, há alguma lei. A relação de causa e efeito é estabelecida por leis estritas. Esse seria o caráter nomológico da causalidade.

3) Terceiro princípio: estas leis deterministas, ou seja, o caráter nomológico da causalidade, não abarca o mental. Isso seria o que Davidson entende como anomalia do mental. Os eventos mentais não entram facilmente na cadeia determinista das leis causais. Por isso não podemos, muitas vezes, prever e explicar o mental.

É possível pensar que o anomalismo do mental nega os outros dois princípios, no sentido que a interação causal e o caráter nomológico se complementam e podem explicar algumas ações. Mas Davidson quer mostrar que não há contradição na correlação entre eventos físicos e mentais.

Como relacionar eventos físicos com eventos mentais?

Não há leis psicofísicas estritas, de modo que o mental não é totalmente anômalo. Mesmo que não haja leis psicofísicas estritas (ou seja, o mental não é totalmente anômalo), os dois princípios (da interação causal e o caráter nomológico da causalidade) podem inferir identidade entre o mental e o físico. Porém, por que não há contradição entre o mental e o físico e neles estão presentes estes três princípios?

Eventos mentais são idênticos a eventos físicos porque são entidades individuais irrepitíveis e datadas. Os eventos são todos possíveis de serem descritos. São também únicos e podem ser descritos como: “A erupção do Vesúvio causou a destruição de Pompeia”. Encontrar a identidade entre o mental e o físico implica encontrar os três princípios em ambos e mostrar que não há contradição entre eles.

O mental não pode ser totalmente anômalo porque não há leis psicofísicas que possam o determinar. Um acontecimento físico é descrito com um vocabulário físico e um mental, com um vocabulário mental. Predicados se aplicariam a qualquer descrição de evento, por exemplo, quando nos referimos a lugar: “ele está em Israel”, de modo que o que ocorreu em algum momento seria uma descrição física, ao passo que, quando pensamos na descrição de eventos mentais, os verbos e proposições seriam: acreditar, perceber, intentar, saber, esperar, lembrar.

Se há uma descrição num vocabulário físico e esta for verdadeira, temos a descrição de um evento físico. Para encontrar a identidade entre leis mentais e físicas segundo Davidson, é necessário o conhecimento de leis psicofísicas e mostrar que na perspectiva entre o mental e o físico, os três princípios (da *interação causal*, se há causalidade há lei, o mental não ser totalmente anômalo) se encontram e não há contradição entre eles. A descrição de um evento físico com um vocabulário físico serve também para diferenciar o que seria uma descrição mental.

Como é bem conhecido, a causalidade é um princípio central da versão de Davidson sobre a teoria da identidade (lembrando de suas primeiras e segundas premissas: eventos psicológicos interagem causalmente com eventos físicos; declarações causais singulares implicam abrangem leis estritas, ou seja, o caráter nomológico da causalidade). A causalidade justifica o monismo. Mas o monismo davidsoniano é anômalo, pois não admite a existência de leis causais psicofísicas e psicológicas. Por que não existem leis desse tipo? Como também é sabido, os argumentos de Davidson baseiam-se fundamentalmente no caráter holístico do mental e nas restrições

da racionalidade normativa que temos de impor sobre o sistema mental para explicar ações e outros fenômenos psicológicos (RAIONE, 1999, p. 132).

O mental, para Davidson, não contém um vocabulário subjetivo, privado, imaterial. O autor entende o mental na perspectiva de Brentano, quando este define o que é intencionalidade. Ele é visto como “pensamentos, esperanças, remorsos (ou acontecimentos ligados a estes)”. E ainda pergunta se “*é óbvio, por exemplo que sentir uma dor ou ter uma imagem residual é mental?*” (DAVIDSON, 1970/2001, p. 174). Assim defende que estas frases parecem livres da não extensionalidade, e o mesmo se passa com as sensações que não parecem ser explicadas por resoluções reduzidas por leis físicas e químicas.

Uma descrição pode ser física e mental ao mesmo tempo, e o autor o mostra num de seus exemplos: uma estrela se choca com outra (vocabulário físico), ao mesmo tempo que alguém percebe um lápis rolar pela mesa. Para Davidson, a descrição de um evento físico foi agora discriminada ao mesmo tempo que um evento mental e conta como um acontecimento mental, sugerindo que todos os acontecimentos podem passar a ser mentais. Nesse momento, Davidson cita a ideia espinosista de todos os acontecimentos físicos serem idênticos a acontecimentos mentais. Mas o que o autor pretende defender é uma “teoria da identidade que nega que possa haver leis estritas que liguem o mental e o físico”. O próprio autor destaca a dificuldade de como as teorias de identidade são defendidas e atacadas. Davidson cita Charles Taylor quando este defende que a base para uma teoria de identidade seriam leis de correlação que possam ligar eventos físicos e mentais. Davidson cita Taylor: “*É fácil perceber porque é que isto acontece: a não ser que que um dado acontecimento mental seja invariavelmente acompanhado por um dado, digamos, processo cerebral, não há motivo para sequer discutir uma identidade geral entre os dois*” (TAYLOR *apud* DAVIDSON, 1970; 2001, p. 175). Taylor também afirmou que pode haver identidade sem leis de correlação, mas Davidson aceita a ideia de que possam existir leis de correlação entre acontecimentos mentais e físicos.

Davidson explica melhor dizendo o que costumamos entender como leis em teorias de identidade: “*Quando afirmo que uma sensação é um processo cerebral ou que um relâmpago é uma descarga elétrica, estou a usar “é” no sentido de identidade estrita... não há duas coisas: um relâmpago e uma descarga elétrica*” (DAVIDSON, 1970/2001, p. 176). Por outro lado, há quem negue e afirme leis de identidade entre o

mental e o físico. Mas “*se há dor deve haver algum estado cerebral associado*” (DAVIDSON, 1970/2001, p. 175-6), isso implicaria, no mínimo, alguma lei de correlação, mesmo que não necessariamente de identidade. De todo modo, não seria concebível uma observação que pudesse confirmar ou refutar a identidade ou a não correlação. Há quem negue que há leis psicofísicas estritas e há os que afirmam que eventos mentais são idênticos a eventos físicos. Davidson cita quatro teorias a respeito do tema:

- 1) o monismo nomológico afirma que há leis de correlação e que os eventos correlacionados são apenas um (os materialistas se encaixariam nesta categoria).
- 2) o dualismo nomológico, que contém diversas formas de paralelismo, interacionismo e epifenomenismo.
- 3) o dualismo anômalo, que combina o dualismo ontológico com a ausência geral de leis que correlacionem o mental e o físico (cartesianismo).
- 4) monismo anômalo, o que Davidson defende, e o que iremos mostrar a seguir.

Monismo anômalo

O monismo anômalo defendido por Davidson tem semelhanças com o materialismo no entendimento de que todos os eventos são físicos, mas despreza que todos os fenômenos mentais são explicados unicamente como físicos. Ele admite que nem todos os eventos são mentais, mas todos são físicos.

Davidson não aceita que haja leis psicofísicas e considera que de algum modo as características mentais são dependentes das características físicas, de modo que há uma relação de superveniência. Isso significa dizer “*que não pode haver dois eventos que são semelhantes em todos os aspectos físicos, mas diferentes em algum aspecto mental, ou que um objeto não pode mudar quanto a algum aspecto mental sem mudar quanto a algum aspecto físico*” (DAVIDSON, 1970/2001, p. 176).

Não se trata de uma relação de superveniência que reduz propriedades morais a descritivas. O monismo anômalo tenta reconciliar os três princípios que antes disse Davidson. O ponto é que as leis são linguagem, e se podemos ver leis em eventos, isso seria apenas no modo como são descritos, seja como evento físico ou mental.

Os eventos se caracterizam como mentais pelo modo como são descritos, como já o disse, com predicados mentais. A anomalia do mental também se apresenta como tal, ou seja, com o mental separado justamente também por possuir uma descrição mental, obviamente distinta das descrições de eventos físicos. Mas Davidson afirma que eventos são mentais justamente pelo tipo de descrição que lhes compete.

No que tange ao princípio nomológico da causalidade, ele recai sobre a necessidade de as descrições incluírem leis na relação de causa e efeito, mas não necessariamente verdades que instanciem leis. Podemos ver o que Lanz apontou sobre:

Os críticos do monismo anômalo, que veem Davidson comprometido com a "equação" acima mencionada, confundem o princípio do caráter nomológico da causalidade, uma tese sobre a natureza da causalidade, com uma tese sobre quais características são causalmente relevantes ou uma tese sobre qual princípio justifica nossa confiança em ter apontado uma característica causalmente relevante: Você encontrou uma característica causalmente relevante, se você encontrou uma lei estrita, na qual esta característica aparece (LANZ, 1989, p. 40).

Parece verdadeiro que todo evento também possa conter uma descrição mental e cair sobre um predicado mental no caso. O que também não se pode negar é que haja predicados mentais e físicos. Há, porém, uma diferença entre o mental e o arcabouço linguístico abarcar o mundo físico, e mesmo o contrário. E assim o mental parece ser nomologicamente irreduzível, não excluindo uma possível correlação entre mental e físico. Não podemos afirmar leis psicofísicas estritas, e Davidson afirmou que não estamos também a questionar o estatuto da ciência, mas sim a mostrar a ponte entre a filosofia e a mesma. A questão é que por mais que encontremos leis que liguem o mental e o físico, não podemos afirmá-las com toda certeza, porquanto são gradações que nos permitem prever leis comportamentais e toda uma gama de variação entre indivíduos.

Aqui Davidson parece estar argumentando da seguinte forma: Só pode haver leis estritas em domínios fechados. Isso decorre da definição de uma lei "estrita". O domínio dos fenômenos mentais não é fechado; sabemos que não é causalmente fechado – isto é, que existem eventos fora do domínio que afetam causalmente eventos dentro do domínio. Para aprimorar generalizações preditivas sobre eventos mentais, portanto, devemos recorrer a conceitos e propriedades que não são mentais (por exemplo, biológicos,

físico-químicos). Isso mostra a falha de fechamento para o domínio mental, em contraste com o físico fechado (KIM, 2003, p. 121).

As descrições mentais se diferem das físicas e procurar alguma regularidade a partir de relações causais carece de demonstração, mas como diz Davidson: “*e mesmo que alguém conhecesse toda a história física do mundo e quaisquer eventos mentais fossem idênticos a um físico, não se seguiria que essa pessoa podia prever ou explicar um único acontecimento mental (assim descrito, obviamente)*” (DAVIDSON, 1970/2001, p. 185). Então, de alguma maneira, a “dependência causal e a independência nomológica” caminham juntas no que diz respeito aos acontecimentos mentais. Da mesma maneira o mental se isola de leis estritas e de sua impossibilidade de previsão perante o mundo físico. Eventos mentais estão sempre correlacionados com outros eventos mentais, e tentamos entender e explicar o comportamento de um agente a partir de uma perspectiva de liberdade que se faz necessária. Davidson termina *Mental Events* citando Kant sobre esse dilema entre a liberdade do agente e o determinismo causal de um mundo natural. Afinal, o monismo anômalo tenta de algum modo salvaguardar-nos como racionais, e como escreve Kim:

O monismo anômalo é a resposta de Davidson ao desafio kantiano. Não é simplesmente uma tese técnica sobre a irreducibilidade da psicologia como uma ciência especial; tem um objetivo filosófico mais profundo, ou seja, o de fornecer uma solução para o enigma metafísico e moral que surge de nossa natureza dual como agentes e objetos naturais. Tudo isso torna evidente que a anomalia do mental é a peça central da filosofia da mente de Davidson; sua total imagem da mentalidade, e sua relação com o mundo da matéria e causa, e nosso status como agentes livres fluindo dela. Fenômenos mentais, enquanto fenômenos mentais (ou sob descrições mentais), não estão sujeitos a leis preditivas/explicativas do tipo que viemos a conhecer das ciências físicas. Os eventos mentais entram em relações causais, na visão de Davidson, mas aqui também as leis que fundamentam essas relações causais são leis físicas, leis que conectam tipos físicos a tipos físicos (KIM, 2003, p. 125).

Desta forma o monismo (a defesa de que pode existir alguma lei entre eventos físicos e mentais) e sua anomalia (não se pode prever leis estritas para explicar os fenômenos mentais) têm a necessidade de aplicar-se a um agente que se reconheça como racional e que ao mesmo tempo se considera livre e autônomo em sua capacidade de agir.

Conclusão

As explicações causais físicas não são supervenientes em leis causais mentais. Davidson mostrou que há um tipo de anomalia das leis mentais em relação aos eventos físicos e suas explicações em leis causais que deveriam apresentar alguma relação de identidade. As explicações do mental como intencional provavelmente ainda aparecem como um *slogan*, apesar de termos de lidar com teorias de imagens do mental que parecem obscuras. O problema da intencionalidade do mental foi desenvolvido por Brentano e Davidson parece de algum modo continuar sua pesquisa ao diferenciar os tipos de explicações causais físicas e mentais com características distintas. Como Davidson demonstrou sua compreensão de que as leis mentais também são anômalas em relação às descrições causais físicas, o que de algum modo também afirmou Putnam sobre a autonomia do mental sobre qualquer lei física, entendemos que Davidson caracterizou a tentativa de explicações causais como a busca por racionalização da ação, ao mesmo tempo que defendeu a não redução das leis causais físicas para a explicação do mental. Ao passo que tentamos explicar e tornar a ação racional oferecendo razões que poderiam ser do tipo psicológicas, ou mentais, e não do tipo de leis causais físicas, precisamos ainda de leis causais mentais para tentar explicar a racionalidade da ação e, portanto, também a agência.

Bibliografia

- ANSCOMBE, G. E. M. The intentionality of sensation *In: Metaphysics and Philosophy of Mind*. The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe. Vol 2. Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1981.
- DAVIDSON, D. Actions, Reasons, and Causes (1963). *In: Essays on actions and events*. Berkeley: University of California, 2001.
- DAVIDSON, D. Mental Events (1970). *In: Essays on actions and events*. Berkeley: University of California, 2001. p. 170-183.
- GLÜER, K. Davidson Theory of Action. *In: Donald Davidson A Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 153-212.
- LANZ, P. Davidson on Explaining Intentional Action. *In: BRANDL, J.; GOMBOCZ, W. (Eds.). The Mind of Donald Davidson*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1989. p. 33-47.

KIM, J. Philosophy of Mind and Psychology. *In*: KIRK, L. (Ed.). **Donald Davidson**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 113-137.

RAIONE, A. Thirty-five years after *Actions, Reasons, and Causes*: what has become of Davidson's causal theory of action?" *In*: CARO, M. **Interpretations and Causes: new perspectives on Donald Davidson' Philosophy**. New York: Kluwer Academic Publisher, 1999. p. 125-137.

MELE, A. R. Philosophy of action. *In*: KIRK, L. (Ed.). **Donald Davidson**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 64-85.

TAYLOR, C. Mind-Body Identity, A Side Issue? **Philosophical Review**, n. 76, 1967, p. 201-213.

Recebido: 17/02/2024
Aprovado: 26/06/2024



Isadora Maria Oliveira Souza*

RESUMO

Este trabalho estuda a relação da compaixão e da misericórdia presentes na perícopes de Lc 10, 25-37, onde está inserida a Parábola do Bom Samaritano. Lucas apresenta Jesus como sendo ele próprio a expressão da misericórdia do Pai. É no seu modo de agir que se percebe a atitude misericordiosa diante das pessoas, sobretudo as mais necessitadas e marginalizadas. Na parábola encontramos um paradigma de como se pode ou não exercer a misericórdia e a compaixão diante do irmão caído e ferido. O Papa Francisco tem fomentado esse tema desde o início do seu pontificado. Assim, objetivamos destacar, apresentar e interpretar a mensagem de compaixão e misericórdia contida na perícopes, a relacionando com a mensagem do Papa Francisco. Como objetivos específicos pretendemos conhecer aspectos do Evangelho de Lucas e a proposta de Jesus para uma autêntica vivência do projeto de Deus, caracterizado pela misericórdia e compaixão. E ainda relacionar a bondade de Deus manifestada na conduta do Bom Samaritano e atualizar a conduta esperada em relação às pessoas “semimortas” à beira dos caminhos, a partir das Obras de Misericórdia Corporais e Espirituais. O presente trabalho foi organizado numa metodologia composta de etapas que constam de contextos fundamentais sobre o Evangelho e sobre o evangelista Lucas, análise bíblico-teológica de Lc 10, 25-37 e a compreensão da compaixão e misericórdia à luz dos escritos do Papa Francisco, especificamente da Fratelli Tutti. Sobre os resultados e conclusões, a pesquisa se encontra em processo de construção, por isso, as conclusões são preliminares.

Palavras-chave: Compaixão. Misericórdia. Bom Samaritano. Papa Francisco.

Compassion and mercy in Lc 10,25-37: outline of a theological analysis

ABSTRACT

This paper studies the relationship between compassion and mercy in the pericope of Lk 10:25-37, which includes the Parable of the Good Samaritan. Luke presents Jesus as the expression of the Father's mercy. It is in his way of acting that we can see his merciful attitude towards people, especially the most needy and marginalized. In the parable we find a paradigm of how mercy and compassion can or cannot be exercised towards a fallen and wounded brother. Pope Francis has been promoting this theme since the beginning of his pontificate. We therefore aim to highlight, present and interpret the message of compassion and mercy contained in the pericope, relating it to the message of Pope Francis. As specific objectives, we intend to learn about aspects of Luke's Gospel and Jesus' proposal for an authentic experience of God's project, characterized by mercy and compassion. And also to relate the goodness of God manifested in the conduct of the Good Samaritan and update the conduct expected in relation to the “half-dead” people on the side of the road, from the Corporal and Spiritual Works of Mercy. This work was organized in a methodology composed of stages consisting of fundamental contexts about the Gospel and the evangelist Luke, a biblical-theological analysis of Luke 10:25-37, and an understanding of compassion and mercy in the light of the writings of Pope Francis, specifically Fratelli Tutti. As for the results and conclusions, the research is still in the process of being built, so the conclusions are preliminary.

Keywords: Compassion. Mercy. Good Samaritan. Pope Francis.

*Mestranda em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC Paraná). Bolsista Capes. Pós-Graduada em Docência do Ensino Superior e em Ensino Religioso pela Faculdade de Educação São Luís. Graduada em Teologia Doutrina Católica, pela Uninter – Centro Universitário Internacional. Possui graduação em Comunicação Social, com habilitação em Publicidade e Propaganda pelo UniFacf – Centro Universitário Municipal de Franca. E-mail: isadoramariasouza@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6016568299263184>.

A compaixão e a misericórdia em Lc 10,25-37: esboço de uma análise teológica

1 Introdução

A perícopes de Lucas 10, 25-37, caracterizada primeiro pelo diálogo entre o Doutor da Lei e Jesus e seguida da Parábola do Bom Samaritano, é o texto da Sagrada Escritura, dentro do Novo Testamento, que acreditamos ser a máxima expressão sobre o primeiro Mandamento, a compaixão e a misericórdia. Com isso, objetivamos destacar, apresentar e interpretar a mensagem de compaixão e misericórdia contida na perícopes, relacionando com a mensagem do Papa Francisco. Como objetivos específicos pretendemos conhecer aspectos do Evangelho de Lucas e a proposta de Jesus para uma autêntica vivência do projeto de Deus, caracterizado pela misericórdia e compaixão. E ainda relacionar a bondade de Deus manifestada na conduta do Bom Samaritano e atualizar a conduta esperada em relação às pessoas “semimortas” à beira dos caminhos, a partir das *Obras de Misericórdia Corporais e Espirituais*.

2 Evangelho de Lucas: conceitos, temas e contextos

O Evangelho de Lucas é surpreendente. Ele nos apresenta um Jesus misericordioso diante das necessidades das pessoas, e ao mesmo tempo quer ensinar àqueles que se colocam no seguimento de Cristo, a como ele ser misericordiosos.

2.1 Gênero Literário: Evangelhos

Na Sagrada Escritura, podemos reconhecer a palavra de origem grega, *Evangelho*. No Antigo Testamento, especificamente a partir do texto de Isaías 52, 7: “Como são belos, sobre os montes, os pés do mensageiro que anuncia a paz, do que proclama boas novas e anuncia a salvação, do que diz a Sião: ‘O teu Deus reina’”. E conforme a tradução da Bíblia de Jerusalém explica no rodapé, trata-se da chegada dos mensageiros ao país e, na ocasião, as sentinelas que avistam anunciam a alegria que trata da inauguração do reinado pessoal do Senhor em Sião. Ali, isto é um Evangelho!

A Igreja primitiva compreendia o termo “evangelho” como anúncio de uma boa notícia que estava relacionada, a princípio, com a pregação oral sobre Jesus:

O Novo Testamento expressa Jesus Cristo como evangelho com dois sentidos: Jesus é aquele que veio instaurar o reino de Deus, trazendo paz e salvação, como dito em Isaías; e é também o evento da Boa Nova para todas as pessoas – mais do que qualquer proclamação de boas notícias imperiais ou militares, ele é a Boa Nova em pessoa (SIMÕES, 2017, p. 30).

A respeito do termo Evangelho, Mosconi conceitua: “A palavra ‘Evangelho’ vem da antiga língua grega, significa ‘Boa Notícia’, ‘alegre notícia’. Na época de Jesus e das primeiras comunidades esta palavra era bastante utilizada nos palácios dos poderosos; servia para saudar pessoas importantes. O imperador romano era recebido como “o evangelho”, a maior boa notícia” (MOSCONI, 1997, p. 16). Corrobora, então, Simões (2017, p. 31): “O evangelho e, então, definitivamente, a Boa Nova da chegada do reinado de Deus por meio do Messias e compreende seu nascimento, sua vida, sua Paixão, sua morte e sua ressurreição tudo em um único evento: Jesus Cristo”. Catenassi e Perondi (2019, p. 343) ainda nos recordam que “os evangelhos constituem o centro hermenêutico que dá sentido para as Escrituras dentro do mundo cristão, uma vez que o acontecimento Jesus Cristo, assim como visto e interpretado pelos evangelistas, dá os fundamentos para a interpretação teológica da Bíblia”.

Jesus Cristo é e veio cumprir a verdadeira Boa Notícia! Sendo assim, cada autor se dedicou a contar a história dele a partir de diversos estilos literários e com suas formas de escrever e de contar. São quatro evangelhos e evangelistas e Lucas¹ se difere dos demais evangelistas porque ele não conheceu Jesus Cristo pessoalmente. Portanto, não recebeu dele as mensagens, as vivências, a transmissão oral de seus ensinamentos, mas apenas dos discípulos que conviveram com Cristo e de suas experiências junto às comunidades cristãs e, inclusive, com o apóstolo Paulo.

Devemos, portanto, tentar situar Lucas numa comunidade ou equipe paulina, por volta do ano 80. Tem ele à sua disposição o Evangelho de Marcos, a Coleção dos logia (= Q), sua “característica” (em diversos blocos em vez de ser num documento continuado), alguns ciclos sobre a comunidade de

¹ É de consenso de vários estudiosos que Lucas foi o autor do terceiro Evangelho (KARRIS, 2011, p. 217; MOSCONI, 1997, p. 41). E essa dissertação tem como tema uma perícopa que só consta no Evangelho de Lucas (Lc 10, 25-37).

Jerusalém, os helenitas, a conversão e as missões de Paulo, algumas informações isoladas, traços itinerários etc. (BOVON, 1985, p. 270).

Na análise da obra de Lucas, especificamente do seu evangelho, podemos identificar que ela de fato foi bem ordenada, como ele mesmo indica no seu Prólogo (Lc 1, 3), de forma que as principais formas narrativas que o autor do terceiro evangelho utilizou foram: *parábolas* (Lc 15, 11-32. 16, 19-31. 18, 1-8. 18, 9-14), inclusive na presente pesquisa utilizamos uma de suas parábolas, a do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37), como nosso objeto de estudo; *relatos de milagres* (Lc 5, 12-16. 7, 11-17. 17, 11-19); *anúnciação* (Lc 1, 5-25. 1, 26-38); *midrash* (Lc 1 e 2); *sentenças encaixadas* (Lc 7, 36-50. 13, 10-17. 19, 1-10) e *controvérsias* (Lc 6, 1-5).

Conforme a compreensão de autores como Gourgues e Charpentier (1985, p. 31-42) e Simões (2017, p. 35-42), a parábola visa, por meio de uma comparação a partir de algo conhecido, contar uma história e fornecer um conhecimento, um ensinamento. Nos relatos de milagres, existe uma súplica de alguém necessitado, uma intervenção de Jesus Cristo, e conseqüentemente, uma mudança de situação: da doença para a cura, da impossibilidade para a possibilidade, da prisão para a libertação. Em Lucas, a anúncioção é uma forma narrativa de grande relevância, uma vez que é o próprio Deus quem anuncia uma missão que a pessoa deve desempenhar, ou algum fato que Ele mesmo está proporcionando, e por isso, anunciando, como foi o caso da Virgem Maria (Lc 1, 26 ss). O *midrash*, nas palavras de Simões (2017, p. 39), “trata-se de um método exegético ou investigativo acerca de um texto e, ao mesmo tempo, a produção literária decorrente deste método”. Sua grande característica é adaptar fatos do Antigo Testamento se cumprindo no Novo; e as sentenças encaixadas, por sua vez, são palavras de Jesus inseridas em um milagre ou controvérsia. E, por fim, a controvérsia é um gênero também conhecido como disputa, sempre recorrendo a Sagrada Escritura.

Catenassi e Perondi (2019) colaboram com o debate apresentando alguns recursos literários presentes no Evangelho de Lucas através da análise narrativa ou narratologia. Uma contribuição que citamos e que terá reflexo na parábola analisada é a seguinte:

Segundo esta análise, os verbos seriam cuidadosamente colocados no texto, em estruturas complexas que valorizam a posição do termo central, que ocuparia uma posição estratégica dentro dos relatos, às vezes funcionando

como um *turning point*, isto é, um “ponto de mudança” nos episódios narrados, no qual a trama seguiria um novo rumo e o drama seria direcionado ao seu desfecho e à sua conclusão (CATENASSI; PERONDI, 2019, p. 348).

Assim, Catenasse e Perondi enfatizam ainda que: “O autor do terceiro Evangelho escreve com grande senso artístico, talento e habilidade, demonstrando na estrutura dos discursos relatados conhecimento das construções retóricas tipicamente gregas. Seu grego é um dos mais apurados do Novo Testamento; exprime-se corretamente, com poucas repetições e redundâncias” (CATENASSI; PERONDI, 2019, p. 344).

3 A parábola do Bom Samaritano – Lucas 10, 25-37

3.1 Comentários preliminares

Passamos a analisar a perícopé escolhida para a presente dissertação. Não apenas nos dedicamos a estudar a Parábola do Bom Samaritano, mas também os versículos anteriores, onde estão expressos um diálogo de Jesus com um Doutor da Lei. Bailey (2015) sinaliza a tendência que precede a parábola e afirma que, ao fazer isso, a parábola se torna apenas uma exortação ética para ajudar quem tem necessidade.

Esta parábola se encontra na subida de Jesus a Jerusalém, no capítulo 10, pouco depois que Ele havia enviado à missão setenta e dois discípulos (10,1-16). Na sequência, Jesus explicou qual deve ser o objetivo principal na vida desses discípulos, bem como de seus seguidores e servos: “alegrai-vos, antes, porque vossos nomes estão inscritos nos céus” (v. 20b). Nesta caminhada, Lucas dá ênfase a um itinerário formativo que Cristo pretendia passar aos discípulos enviados, aos seus seguidores e servidores, aquele que os ajudariam a “escrever seus nomes nos céus”. Sendo assim, a parábola do Bom Samaritano, que podemos denominar como uma formação ou uma aula, foi dada não só ao doutor da Lei que o questiona sobre o maior de todos os mandamentos, mas a todos aqueles que querem ser seus seguidores.

Depois da perícopé em questão, temos o relato da visita de Jesus à casa de Marta e Maria (Lc 10, 38-42), no qual podemos sintetizar e ressaltar o ensinamento referente a importância da espiritualidade aliada à prática. A preocupação em servir

que é relatada sobre Marta não poderia torná-la como um exemplo do bom samaritano?

O título da parábola “Bom Samaritano” é recorrente nas traduções das Bíblias: Jerusalém, Ave Maria, Pastoral, Tradução da CNBB, de Aparecida, no entanto, o adjetivo bom não é bem-visto por alguns biblistas. Bovon (2002, p. 109), sintetiza o motivo da crítica: “O uso do adjetivo bom, porém, tem seus inconvenientes, pois está ligado à pessoa, enquanto o que conta é a ação do samaritano, além disso, existe o perigo de reduzir a parábola a uma lição de moral”. Analisando esta parábola, não consideramos o adjetivo inconveniente, uma vez que se trata apenas de um título, sendo que este não aparece no corpo da narrativa. E um adjetivo no título o torna ainda mais atraente. Portanto, usaremos o título tal qual encontramos nas traduções bíblicas.

Em Lucas 10, a partir do versículo 25 até o final da parábola do bom samaritano, Jesus é o personagem principal do relato: ele é aquele que é questionado e aquele que narra a parábola. No diálogo aproxima-se “um” especialista em leis e não sabemos seu nome. No relato parabólico, conforme salienta Patuzzo (2020, p. 160), todos os personagens são inseridos por Jesus e são anônimos. Percebe-se, portanto, que o que Lucas quis enfatizar é o ensinamento sobre a compaixão e a misericórdia que Cristo nos dá.

Perondi (2021), um conceituado biblista que se dedicou a estudar a compaixão e a misericórdia em Lucas, nos oferece contribuições significativas. Observemos agora especificamente os termos que nos são tão caros e objetos de nossa argumentação – compaixão e misericórdia:

Este modo de agir é expresso através de dois termos que indicam este sentimento: misericórdia e compaixão. São duas palavras quase sinônimas. Misericórdia tenta traduzir termos hebraicos: *rahamim* é o sentimento das vísceras maternas diante dos outros; *hesed*, é a piedade, o amor que une duas pessoas; *hen*, é a graça de Deus^{2 3}. O grego usa *èleos* para este amor que exprime o sentimento interior ou o verbo *oiktírmō* e seus derivados que indica a expressão externa da misericórdia. A Septuaginta (LXX) traduz o termo *hesed* cerca de 400 vezes por *èleos* e cerca de 80 vezes por *oiktírmōn*⁴. As nossas traduções optam por *misericórdia*, do latim: *miseratio* (compaixão) + *cordis* (coração) (PERONDI, 2021, p. 57).

² Texto extraído da Bíblia de Jerusalém.

³ Estes conceitos foram brevemente resumidos. Seu significado é muito grande e amplo. Quem quiser aprofundar, recomendamos consultar um dicionário bíblico.

⁴ (FAUSTI, 2011, p. 184).

Segundo o Dicionário Bíblico, misericórdia, cujo termo hebraico é *hesed*, designa os laços que unem os membros de uma comunidade, como: bondade, favor, benevolência, afeto. No Antigo Testamento este termo é remetido a Deus, que age assim com o seu povo, no amor gratuito e na bondade sem limites diante de pecados. Conferir, por exemplo: Sl 36,6-11; bDt 7,7-13; 9,4-6; Ez 16,3-14; 2Sm 7,12-15; Is 54,10; Dn 9,4; Is 14,1s; 49,13-15; Ex 34,6s; Is 27,11; 30,18. Dt 7.8-9; 23.5; I Rs 10.9; II Cr 2.11, Ez 16.8; Os 3.1.

A Misericórdia do Pai foi revelada pelo Seu Filho, Jesus Cristo, cujos destinatários são todos, sejam justos ou pecadores, conforme Lucas salienta. “Não vim chamar justos, mas pecadores”. Se no Antigo Testamento é salientada a misericórdia de Deus com o seu povo, no Novo Testamento, cabe o destaque ao evangelista Lucas, já que, inclusive, sua obra é conhecida como o Evangelho da Misericórdia, uma vez que ele, na sua narrativa, demonstra que no Projeto de Salvação de Deus, a misericórdia é oferecida a toda a humanidade. Vejamos ainda alguns exemplos: 2Cor 5,18-21; 8,9; Gl 2,21; Hb 2,5-13; Ef 2,4-7; Cl 2,13s; Tt 2,11; 3,4.

O homem é alvo e receptor da misericórdia do Pai. Portanto, o mandato que Lucas nos traz: “sede misericordiosos como também vosso Pai é misericordioso” (Lc 6, 36), é como se fosse uma resposta que o homem pode dar a misericórdia que do Pai recebe. O ser misericordioso é possível a todos que se sentem receptores da Misericórdia do Pai. Podemos conferir em: Os 6,6; Mt 5,7; 9,10-13; 12,1-7; 23,23; Lc 10,29-37; 6,36-38; 13,6-9; 15,1-32.

Corrobora Pagola (2012, p. 183):

O relato do “bom samaritano” não é uma parábola a mais, e sim aquela que melhor expressa, de acordo com Jesus, o que é ser verdadeiramente humano. O samaritano é uma pessoa que vê em seu caminho alguém ferido, aproxima-se, reage com misericórdia e o ajuda no que pode. Esta é a única maneira de ser humano: reagir com misericórdia. Pelo contrário “dar uma volta” diante de quem sofre – postura do sacerdote e do levita – é viver desumanizado.

Em uma visão geral acerca da perícopes, salientamos a posição de Karris (2011, p. 270), que a sintetiza assim:

Este complicado relato de controvérsia tem os seguintes componentes: 10,25, a pergunta de um legista; 10,26, a contrapergunta de Jesus; 10,27, a resposta do legista; 10,28, o imperativo de Jesus; 10,29, nova pergunta do legista; 10,30-36, outra contrapergunta de Jesus, acompanhada da parábola do bom samaritano; 10,37a, a resposta do legista; 10,37b, o imperativo de Jesus.

A estrada de Jerusalém para Jericó tem uma distância de 28 km e é propícia para assaltos. Portanto, nessa localização de vulnerabilidade se passa a narração que somente o Evangelista Lucas conta. Neste estudo da perícopa, a partir de análises, destacamos, analisamos e interpretamos a mensagem de misericórdia e compaixão que nela contém. Isso foi feito por etapas, que compreendem a primeira parte, com os versículos 25 até o 29, relatando o conflito com o doutor da Lei. Logo após os versículos 30 até 33, analisados os 'assaltantes, o homem, o sacerdote e levita'. Na terceira parte, ou seja, os versos 30-33, 'a ação do samaritano', que é o núcleo principal de nosso estudo. E, por fim, na quarta parte temos os versículos 36-37, em que se encontra o desfecho da parábola e da conversa com o doutor da Lei.

Referências

- BOVON, F. Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos. *In: Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CATENASSI, F. Z.; PERONDI, I. Bíblia e ciências da linguagem: recursos literários e cenas-tipo no Evangelho de Lucas. *Teoliterária*, São Paulo, v. 9, n. 17, 2019, p. 338-358.
- GOURGUES, M.; CHARPENTIER, E. Introdução aos Evangelhos. *In: Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- MOSCONI, L. Evangelho de Jesus Cristo segundo Lucas. Para ser discípulos missionários, hoje. São Paulo: Loyola, 1997.
- PAGOLA, J. A. **Caminho aberto por Jesus: Lucas**. São Paulo: Vozes, 2012.
- PATUZZO, I. E quem é o meu próximo? Uma leitura de Lc 10,25-37 em chave narrativa. *Revista Contemplação*, n. 23, 2020, p. 159-173.
- PERONDI, I. Lucas: o Evangelho da Misericórdia! *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 33, n. 130, 2021, p. 56-67, 2021.

SIMÕES, C. A. **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**. Curitiba: Intersaberes, 2017.

Recebido em: 07/12/2023
Aprovado em: 24/04/2024



Thales Alencar Tuy Mota*
Emmanuel Luca Santos Leone**
Aline Nascimento Alves Dos Santos***

RESUMO

O texto aborda a complexidade da cidadania no Brasil, destacando a influência histórica das elites do atraso na manutenção do poder e das desigualdades sociais. O ensaio explora o acesso ao sistema de justiça pelas populações vulnerabilizadas, focando as condições e limitações existentes. Aborda a consolidação dos direitos civis, políticos e sociais no país e como a população negra é mais afetada por desigualdades e explorações, especialmente no sistema penal e no mercado de trabalho. O racismo estrutural e a discriminação racial também são analisados como fatores determinantes na perpetuação da desigualdade social. O texto conclui apontando a necessidade de políticas educacionais e de trabalho inclusivas para promover a igualdade e o bem-estar social para todos os cidadãos, independentemente de sua origem étnica.

Palavras-chave: Justiça. Direitos civis. Cidadania. Racismo. Desigualdade. Exploração.

La implementación de los derechos civiles y la desigualdad de acceso a la justicia en Brasil

RESUMEN

El resumen del texto aborda la complejidad de la ciudadanía en Brasil, destacando la influencia histórica de las élites atrasadas en el mantenimiento del poder y las desigualdades sociales. El ensayo explora el acceso al sistema de justicia para poblaciones vulnerables, centrándose en las condiciones y limitaciones existentes. Aborda la consolidación de los derechos civiles, cuestiones políticas y sociales en el país y cómo la población negra se ve más afectada por las desigualdades y la explotación, especialmente en el sistema penal y el mercado laboral. También se analiza el racismo estructural y la discriminación racial como factores determinantes en la perpetuación de la desigualdad social. El texto concluye señalando la necesidad de políticas educativas y laborales inclusivas para promover la igualdad y el bienestar social de todos los ciudadanos, independientemente de su origen étnico.

Palabras-clave: Justicia. Derechos civiles. Ciudadanía. Racismo. Desigualdad. Exploración.

A efetivação dos direitos civis e a desigualdade de acesso à justiça no Brasil

* Graduando em Serviço Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: thalesallencar@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2471598724836732>.

** Graduando em Serviço Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e estagiário em atividade na Defensoria Pública do Estado da Bahia. E-mail: luca_leoneo1@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9702037253415538>.

*** Bacharel em Humanidades pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Graduanda em Serviço Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: alinebutterflyo2@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7710437872258557>.

Introdução

Pensar a cidadania no Brasil não é tarefa fácil, pois significa remontar, através de uma análise sócio-histórica, um conjunto de movimentos que tem origens no passado, mas que se refletem no presente. As elites do atraso (SOUZA, 2017) perpetuam-se nos espaços de poder e privilégio, valendo-se do patrimonialismo, do clientelismo e do favoritismo para manter desigualdades, favorecendo-se em detrimento do progresso social.

Essas elites intelectuais e econômicas se mantiveram e se reinventaram ao seu modo, fruto da herança das bases coloniais, que se utilizavam da mão de obra escrava para perpetuar seu status e poder mesmo após a abolição tardia, já que o Brasil foi o último da América a abolir a escravidão. Esse status e poder manifestaram-se de diversas formas ao longo da história, seja através do acesso a terras, à educação, ou do controle de mecanismos políticos e econômicos.

Desenvolveremos ao longo deste ensaio uma breve análise sobre o acesso ao sistema de justiça pelas populações vulnerabilizadas, com base na experiência de cidadania brasileira, abordando através do estudo de Carvalho (2002) e Caldeira (2000) as condições e limitações existentes.

A consolidação da cidadania na sociedade brasileira: uma análise sócio-histórica

Para compreender o nosso objeto de estudo será necessário realizar uma análise histórica com o intuito de entender o estabelecimento e a consolidação da cidadania na sociedade brasileira, composta por direitos civis, políticos e sociais (MARSHALL, 1967).

A consolidação dos direitos civis, sociais e políticos no Brasil se dá de forma diferente da estabelecida no Reino Unido. Segundo Carvalho (2002), os direitos se estabelecem a partir de uma pirâmide invertida, na qual os direitos sociais se consolidaram primeiro. Apesar de iniciativas espaçadas e pontuais, eles se estabeleceram nos anos 1930, quando o Estado assumiu a função para si.

Já os direitos políticos, que se expandiram e se contraíram ao longo da história brasileira, se consolidaram a partir da Constituição de 1988, com experiências de democracia participativa, consolidação de organização partidária e voto universal.

Os direitos civis foram os últimos a ser consolidados historicamente, conforme evidenciado pelos traços existentes desde o fim do período escravocrata, que geraram inúmeras distinções entre os cidadãos e resultaram em múltiplas violências. Essa situação não evoluiu muito durante os regimes republicanos, nem mesmo durante os períodos democráticos, em que a justiça era acessada apenas por uma casta de privilegiados. Novos contornos, porém, surgiram com a redemocratização, quando houve um retorno formal da garantia de direitos civis, tão afetados pelo regime ditatorial instaurado em 1964.

O movimento de reabertura e derrocada da ditadura, para implantação de um novo ciclo democrático iniciado em 1985, foi fundamental para a retomada de certos direitos como a liberdade de imprensa, liberdade de expressão e de organização (CARVALHO, 2002). A Constituição Cidadã de 1988 foi um marco importante para o fortalecimento dos direitos civis, com avanços em várias pautas e a ampliação do sistema de justiça, incluindo a criação de Defensorias e Juizados de pequenas causas.

Apesar desses avanços nos marcos legais propostos pela Constituição, ainda há muito a se fazer. A justiça não alcança todos os indivíduos, de tal modo que a sensação de impunidade persevera e se faz presente na sociedade brasileira, sendo as camadas populares as mais afetadas, completamente distantes desta realidade, ainda que nos grandes centros urbanos. Além disso, a sensação de impunidade leva ao desejo de justiça com as próprias mãos, ou o apego a falsos messias no campo da política, que se apresentam com discursos batidos e mastigados, de fácil compreensão, mas que não consideram as especificidades da realidade.

Por outro lado, a população carcerária brasileira é uma das maiores do mundo. Segundo dados da Secretaria Nacional de Políticas Penais (SENAPPEN), em 2023, o sistema penal tinha 832.925 presos, a maioria enquadrada em um perfil bem definido: jovens, negros e periféricos. Ainda segundo esses dados, pelo menos 1/4 desses presos são provisórios e devido a lentidão do sistema de justiça, permanecem sob a custódia do Estado indefinidamente, o que acarreta numa série de violações de direitos.

O cenário que se desenha é de encarceramento em massa, muito similar a realidade norte-americana, onde esse termo foi criado no contexto de guerra às drogas. Mas, no Brasil, as dimensões que se desenham mostram outros desdobramentos, como a criminalização da pobreza resultante de um aumento do controle punitivo, fruto de uma necropolítica estatal.

As relações de poder e a fragmentação do acesso à justiça no Brasil: corpos vulneráveis e a erosão dos direitos civis

O acesso à justiça, como parte dos direitos civis, também é atravessado por essas relações de poder e influência. Apesar da expansão do sistema de justiça e de ações para aproximar o cidadão do acesso ao direito, como a expansão de defensorias públicas, o acesso ainda se faz de forma distante da maioria, dados os altos custos processuais e a lentidão dos processos no sistema judiciário (CARVALHO, 2002).

A desigualdade de acesso à justiça cria distinções: os cidadãos passam a ser divididos por classes sociais com demarcadores muito claros. Conforme apresentado por Carvalho (2002), pode-se dividir o acesso à justiça mediante os cidadãos de primeira, segunda e terceira classe. Para os cidadãos de primeira classe, o acesso à justiça ocorre através dos interesses, utilizando a lei em benefício próprio, às vezes colocando-se acima dela. Um movimento de casta intocável que, devido às suas relações com as esferas de poder, consegue contornar a atuação da justiça. Esse grupo é composto pela elite do nosso país, composta majoritariamente por homens brancos e ricos, com carreiras nos mais altos escalões do Estado, os chamados “doutores” (CARVALHO, 2002). Para esse primeiro grupo a lei é inexistente ou pode ser moldada.

Os cidadãos de segunda classe “estão sujeitos aos rigores e benefícios da lei”, ou seja, conseguem usufruir de certos privilégios e de algum nível do acesso à justiça. Mas como nem sempre possuem o conhecimento sobre os direitos ou acerca dos meios de pô-los em prática, esses direitos são sempre postos à prova. Neste grupo encontram-se uma modesta classe média, trabalhadores assalariados, pequenos funcionários e proprietários, urbanos e rurais, entre outros. Para esse segundo grupo são válidos os códigos civil e penal, mas sempre de maneira inconstante.

Em relação aos cidadãos de terceira classe, há elementos suficientes para compreender sua total desassistência e invisibilidade perante o Estado. São indivíduos que se encontram à margem da sociedade, vulnerabilizados, marcados principalmente por questões raciais oriundas do período escravocrata brasileiro. A esses indivíduos, a única lei que cabe ser aplicada é o Código Penal, num processo extremamente violento e cruel que invisibiliza suas trajetórias e os colocam em um lugar de subalternidade. Assim:

Finalmente, há os “elementos” do jargão policial, cidadãos de terceira classe. [...] São quase invariavelmente pardos ou negros, analfabetos, ou com educação fundamental incompleta. Esses “elementos” são parte da comunidade política nacional apenas nominalmente. Na prática, ignoram seus direitos civis ou os têm sistematicamente desrespeitados por outros cidadãos, pelo governo, pela polícia. Não se sentem protegidos pela sociedade e pelas leis (CARVALHO, 2002, p. 216).

A criminalização desses corpos por via penal se faz forte, num processo de discriminação social e racial executado pelo Estado através dos seus agentes de repressão, em ações que põem em risco a vida de jovens, majoritariamente negros, vítimas de execuções sumárias sobretudo pela “reprodução de estereótipos raciais pelas instituições do sistema de justiça criminal, sobretudo as polícias, que operam estratégias de policiamento baseadas em critérios raciais e em preconceitos sociais, tornando a população negra o alvo preferencial de suas ações” (CERQUEIRA *et. al.*, 2021, p. 50).

Em suma, apesar dos avanços na legislação, o sistema de justiça ainda não alcança, muito menos serve a toda população, afetando principalmente os grupos mais vulnerabilizados, já que, dada a construção sócio-histórica do nosso país, a população pobre e negra permaneceu à margem do acesso, ou a sua aproximação ocorre de modo punitivista. Segundo o *Atlas da violência* de 2021, apesar da redução das taxas de homicídios, é importante mencionar que elas reduziram principalmente para a população não-negra, enquanto a população negra (pretos e pardos) tem mais chance de sofrer atravessamentos em seus corpos, seja pela bala ou qualquer outra ação que leve a danos físicos. Além disso, devido aos processos de desigualdade no acesso à justiça e a não-consolidação da cidadania, os direitos sempre foram colocados como privilégios, criando, assim, situações que só reforçam estereótipos e

violências. Esses corpos tidos como de terceira classe são reiteradamente questionados sobre seu lugar.

Não tem barreiras claras de separação ou evitação; é um corpo permeável, aberto à intervenção, no qual as manipulações de outros não são consideradas problemáticas. Por outro lado, o corpo incircunscrito é desprotegido por direitos individuais e, na verdade, resulta historicamente da sua ausência. No Brasil, onde o sistema judiciário é publicamente desacreditado, o corpo (e a pessoa) em geral não é protegido por um conjunto de direitos que o circunscreveriam, no sentido de estabelecer barreiras e limites à interferência ou abuso de outros (CALDEIRA, 2000, p. 370).

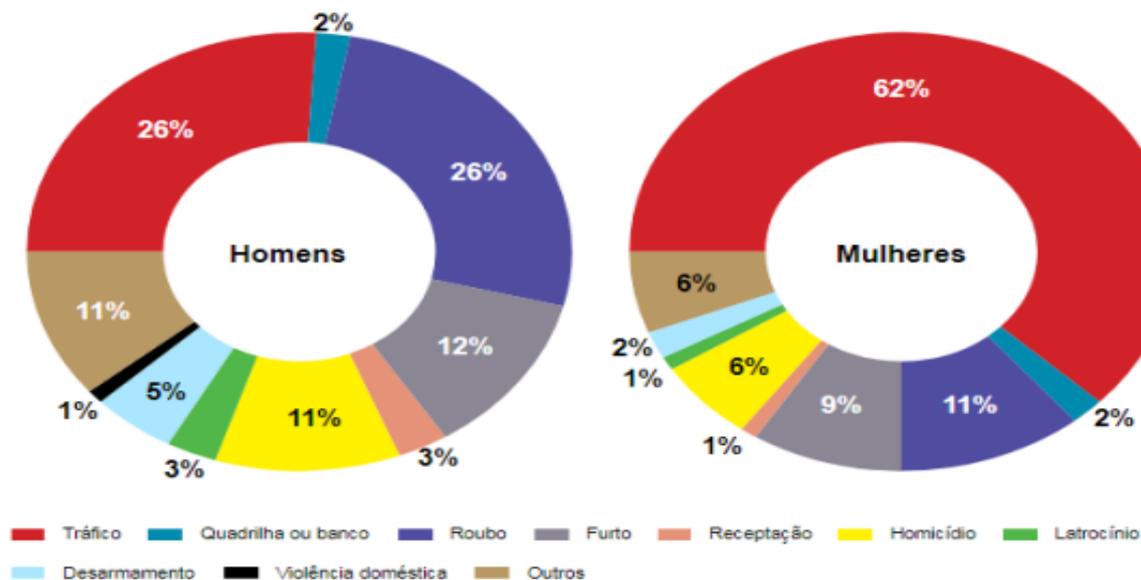
Essa falta de proteção e circunscrição dos corpos contribui para a vulnerabilidade destes indivíduos, permitindo que abusos e violações ocorram sem as devidas consequências legais ou sociais. O corpo incircunscrito é resultado histórico da ausência de uma estrutura de direitos efetiva no Brasil.

A liberdade, na qual os direitos civis se fundamentam, não aparece, na prática, como princípio fundamental, o que pode ser vislumbrado em ações coercitivas, principalmente contra as populações periféricas, quando casas e corpos são invadidos e invalidados. Essas ações infringem a própria Constituição Federal de 1988, cujo Artigo 5º, parágrafo XI, reza que “a casa é asilo inviolável do indivíduo, ninguém nela podendo penetrar sem consentimento do morador, salvo em caso de flagrante delito ou desastre, ou para prestar socorro, ou, durante o dia, por determinação judicial” (BRASIL, 1988, Art. 5).

Mulheres negras, encarceramento e o direito a justiça

O encarceramento de mulheres difere do encarceramento masculino quanto às características dos crimes cometidos. Enquanto homens respondem por crimes de roubo, furto, homicídio e tráfico de drogas de forma percentual aproximada, as mulheres, na maior parte das vezes, ocupam um papel de coadjuvante no crime, por exemplo, realizando o transporte de drogas, seja no corpo ou por ingestão, o que configura, assim, o tráfico de drogas como a maior porcentagem e motivo do crime cometido.

Distribuição por gênero dos crimes tentados/consumados entre os registros das pessoas privadas de liberdade, por tipo penal



Fonte: Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias - Infopen, Junho / 2016

Utilizando a interseccionalidade, uma teoria desenvolvida pela advogada Kimberlé Crenshaw, que visa compreender como os marcadores e identidades sociais se cruzam e constituem situações de desigualdades singulares, é possível entender como num território como o Brasil, se dá a situação de encarceramento de mulheres negras, jovens, solteiras, mães e de baixa escolaridade, que na maior parte das vezes cometem crimes em prol do sustento de sua família, por falta de oportunidade de trabalho formal.

Julia Sudbury, socióloga norte-americana, através do conceito de feminização da pobreza e da punição, também constrói mecanismos para compreender como, apesar da população masculina e negra ser majoritária nas prisões, a população de mulheres negras encarceradas, por estarem na base da pirâmide social, é a mais afetada pela desigualdade e pela economia neoliberal dentro do sistema penitenciário. Além de serem punidas, essas mulheres sofrem também com o afastamento dos filhos, tendo a sua maternidade criminalizada, além de terem os seus úteros associados a gestarem futuros criminosos. Muitas vezes têm a guarda de seus filhos suspensa e, em alguns casos, eles são colocados para adoção. Ademais, sofrem violência obstétrica ao darem à luz dentro das prisões, tendo os seus filhos afastados após o nascimento, além de não possuir pleno acesso a produtos de higiene íntima,

como absorventes para o período menstrual, muitas vezes se valendo da utilização de miolos de pão.

Uma das particularidades dessa diferença entre homens e mulheres negros presos se refere à visita: homens presos recebem visitas constantes de mães, esposas e da família em geral; mulheres, ao serem encarceradas, não recebem o mesmo apoio da família, e logo são abandonadas pelo companheiro, recebendo punição não só do sistema penal, mas também da própria família.

Com relação a esses cidadãos que são considerados de terceira classe e que não recebem assistência adequada do Estado, quando trazidos para o contexto de encarceramento de mulheres negras, pode ser citado o caso de Barbara Oliveira de Souza, presa no presídio de Talavera Bruce, no Rio de Janeiro, colocada em isolamento estando grávida de nove meses, e que acabou dando à luz sem a presença de nenhum médico. A detenta solicitou ajuda diversas vezes, juntamente com as detentas das celas vizinhas, e após ser retirada da cela, saiu com o cordão umbilical ainda dentro do útero. O presídio alegou que a detenta foi posta em isolamento por ser agressiva, o que seria um motivo para direcioná-la para obtenção de ajuda hospitalar ou psiquiátrica, e não um isolamento estando grávida de nove meses, decisão que comprova que ela teve os seus direitos negligenciados.

Com relação ao acesso à justiça, juízes brasileiros, em sua maioria brancos e homens, ao julgarem essas mulheres se valem da lei não apenas para punir o que deve ser punido e garantir os direitos que precisam ser garantidos, mas como instrumento de punição dos grupos que historicamente não eram considerados cidadãos. Sendo assim, trata-se de uma continuação do período escravocrata, em que os senhores de engenho possuíam o poder de vida e de morte sobre os escravizados. Esses juízes brancos tendem a reproduzir esse mesmo sistema, já que antes mesmo da sentença já privam essas mulheres da liberdade, em muitas ocasiões aumentando a gravidade do crime cometido e lhes atribuindo uma condenação muito mais longa do que seria atribuída para crimes mais graves cometidos por homens.

Discriminação racial

Episódios de conflitos, homicídios, roubos, furtos demonstram que a marginalidade, o crime, estão presentes no nosso cotidiano e são presenciados por

toda a sociedade brasileira. Trata-se de um repetitivo episódio, de modo que vamos nos acostumando diante do caos. Além disso, notabiliza-se a naturalização, principalmente pelos indivíduos que residem em bairros nobres, que acreditam que a motivação de um crime cometido em uma área periférica é resultada, motivada e influenciada pelo “efeito do lugar”¹: a discriminação, o preconceito, a xenofobia socioespacial cometida pelos indivíduos, majoritariamente brancos, da classe média/alta, é repassada e expressada juntamente ao racismo estrutural.

Em um cenário em que a pessoa negra é constantemente considerada suspeita, independentemente do contexto em que ocorra tal fenômeno, a questão da discriminação e do preconceito racial torna-se evidente. A cor da pele é o aspecto que se sobressai antes mesmo da identificação do indivíduo, e essa determinação muitas vezes é tomada pelos agentes de segurança pública, que justificam suas ações em prol da própria segurança, seja mediante uma abordagem pacífica ou agressiva. Essa realidade ressalta a urgência de abordar o problema do preconceito racial e promover mudanças significativas no sistema, a fim de garantir um tratamento justo e igualitário a todas as pessoas, independentemente de sua origem étnica ou cor de pele. A conscientização sobre essa questão é essencial para criar uma sociedade mais justa e inclusiva para todos.

Qualquer que seja a situação, seja a sua pele da cor preta, você tende a ser alvo de preconceito e discriminação, direta e indiretamente. Quando o autor do preconceito é um agente do Estado, a situação se torna ainda mais pungente. Percebemos um exemplo disso no evento discriminatório em que ocorreu com Lee Brown.

Um homem negro passou seis dias na prisão em Nevada, nos Estados Unidos, porque a polícia o identificou erroneamente como um criminoso branco e com o dobro de sua idade, de acordo com uma ação federal movida contra os departamentos de polícia de Henderson e Las Vegas. Brown, de 25 anos, terminou o trabalho em 8 de janeiro de 2020 e estava dirigindo em Henderson, Nevada – nos arredores de Las Vegas – quando os policiais da cidade de Henderson o pararam, conforme detalhes do processo arquivado no Tribunal Distrital dos EUA de Nevada. A abordagem foi uma parada de trânsito de rotina por dirigir um veículo não registrado, disse o Departamento de Polícia de Henderson à CNN em comunicado. Depois de uma verificação de registros em nome de Brown, um mandado de prisão para outro homem chamado Shane Brown apareceu, segundo o processo. Embora os dois compartilhassem o mesmo nome e sobrenome, a polícia não verificou seus nomes do meio, a cor da pele e a data de nascimento, de acordo com o

¹ Destacando a influência do território (Como anda Salvador, 2009, p. 130).

processo. Shane Neal Brown, 49, tinha um mandado de prisão em aberto por posse ou posse de uma arma de fogo, mostram os registros. Apesar das diferenças, Lee Brown foi preso e passou seis dias em prisões em duas jurisdições da área de Las Vegas – o Centro de Detenção Henderson e o Centro de Detenção do Condado de Clark, segundo o processo (CNN, 2022).

A realidade a qual a população negra está fadada a enfrentar é uma expressão habitual do racismo estrutural reproduzido em órgãos estatais, como também em órgãos privados.

O conhecimento dos direitos civis e sociais pela população negra e a manipulação dos cidadãos pelas figuras e agentes públicos

A parcela dos cidadãos negros que conhecem os próprios direitos assegurados na Constituição Federal de 1988 é restrita. Isso perpetua ainda mais essa problemática na sociedade, pois ao observarmos a ausência do domínio dos direitos, constatamos diversas expressões da questão social². A falta de conhecimento sobre seus próprios direitos impede que os cidadãos exijam o cumprimento de políticas públicas que visam promover a igualdade e o bem-estar social. Como resultado, enfrentam situações de desigualdade, exclusão e marginalização.

Essa lacuna no entendimento dos direitos também dificulta a participação ativa da sociedade na formulação de políticas e no combate a práticas discriminatórias e injustas. Portanto, é fundamental investir em educação e conscientização dos direitos civis, políticos e sociais, capacitando os cidadãos para que possam reivindicar seus direitos e contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa. Essa falta de domínio dos direitos, por exemplo, tem influência direta na evasão educacional, pois muitos indivíduos abandonam o 1º e o 2º grau devido a condições financeiras desfavoráveis. Além disso, o acesso a oportunidades no mercado de trabalho também é limitado, levando muitos a recorrerem ao trabalho informal. Todas essas condições acabam submetendo essas pessoas a outros, que possuam conhecimento mínimo das normas jurídicas, criando um cenário de desigualdade e marcada vulnerabilidade social. Para combater tal realidade, é crucial investir em políticas educacionais inclusivas e em oportunidades de trabalho digno, a fim de

² “É a manifestação, no cotidiano da vida social, da contradição entre o proletariado e a burguesia, a qual passa a exigir outros tipos de intervenção mais além da caridade e repressão” (CARVALHO; IAMAMOTO, 2006, p. 77).

garantir que todos os cidadãos tenham igual acesso aos seus direitos e possam exercer sua cidadania plenamente.

Desigualdade e exploração

A desigualdade permanece centralizada na população negra. O principal fator atual para abordar a desigualdade é a exploração desses indivíduos por meio dos trabalhos de carteira assinada, e também pelas funções informais. Por fatores que predominam constantemente no cotidiano das pessoas negras, ambos podem funcionar como pilares determinantes para desencadear uma exploração involuntária a partir de um trabalho e/ou ação ao qual o indivíduo se submete devido às suas condições, quer sejam elas financeiras ou não, suportando uma realidade desumana, mas que ainda é percebida quando discutida. Nesse contexto, a evasão escolar é a principal questão adotada como justificativa desses indivíduos.

Como resultado, quando há a evasão do ciclo obrigatório educacional, uma parte da sociedade irá impor restrições no âmbito que diz respeito ao emprego, como adaptações formais, entre outras características que exijam a certificação do ensino completo. Essa formação, por sua vez, é deixada de lado, influenciada pelas diversas expressões da gênese da questão social³. Isso tem um impacto direto na vida pessoal do cidadão e reflete na sua evolução intelectual e profissional ao longo da vida.

Dessa forma, tanto de forma direta quanto indireta, o cidadão fica vulnerável a passar por eventos nos quais a busca por renda se torna a sua única possibilidade, dadas as restrições impostas pela sociedade capitalista em constante evolução no que concerne às exigências do mercado de trabalho. Nessa dinâmica, essas pessoas acabam desfavorecidas, pois a sociedade não se preocupa em oferecer meios alternativos para combater a exclusão daqueles que não completaram o ciclo educacional.

A falta de oportunidades adequadas faz com que muitas pessoas se submetam a vagas exploráveis, o que acaba alimentando o chamado “exército industrial de

³ A questão social, cuja gênese é o conflito capital-trabalho, possui atualmente expressões múltiplas (pobreza, desemprego, violência, discriminação de gênero, raça, etnia e orientação sexual, trabalho precário, dificuldade de acesso à saúde, à educação e ao trabalho, falta de moradia, violação dos direitos das crianças e idosos) (BADARÓ, 2013).

reserva”⁴, facilitando a reposição de mão de obra. É evidente que essa realidade perpetua a desigualdade e dificulta a melhoria das condições de vida para aqueles que se encontram em situações mais precárias.

Uma perspectiva explícita dessa exploração pode ser vista frequentemente no trabalho doméstico e principalmente no setor rural, no qual, corriqueiramente, os encarregados de efetuar o trabalho na maior parte dos casos sequer frequentaram o sistema educacional, ou não conseguiram completar o ensino obrigatório. Assim, essas pessoas são submetidas, de forma compulsória e abusiva, a cargas horárias desumanas e a práticas que deterioram sua saúde física e psicológica.

Para lidar com essa questão, é crucial que a sociedade e os governos se engajem em promover políticas que ofereçam oportunidades de educação e formação profissional, assim como o estímulo à criação de alternativas de trabalho digno e justo. Somente com esforços conjuntos é que poderemos caminhar em direção a uma sociedade mais inclusiva e que valorize todos os cidadãos, independentemente do nível educacional, contribuindo, assim, para um desenvolvimento mais equitativo e sustentável para todos.

Portanto, o Ministério do Trabalho deve agir de forma rigorosa, valendo-se do seu poder de polícia para fiscalizar, de forma constante, os órgãos públicos, empresas públicas e privadas, e todas as relações de trabalho, mesmo que informais, pois até mesmo no trabalho informal há exploração. Quando este encontrar os responsáveis, deve punir legalmente adjunto ao Poder Judiciário, de maneira que haja garantias de que esse autor seja punido na forma da lei e que haja reparação aos danos causados. Com efeito, a aplicação da lei no Brasil ocorre de forma desigual e parcial, sobretudo quando o infrator possui alto poder aquisitivo e detém conhecimento jurídico. Nesses casos, existe a possibilidade do infrator ficar impune, seja pelo arquivamento do processo, via meios legais, seja por se utilizar de sua influência para evitar o indiciamento.

⁴ “Contingente de trabalhadores ‘excedentes’, aptos ao trabalho, mas condenados à ociosidade socialmente forçada [...] acirrando a concorrência entre os trabalhadores — a oferta e a procura — com evidente interferência na regulação dos salários” (IAMAMOTO, 2001, p. 14).

Considerações Finais

No decorrer deste ensaio, ao analisarmos a efetivação dos direitos civis e a desigualdade de acesso à justiça no Brasil, foi possível vislumbrar como as elites do atraso, presentes desde o período colonial, perpetuaram sua posição de poder e privilégio, moldando a sociedade à sua forma, mantendo um estado de miséria para essa população.

A consolidação dos direitos civis no país foi um processo histórico marcado por complexidades, e apesar da Constituição Cidadã de 1988, que se tornou um marco, enfrentamos movimentos de resistência ao progressismo, fortalecidos por uma ideologia neoliberal e meritocrata que mascara a realidade e mantém o *status quo* desta elite que se beneficia do acesso à justiça para sair impune. Mesmo com os avanços legislativos, o acesso ainda é restrito e desigual no Brasil, se fazendo visível especialmente entre as camadas mais vulneráveis, que se sentem distantes da proteção legal.

A justiça só lhes alcança através da criminalização da pobreza, na qual alguns conseguem se beneficiar dos mecanismos jurídicos, enquanto outros são marginalizados e submetidos à violência e à punição através dos aparelhos estatais. A discriminação racial é um elemento central nesse processo, com a população negra estando na mira das ações do sistema de justiça criminal.

Os corpos considerados de “terceira classe” são constantemente questionados sobre o seu lugar e, sem uma proteção efetiva garantida através dos direitos, são vulnerabilizados. A ausência de uma estrutura jurídica efetiva que proteja esses corpos contribui para sua vulnerabilidade, permitindo abusos e violações sem maiores consequências. Para superar essa realidade, é fundamental promover uma ampla reforma do sistema de justiça, tornando-o mais acessível, ágil e efetivo para todos os cidadãos. Além disso, é necessário combater o racismo estrutural, tão presente nas instituições de Estado e nas práticas judiciárias. Construir uma sociedade justa e igualitária tende a não ser um processo fácil, já que demanda tempo e investimento em políticas públicas, em especial no campo da educação e da assistência social, para criar condições para o rompimento da reprodução desse sistema, garantindo a equidade. Somente assim será possível romper com as desigualdades históricas e

garantir a proteção e o respeito aos indivíduos, independentemente de sua posição social, étnica ou econômica.

Referências

ADORNO, Sérgio. Discriminação racial e justiça criminal em São Paulo. **Novos Estudos Cebrap**, n. 43, p. 45-63, 1995.

ALMEIDA, M. **Não faz sentido deixar de pagar a previdência pública, diz diretor de Instituto**. 2020. Disponível em: <https://borainvestir.b3.com.br/objetivosfinanceiros/investir-melhor/inss-nao-faz-sentido-deixar-de-pagar-a-previdencia-publica-diz-diretordeinstituto/#:~:text=30%25%20dos%20brasileiros%20n%C3%A3o%20contribuem%20para%20o%20INSS%20em%202021>. Acesso em: 17.jul.2023.

CALDEIRA, T. P. do R. **Cidade de muros**. Crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2000.

CARVALHO, I. M.; PEREIRA, G. C. **Como anda Salvador**. Rio de Janeiro: Letra Capital; Observatório das Metrópoles, 2009.

CARVALHO, J. M. de. **Cidadania no Brasil**. O longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CERQUEIRA, D. **Atlas da Violência 2021**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2021.

CNN. Jovem negro fica preso por 6 dias após ser confundido com homem branco e mais velho. 2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/jovem-negro-fica-presopor-6-dias-apos-ser-confundidocom-homem-branco-e-mais-velho/>. Acesso em: 17.jul.2023

CRENSHAW, K. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. *Revista Estudos Feministas*, n. 1, p. 7-16, 2002.

DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL (DEPEN). **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias**. Brasília: DEPEN, 2017.

MADEIRA, Z.; GOMES, D. D. DE O. Persistentes desigualdades raciais e resistências negras no Brasil contemporâneo. **Serviço Social & Sociedade**, n. 133, p. 463–479, set./2018.

MADERS, A. M. Acesso à justiça no Brasil: para quem? **Revista Direito Em Debate**, v. 14, n. 23, p. 9-23, 2013.

MARSHALL, T. H. Cidadania e classe social. *In: Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 57-114.

ORDEM DOS ADVOGADOS DO BRASIL. **Afastada diretora de presídio onde detenta deu à luz em cela.** 27 out. 2023. Disponível em: <https://www.oabRJ.org.br/noticias/afastada-diretora-presidio-onde-detenta-deu-luz-cela>. Acesso em: 17.jul.2023.

SADEK, M. T. A. Acesso à justiça: um direito e seus obstáculos. **Revista USP**, n. 101, p. 55-66, 2014.

SILVA, G. B. da; BARBOSA, A. Q. dos S. Acesso à justiça e desigualdade social: reflexos na efetivação dos Direitos Fundamentais. **Revista Cidadania e Acesso à Justiça**, v. 1, n. 1, p. 913-933, 2015.

SILVA, P. E. A. da *et. al.* **Acesso à justiça e desigualdades:** desenhando uma agenda de pesquisa. Universidade de São Paulo. Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, 2023. Disponível em: www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/1071. Acesso em: 29.nov.2023.

SOUZA, J. de. **A elite do atraso:** da escravidão à Lava-Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

Recebido: 08/09/2023
Aprovado: 30/04/2024



Roberildo Sousa Araújo, OFM^{Cap}*

RESUMO

Este artigo estuda a espiritualidade como instrumento de cuidado, considerando elementos fundantes da Logoterapia, escola psicológica de caráter fenomenológico-existencial-humanista, fundada pelo austríaco Viktor Emil Frankl. A preocupação é menor com a articulação dos seus conceitos chaves, por priorizar os acontecimentos que levaram o vienense a fazer opções autenticamente espirituais e legar ferramentas que podem ajudar a muitos. Daí analisar em sua vida três passagens básicas: da busca de sentido para si ao sentido para os outros, da Psicoterapia à Antropologia, e desta, à Transcendência. Pois, compreender bem o potencial da espiritualidade pode ser um caminho que leva além da cura da alma, à plenitude.

Palavras-chave: Espiritualidade. Logoterapia. Existência. Psicoterapia. Cura. Frankl.

Spirituality as an instrument of care: elements of Franklian logotherapy

ABSTRACT

This article studies spirituality as an instrument of care, considering the founding elements of Logotherapy, a psychological school of phenomenological-existential-humanist character, founded by the Austrian Viktor Emil Frankl. The concern is less with the articulation of its key concepts, for prioritizing the events that led the Viennese to make authentically spiritual options and bequeath the tools that can help many. Hence analyze in his life three basic passages: from the search for meaning for himself to the meaning for others, from Psychotherapy to Anthropology, and from this, to Transcendence. For understanding the potential of spirituality can be a path that leads beyond the healing of the soul to fullness.

Keywords: Spirituality. Logotherapy. Existence. Psychotherapy. Healing. Frankl.

A espiritualidade como instrumento de cuidado: elementos da logoterapia frankliana

Introdução

O presente estudo enfoca *a espiritualidade como instrumento de cuidado: elementos da Logoterapia frankliana*. Apresentará aspectos do pensamento de Viktor Emil Frankl, verdadeiras luzes a fazer emergir o brilho consolador, que, não obstante as tragicidades da vida, a pessoa humana pode usufruir na sua vivência. Percorreremos linhas teóricas e práticas do seu Sistema doutrinal, percebendo que o mesmo foi legado por alguém que não só o trabalhou intelectualmente, mas, sobretudo, o experimentou na vida concreta. Daí sempre se poder encontrar nos seus princípios ferramentas para levar consolo espiritual para dentro da existência humana, independente das situações, culturas, épocas ou idades.

Mas esse consolo não vem só da doutrina de Frankl, o mestre vienense ensina aos seus discípulos o caminho da fonte de sentido na própria realidade humana. Por isso partimos da história concreta de sua pessoa: analisando o seu mundo cultural, sua formação, suas opções, e assim, compreendendo a grandeza do ser humano que emerge da Logoterapia. É um percurso que leva à percepção do quanto cada pessoa pode ajudar a si mesma e ao próximo, rumo a uma vida significativa.

Metodologicamente, na primeira seção, com o título *do sentido para si ao sentido para os outros*, veremos aspectos biográficos de Viktor Emil Frankl e seu envolvimento com o mundo da Psicoterapia. Ver-se-á como ele foi confrontado com desumanidades seja já na sua formação, no consultório, nos campos de extermínios nazistas e nas elaborações teóricas da Psicologia moderna (reducionismos/niilismos). Como ele vivenciou a realidade do cuidado e tratamento do ser humano neurótico na prática clínica e na preparação teórica de soluções, que chegou até a se tornar fonte de estudos de sentido para cientistas e leigos.

A segunda seção ajudará a compreender a passagem *da Psicoterapia à Antropologia* em Viktor Frankl, analisará aspectos do seu Sistema teórico e prático que revolucionaram a compreensão da humanidade do ser humano, modificando o tecnicismo em humanismo. Descobrimos, não só a profundidade do sofrimento da pessoa, mas aclarando a grandeza da sua fonte de sentido em uma espiritualidade inconsciente e transcendente.

Em terceiro lugar, será considerada a passagem *da Antropologia à Transcendência*. Aqui será visto o quanto Frankl sente que a realidade da psicoterapia diante do seu âmbito de trabalho, a interioridade humana, pede novos métodos, por isso se empenha, filosófico e antropologicamente, em elaborar um sistema que dê conta de tratar do humano para além do psiquismo, também no cuidado espiritual. Daí veio a *Logoterapia* como método que parte do espiritual, do sentido da vida, a *Análise existencial* partindo da existência e conduzindo ao espiritual, e a *Cura médica de almas* como uma assistência médico espiritual. Estas são as etapas de evolução do seu sistema doutrinal e da aplicação terapêutica do mesmo. Neste nível, se verá que até quando o destino for imutável, ainda restarão os valores atitudinais, que brilharão diante da consciência, mostrando a incondicionalidade da dignidade humana como suprassentido, inclusive diante da tríade trágica (dor, culpa, morte), do sofrimento.

Assim sendo, a nossa reflexão poderá ser concluída, demonstrando o quanto é possível e acessível encontrar consolo espiritual já nos meandros da existência humana, pois compreender bem o dado da espiritualidade humana enquanto humana, sem confundi-la com religiosidade, pode ser um caminho que leva além da cura da alma, à transcendência. Enfim, dada a natureza e os limites desta pesquisa, se ficar lacunas sobre a temática em voga no pensamento de Frankl, as *Referências Bibliográficas* serão auxílios eficazes.

1 Do sentido para si ao sentido para os outros

1.1 O início da história de Viktor E. Frankl já sinaliza o “sentido”

São muitos os estudiosos da vida e da obra de Viktor E. Frankl. Neste ponto, enfocaremos alguns dos seus dados biográficos. Ele nasceu em Viena, na Áustria, aos 26 de março de 1905, e tornou-se o psiquiatra e neurologista fundador da Logoterapia, Terceira Escola vienense de Psicoterapia, Escola psicológica de caráter fenomenológico, existencial e humanista, também conhecida como Psicologia do sentido da vida (PEREIRA, 2013).

L. Minozzo diz que o interesse do vienense por questões existenciais remonta aos inícios, ainda como estudante. “Prova disso foi ter apresentado, como exame final

do ginásio, um artigo sobre *a psicologia do pensamento filosófico*. Logo em seguida, aos 16 anos, expôs suas ideias sobre *o sentido da vida*, em palestra para o partido socialista da sua cidade” (2013, p. 193). O próprio Frankl diz que, por essa época, já fazia parte de grupos de pesquisas filosóficas na Universidade Popular, dirigidos por Edgar Zilsel. E já estava desenvolvendo duas de suas ideias centrais. A primeira se referia ao fato inquestionável de que nós mesmos é que somos questionados pela vida, e temos que responder com responsabilidade existencial. A segunda acenava para o sentido que transcende a capacidade humana de compreensão, o *suprassentido*, que mesmo inconscientemente todos acreditam que ele está aí como dado (FRANKL, 2010a).

Assim, o jovem Viktor rapidamente impressionou a todos e esses fatos o colocaram em correspondência frequente com Sigmund Freud (1856-1939). Por influência deste, publicou seu primeiro artigo em 1924, na *International Journal of Individual Psychology*, um grande feito para quem ainda cursava medicina (MINOZZO, 2013). Entre 1925 e 1926, passa a frequentar os círculos da Psicologia Individual de Alfred Adler (1870-1937), um dos primeiros grandes dissidentes de Freud. Até publica dois trabalhos no *Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie* (PEREIRA, 2013). Já denominava suas ideias de logoterapia, usando o termo grego “*logos*”, como *sentido*. Era o início do que viria a ser a terapia do sentido da vida.

Em 1928, aos 23 anos, Frankl organizou e ofereceu um programa especial, e gratuito, para aconselhamento de alunos do ensino médio. [...]. O programa deu muito certo. Em 1931 nenhum estudante vienense cometeu suicídio. O sucesso despertou a atenção de autoridades europeias, que passaram a convidar Frankl para dar palestras em diversos países (MINOZZO, 2013, p. 193).

O mesmo Minozzo diz que em 1929, ainda no último ano da faculdade de medicina, Frankl já esquematizava o que seria o alicerce da sua contribuição para complementar a psicoterapia em voga. Já apontava as três linhas de valores básicos que viabilizam ao ser humano encontrar o sentido da vida. Os primeiros estavam contidos na capacidade humana de criar algo ou fazer uma ação, o segundo seria a aptidão de experimentar algo ou encontrar alguém, e o terceiro é a capacidade de encontrar sentido até mesmo no sofrimento (2013).

“Entre 1933 e 37, Frankl completou suas residências em Neurologia e Psiquiatria, tornando-se responsável por uma ala tenebrosa do hospital psiquiátrico, chamada de ‘pavilhão do suicídio’. Lá ele atendeu mais de 3 mil mulheres com tendência suicida” (Idem, p. 194).

1.2 O Psiquiatra e Neurologista é desafiado pelo “destino”

As fontes demonstram que já após o ano de 1932, o mundo, a começar da Europa, sofria crises que culminaram na Segunda Guerra Mundial. Com Adolf Hitler tornando-se o Führer supremo da Alemanha e expansões, sobretudo os Judeus, dentre eles, Frankl e a sua família, seriam destinados aos campos de extermínio (PINTOS, 1998).

Diante do despontamento de tamanha barbárie, desdobrando-se como racismo radical, o jovem psiquiatra decidiu não fugir do destino do seu povo. Com sua esposa Tilly Grosser, com quem casou-se em 1941, e toda a família, foi mandado para um gueto e após para campos de concentração como *Theresienstadt*, *Auschwitz*, *Kaufering* e *Türkeim* (MIGUEZ, 2014). Em tal *experimentum crucis*, como o próprio Frankl vai denominar no seu livro relatório, o *Psicólogo no campo de concentração* (FRANKL, 2011), perdeu quase todos os seus: a esposa, os pais, o irmão. Só não perdeu a sua irmã e a sua teoria, a Logoterapia.

Mesmo diante dessas circunstâncias terríveis, Frankl se sentiu impulsionado a viver, pois era impelido pela esperança de reencontrar a esposa e a vontade de publicar as suas ideias sobre a terapia do sentido da vida. “Tamanha era a alimentadora vontade de passar seus conhecimentos a diante, que ele perigosamente escondia rabiscos da sua teoria dentro da roupa” (MINOZZO, 2011, p. 194-195; PINTOS, 1998). Podemos dizer que o nosso autor enfrentou os campos de concentração como busca de maturidade humana. Ali ele sentiu verificar e validar a capacidade humana primordial de *autotranscendência* e *autodistanciamento*, expressa pela *vontade de sentido* que leva a existência humana a ultrapassar a própria pessoa em relação a algo que não é ela mesma. Foi com essas experiências que Frankl sentiu que sobreviveu, e, também contando com quem o libertou, isso tornou possível a Logoterapia após 1945 (FRANKL, 2010a).

A formação e a prática de neurologista e psiquiatra no contexto específico de sofrimento, levaram Viktor Frankl, de maneira não abstrata, a conhecer o essencial do seu objeto de estudos: o ser humano despido de total dignidade, extremamente com medos e morbidades, porém aberto e impulsionado pela capacidade de valorar e encontrar sentidos. Isso o levou a dar verdadeiros passos para a comprovação da sua teoria – o homem com sentido na vida. Diante da terrível dor, Frankl lembrou e usou muito a frase de Nietzsche, “*Quem tem por que viver pode suportar quase qualquer como*” (MINOZZO, 2013, p. 195; FRANKL, 2011; 2016).

O dia oficial da libertação de Frankl foi 27 de abril de 1945 (PINTOS, 1998). Agora permanecia o desejo de reencontrar a sua esposa, que ficou impossível. Mas

[...] o desejo de passar suas ideias para as próximas gerações e contribuir com a ciência, revelar o tesouro que representava toda sua vida de dedicação, que se fundia nele mesmo, a razão que o manteve vivo. Frankl o realizou no ano seguinte, com a publicação do livro: *Dizendo sim para a vida apesar de tudo: experiências de um psicólogo no campo de concentração*. O Dr. Frankl encontrou novos sentidos em sua vida, novos motivos para seguir vivo. Continuou com o brilhantismo em sua carreira. Assumiu a direção da Policlínica Neurológica de Viena, cargo que desempenhou por 25 anos. Deu palestras em 209 Universidades, em todos os cinco continentes. Recebeu 29 títulos de *Doutor honoris causa*, no Brasil pela UFRGS e PUCRS (MINOZZO, 2013, p. 195).

Assim, após ser libertado das garras do nazismo, Frankl seguiu sua vida demonstrando que nem mesmo quando esteve no cativeiro jazeu sem liberdade. Foi sobretudo a partir de então que ele, com todas as energias que pôde, comprovou que dentro de si existe algo que pertence à raça humana e a enobrece: a capacidade espiritual de *dizer sim à vida, apesar de tudo*. Isso se tornou até título de um de seus livros (FRANKL, 2016b), no qual Frankl cita o poeta Hebbel o qual afirmava que *a vida não é algo, mas sim a possibilidade de algo*. E acrescenta o prisioneiro 119.104 (seu número no cativeiro), que se a vida tem um sentido, então o sofrimento também deve tê-lo (FRANKL, 2016b).

Foi com toda essa garra na busca do verdadeiro sentido da vida humana, própria e dos outros, que nosso autor escrevera a sua história, e partiu desse mundo em 02 de setembro de 1997, aos 92 anos de idade (PINTOS, 1998). Assim, a obra de Frankl, junto ao monumento da sua história, continuou a influenciar a muitos sedentos

de sentido. Ela contém o patrimônio da Logoterapia com uma Antropologia terapêutica, da qual destacaremos alguns elementos mais adiante.

1.3 O prisioneiro nº 119.104 se torna fonte de estudos de sentido

Com uma história tão impressionante como acabamos de ler, é impossível parar por aqui. Atualmente é fácil encontrar muitas biografias e estudos sérios sobre a pessoa e a Obra de Viktor E. Frankl. Alfried Längle, por exemplo, depois de anos de trabalhos junto com o vienense e sincera amizade, em seu livro *Viktor Frankl: uma biografia*, o analisara como homem, vê o testemunho que conseguiu ser na história de seu tempo, sua atuação como médico e como cientista. Diz que ele foi uma vida marcada pela segurança pessoal, mas que às vezes pareceu contar com a sorte, pois em sua trajetória, houve períodos de dor, tensões e conflitos, que foram lapidando a sua personalidade até alcançar significação, inclusive mundial. Com a experiência de quem escapou da morte perdendo suas seguranças e valores mais caros, pôde legar elementos para um novo caminho da Psicoterapia (2000).

Também Cláudio G. Pintos, em *Un Hombre Llamado Viktor*, o estudou e demonstrou como aquele que sempre viveu buscando comprometidamente algo ou alguém, e que legou uma Obra rica em conteúdos e sentido, sobretudo porque sua vida foi a maior expressão disso (2007). Daí se poder dizer que até mesmo a apresentação da vida de Frankl é, em definitivo, já a sua Obra (PINTOS, 1998). Há muitos testemunhos de que a história da vida pessoal de Frankl teve realmente coerência com a sua obra teórica, como analisou Marina L. Freitas (2012). Também Fizzotti já frisara que diante dos acontecimentos que envolviam Frankl parece até que o destino jogava a seu favor, uma vez que o vienense enfrentava os fatos com autonomia e determinação (PINTOS, 1998).

Diante dos acontecimentos se constata que as circunstâncias não davam ordens a Frankl, mas lhe faziam escolher atitudes de maneira autoconsciente e de forma transcendente, com liberdade e responsabilidade! Dessa sua coerência entre vida e obra fala até mesmo a sua Lápide: “*Nasci sendo Victor Emil Frankl e morrerei sendo Victor Emil Frankl*” (Idem, p. 139). Também Eloisa M. Miguez diz que na própria biografia do vienense há “um fio condutor de seu pensamento, tal qual foi se

desenvolvendo em consonância com os acontecimentos de sua vida”. E que ele próprio elencou em uma entrevista; “[...] *primeiro descobri minha teoria para mim mesmo*” (MIGUEZ, 2014, p.17-18).

A discípula fiel de Frankl, E. Lukas, também estuda a vida e a doutrina frankliana elaborando livros que são verdadeiros manuais da vida humana na busca de sentido. Diante das dificuldades e da vida em geral, desafia a fazer uso da *força desafiadora do espírito* humano (LUKAS, 1989). Sintetiza o pensamento do vienense e o oferece como uma *psicologia espiritual* sempre atual e acessível inclusive para leigos (2016). Lukas escreveu cerca de 22 livros para explorar a Logoterapia. Na mesma linha também se encontra a Dra. Izar Xausa, com sua rica contribuição sobretudo aqui no Brasil (2011).

David Moises B. dos Santos, em *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, diz:

Desde que Viktor Frankl (2008) lançou seu livro intitulado *Em busca de sentido*, no qual narra sua vivência em campos de concentração a partir das ideias da Logoterapia e Análise Existencial, ela se tornou conhecida mundialmente. Tida como a Terceira Escola Vienense de Psicoterapia, atualmente conta com mais de 110 instituições que se dedicam a essa abordagem (*Viktor Frankl Institute [VFI]*, 2013). Além disso, tem agregado interessados não apenas da psicologia e psiquiatria, mas das mais diversas áreas de conhecimento, como educação (Damásio, Silva, & Aquino, 2010), filosofia (Rocha & Gomes, 2012), teologia (Einsfeld, 2010), enfermagem (Lima & Santa Rosa, 2008), literatura (Feitosa & Gaudêncio, 2012), entre outras. No Brasil, em particular, o número de publicações vem crescendo nesse início de milênio (Véras & Rocha, 2014) (SANTOS, 2016, p. 129).

Enfim, por hora nossa lista basta. Nos temas seguintes conheceremos muitas outras contribuições a partir do estudo e aplicação do pensamento frankliano. Aqui cabe finalizar dizendo que só uma obra profundamente fincada na coerência da vida pôde levar Frankl a tanto sucesso na busca de sentido pelo ser humano de diversas culturas, idades e épocas.

2 Da Psicoterapia à antropologia

2.1 Há feridas que exigem mais do que terapia do psiquismo

Diante do mundo da Psicoterapia, como ajuda ao ser humano que sofre, Frankl se deparou com práticas clínicas e teóricas que lhe pediam algo a mais, uma vez que

os pacientes mesmos deveriam ser vistos na riqueza da alta dignidade: possuidores de uma constituição bio-psíquica-social e espiritual. Não dá para continuar tratando somente o aparelho psíquico do homem neurótico, e muito menos seguir definindo a humanidade da pessoa a partir de afirmações vindas apenas da análise de uma das dimensões da criatura racional, o psiquismo.

É sobretudo diante do perigo de reducionismos em relação ao conceito de homem que Frankl reage. E isso não só na sua maturidade científica, pois já aos 13 anos reagiu defendendo o sentido da vida diante do seu professor de segundo grau que expunha a vida humana tão-somente como combustão orgânica (RODRIGUES; BARROS, 2009). O pequeno vienense já sinalizava a sua maestria que viria salvaguardar a capacidade espiritual do ser humano de buscar um significado para a vida, um sentido que valesse a pena dedicar toda uma existência. Foi ainda na adolescência que

Frankl se deparou com a mesma indagação: qual o sentido da vida? O jovem estava indignado com o suicídio de um colega, encontrado com um livro de Nietzsche nas mãos. Sua reação foi a de convencimento da existência de uma forte associação entre a concepção filosófica e a maneira de compreender e enfrentar a vida. Esta constatação levou o autor a se dedicar ao estudo apurado da filosofia (XAUSA, 1986; BAZZI, 1981; FIZZOTTI, 1977a; PAREJA HERRERA, 1989; RODRIGUES, 1992) (RODRIGUES; BARROS, 2009, p. 16).

Também estudiosos como Xausa (2011) dentre outros, analisam que já no artigo do Frankl universitário apresentado no III Congresso de Psicologia Individual Vienense, em 1926, falando sobre *Neurose como expressão do meio*, tinha algo esclarecedor de que tal afecção pode ser um indício da necessidade profunda de significado existencial. Aqui já se pode ver a semente originária da terceira escola vienense de psicoterapia, a Logoterapia.

Frankl, naquele artigo, evidenciava que a neurose nem sempre devia ser interpretada como mero meio para um fim, podendo ser também a “expressão do homem”, tendo por ressonância um caráter “instrumental” ou mesmo “expressivo” (FRANKL apud BAZZI et al., 1981). Com esta diferença de interpretação da neurose, Frankl deu o primeiro passo para além da concepção causal-genética do homem. O autor antecipou o que vinte anos após essa conferência explicitamente professaria: “as neuroses não são sempre psicogênicas, mas podem ser também noogênicas isto é, ter origem espiritual” (FRANKL apud BÖSCHEMEYER et al., 1990, p. 34) (RODRIGUES; BARROS, 2009, p. 17).

Frankl já havia se distanciado de Freud com quem se correspondia até por Cartas. As suas novas afirmações foram criando o terreno também para as divergências com a perspectiva da Psicologia Individual de Adler. Isso leva Viktor a colaborar com outros estudiosos como Rudolf Allers (1883-1963) e Oswald Schwarz (1883-1949). As contribuições destes para o nosso autor conduziram a uma maior sensibilidade existencial, embora isso já lhe fosse latente. Influenciaram para que a doutrina frankliana re-humanizasse a psicoterapia (MIRAMONTES, 2010; FRANKL, 2016c).

Frankl vai igualmente beber da fonte filosófico-antropológica de Max Scheler (1874-1928), como veremos a diante. Aqui ele adquire o instrumental filosófico que tornará a sua compreensão psicológica do homem substancialmente diversa da de autores como Freud e Jung. Diz que em psicoterapia, até a neutralidade filosófica consiste igualmente em atitude filosófica, que, às vezes, pode ser degenerativa da grandeza pessoal do paciente. Porque dependendo da visão que se tenha da humanidade do homem, se esta for redutível, por exemplo, pode se negligenciar conceitos como *pessoa, liberdade, responsabilidade e significado*. Tais são quatro dos conceitos eminentemente filosóficos, caros a Frankl, que diferenciam a sua abordagem, sobretudo frente à freudiana e a junguiana (PITER, 2015).

Estes termos filosóficos, dentre outros, como *autotranscendência* e *autodistanciamento*, dão à terapêutica frankliana algo a mais do que tem as outras terapias. Com essas ferramentas, a Logoterapia avança além do nível da neurose e alcança a dimensão dos fenômenos especificamente humanos (FRANKL, 2016c), expressando-se como um tratamento capaz de curar verdadeiramente a alma humana.

Portanto, foi diante do perigo de instrumentalização da interioridade dos pacientes, de quando o remédio terapêutico em modalidades tradicionais não fizer mais os efeitos sanativos na afecção física ou psíquica, que Frankl propôs ao médico lembrar-se de algo como está regulamentado na *American Medical Association*: “o médico deve igualmente confortar a alma. Isto não é de modo algum uma tarefa só do psiquiatra. É, muito simplesmente, tarefa de todo médico que pratique a sua profissão” (FRANKL, 2015, p. 80). Constata que chegam “ao médico problemas que não são

propriamente de natureza médica, mas antes, de natureza filosófica”, e para os quais se tem que está preparado (2016d, p. 23).

2.2 Do tecnicismo ao humanismo em psicoterapia

Em 1957, proferindo Conferências na Universidade de Salzburg, Áustria, Viktor Frankl propunha a re-humanização da Psicoterapia (FRANKL, 2015). Adverte sobre os perigos do psicologismo dinâmico presente na atual psicoterapia. Combate principalmente os erros da sistemática psicoterapêutica presentes, sobretudo, na Psicanálise de Freud, na Psicologia Individual de Adler e na Psicologia Analítica de Jung (Idem; 2016b, 2014b).

Ele reconhece os méritos de Freud quando este interpreta o sentido dos sintomas neuróticos, descobrindo a dimensão do ser psíquico, a vida inconsciente da alma, porém o critica por não reconhecer no homem algo a mais do que a instintividade, fixando-se em um inconsciente instintivo. Freud via os sintomas neuróticos vindos do inconsciente como conteúdos esquecidos ou reprimidos, como algo desagradável. A neurose consistia em um compromisso entre os instintos conflitivos entre si ou até mesmo entre as pretensões das instâncias intrapsíquicas do Id, Ego e Superego, ou ainda um ato falho (Ibid, 2016b, 2014b).

Frankl frisa que já o filósofo alemão Max Scheler havia chamado a atenção para o ponto fraco da Psicanálise, de considerar a instância que reprime, censura e sublima conteúdos inconscientes, inclusive de sonhos, como algo deduzido dos instintos. Diz que se os instintos proporcionam o *que* do reprimido, não podem também ser, por si mesmos, o *quem* da repressão (Ibid). Foi essa compreensão da realidade do espiritual no ser humano como inteligência e liberdade defendida por Scheler que influenciou Frankl. Ele ofereceu a categoria “espírito” para o cerne da sua antropologia filosófica. Porquanto era tal princípio que o alemão considerava dar a posição peculiar do homem no Universo (PEREIRA, 2015).

Assim, Freud limitou o campo de visão, não só em relação a uma genealogia da moral com a repressão dos instintos, mas também em relação a uma teleologia no ser psíquico com o princípio da homeostase. O homem com o seu aparato anímico está como que condenado a dominar e ou remover excitações e estímulos de dentro

(natureza/psiquismo) ou de fora (cultura). E grande tem sido a lista de críticos da homeostase (FRANKL, 2015; 2014b).

Viktor Frankl também lança uma crítica à Psicologia Individual de Alfred Adler. É certo que ele considera que essa Escola já ia além de Freud, porque ampliava a visão das neuroses para além do psicológico. Via o sentimento de inferioridade do indivíduo exigir compensação na solidariedade da comunidade. De tal modo a impulsividade que reprime/sensura, passa de um âmbito pessoal, das instâncias intrapsíquicas, para o campo social como a nova instância que determina a atitude e orientação do ser humano (2015; 2016b, 2014b).

Outra terapia merecedora da crítica frankliana é a Psicologia Analítica. Frankl não deixa de reconhecer os méritos de Jung, sobretudo, o de ainda no início do século passado ousar definir a neurose como o sofrimento da alma que não encontrou seu sentido. Porém repreende o psicologismo analítico que chegou a considerar a pessoa como uma instância suprapicológica, única capaz de colocar ordem no caos dos motivos religiosos e experiências internas do inconsciente. Essa visão deixa faltar a instância que capacita o ser humano a tomar decisões diante inclusive das criações do inconsciente. Diz ser um erro restringir a transcendência humana à imanência psicológica, e, conseqüentemente, à imanência biológica, uma vez que se pode considerar os arquétipos como herdados já na estrutura cerebral do indivíduo ao nascer. Frankl também elenca posições de outros autores que igualmente combateram o reducionismo do psicologismo analítico (2015; 2016b, 2014b).

Portanto, Frankl criticou ferrenhamente o excessivo emprego da técnica que parece, às vezes, impedir o encontro humano que deveria acontecer entre médico e paciente. Com um contato terapêutico mais humanizado e menos tecnicista, certamente até fazendo uso de ferramentas já em voga, porém com o jeito diferente, se pode conduzir o paciente à nova orientação existencial, plenificante. Daí Dr. Viktor proclamar o fim “do sonho da eficiência de uma mecânica da alma [...] de explicar a vida psíquica com base em mecanismos e de um tratamento dos sofrimentos anímicos com ajuda de tecnicismos” (2015, p. 42).

2.3 Onde está o verdadeiro sofrimento no humano?

Viu-se que cedo Frankl chamou a atenção para o sentido da vida. Certamente isso se deveu à sua perspicácia em se deixar interpelar pelos fenômenos mais originários da interioridade humana que se manifestavam nele mesmo e nos seus pacientes. Ele observava isso graças às ferramentas da Fenomenologia-ontológica-existencial (PETER, 2015; PEREIRA, 2013), que o levava a perceber, sobretudo, a capacidade humana da autotranscendência. Essa é a marca que confirma o fato antropológico fundamental de que a existência humana sempre aponta para algo ou alguém, um sentido que deve ser preenchido, que não é ela própria. Ou seja, é somente em certo esvaziamento e saída de si, que o ser humano se torna plenamente humano, no cumprimento de um sentido em liberdade, dedicando-se a tarefas de forma responsável, encontrando alguém, concretizando valores (FRANKL, 2016c). Se houver algo que perturbe essa realidade existencial, pode ocorrer adoecimentos que se manifestam seja na somaticidade, no psiquismo, ou até no espiritual.

Frankl já observava que havia fatos como o crescimento das fugas de situações e de ideias, o abandono das famílias e o suicídio entre os jovens, principalmente no período de férias e entre pessoas social e financeiramente amparadas. Tudo isso tornava evidente para o doutor vienense que a falta de sentido estava conduzindo a uma neurose coletiva (1991). Daí ele passar a defender que na base da Psicoterapia deva se encontrar uma concepção antropológica, uma imagem verdadeira de homem, uma visão coerente de mundo, para não corromper a humanidade do homem com fundamento antropológico errado (FRANKL, 2014). Pois ele diz que:

[...] o homem de hoje, ao contrário do que ocorria nos tempos de Sigmund Freud, já não é sexualmente frustrado, mas existencialmente frustrado. E hoje sofre menos do que no tempo de Alfred Adler, de um sentimento de inferioridade do que de um sentimento de falta de sentido, precedido por um sentimento de vazio, de um vazio existencial para sua vida (FRANKL, 1991, p. 155).

É diante dessa nova realidade da atuação terapêutica que Frankl busca um método que possa responder as verdadeiras buscas dos seus pacientes. Ele mesmo diz: “cada época tem suas neuroses e cada tempo precisa de sua psicoterapia” (2015, p. 9). Por isso vai cunhar o termo *vácuo existencial* para falar dessa realidade do sentimento de falta de sentido, vazio, tédio, neurose de massa, que caracteriza grande

parte da geração atual e dos seus sofrimentos (2016c; 2016e). Assim Frankl busca saber qual a causa desse vazio. E constata que:

[...] ao contrário dos animais, não são os instintos e as pulsões que dizem ao ser humano o que ele tem de fazer. E, ao contrário do que acontecia no passado, também as tradições não lhe dizem mais o que deve fazer. Sem saber o que é imperioso fazer e sem saber o que deve fazer, também já não sabe mais o que quer (FRANKL, 2016c, p. 16-17).

Com isso, o mestre vienense conclui que se o ser humano chega a tal desorientação, haverá consequências desagradáveis seja para si mesmo, seja para a sociedade em geral. Pois isso leva especialmente a dois graves extremos: fazer o que as pessoas fazem (*conformismo*) ou fazer o que as pessoas querem que se faça (*totalitarismo*). Ambas as atitudes causam chagas na sociedade e na vida pessoal. Pois a manifestação desse vazio aparece como certa neurotização, ou neurose noogênica, perda da esperança no sentido da existência (2016c).

Há três sintomas básicos dessa neurose: a depressão, a agressão e a adição (drogodependência). É tal realidade que Frankl, embasado por diversas estatísticas de experientes profissionais, chama também de “patologia do nosso tempo” (2016e, p. 09). Nosso médico identifica até os passos do aparecimento do fenômeno do vácuo existencial. Primeiro surge o sentimento de falta de sentido, segundo, aparece a neurotização da humanidade, uma espécie de adoecimento espiritual, frustração existencial. E em terceiro lugar, um tipo específico de neurose, a neurose noogênica. Aqui se percebe uma diferenciação das doenças humanas: enquanto a neurose *somatogênica*, causada por problemas fisiológicos; a *psicogênica*, causada por distúrbios instintivos ou afetivos; e a *noogênica*, que “é a situação de anormalidade psicológica causada por fatores espirituais” (Idem, p. 15, nota. 1; 2016c).

Em substância, Frankl (1990) diz também que o vazio existencial pode se manifestar em práticas humanas doentias de quatro maneiras: a *atitude fatalista* na qual o homem se sente um produto de combinações psicofísicas e sociais; a *atitude existencial provisória*, na qual o indivíduo tende a viver dos impulsos do presente sem perspectivas de futuro; a *atitude coletivista*, na qual o ser humano confunde a si mesmo e a sua responsabilidade com a massa; e a *atitude fanática*, quando o indivíduo não tolera a pluralidade. É a despersonalização.

Mesmo diante das várias espécies de adoecimentos humanos, que têm inclusive impactos coletivos, o nosso autor Frankl com a sua Logoterapia nos dá uma injeção de ânimo: diz que esse sentimento de vazio tomado em si mesmo, não constitui uma doença. Pois

[...] perguntar-se qual sentido da vida é um ato especificamente humano – nenhum animal tem dúvidas acerca do sentido da existência – e mais humano ainda é questionar se a vida tem algum sentido. Tal atitude é, além disso, um sintoma de amadurecimento espiritual: significa que a pessoa não se limita genericamente ao que lhe dizem os ideais e os valores tradicionais, mas tem a coragem de lutar por um sentido pessoal, de procurá-lo por conta própria, com autonomia (2016e, p. 15-16).

O nosso mestre da Logoterapia ensina ainda mais, diz que

[...] quem conhece um sentido para a sua vida encontra, na consciência desse fato, mais do que em outra fonte, ajuda para a superação das dificuldades externas e dos desconfortos internos. Disto se infere a importância que tem, sob o aspecto terapêutico, a ajuda a ser prestada ao homem no afã de encontrar o sentido de sua existência e de nele acordar, enfim, o desejo semidormente do sentido (*Sinngebung*) (FRANKL, 1991, p. 32).

3 Da antropologia à transcendência

3.1 A realidade da psicoterapia pede novos métodos

Como a realidade dos sofrimentos humanos tem se diversificado e o médico vienense quer ajudar aos seus pacientes a sanar as suas afecções, ele sente que as ferramentas terapêuticas em voga precisam de um alcance maior para atingir lá onde as pessoas sofrem. É quando Frankl passa a defender dois eixos fundantes para uma psicoterapia que trate o ser humano em sua verdadeira humanidade. Sente que a Psicoterapia atual carece primeiro de uma teoria antropológica, e segundo, de uma filosofia de vida. Isso porque o psicoterapeuta querendo ou não, influencia na conduta moral e ética do paciente. Daí ser necessário certificar-se “se em determinada teoria ou filosofia, a humanidade do homem se mantém preservada ou não” (FRANKL, 2011, p. 25). É a influência de ideologismos nas psicoterapias que leva Frankl a buscar soluções. Disse que chegou até a discutir o assunto com o próprio Martin Heidegger, que inclusive concordou com ele (2011).

Gordon W. Allport já dissera que enquanto Freud encontrava a raiz das angústias do ser humano na ansiedade causada por motivos inconscientes e conflitantes, Frankl distingue várias formas de neuroses e atribui algumas delas à incapacidade de encontrar um significado e um sentido de responsabilidade em sua existência (FRANKL, 1984). Viktor observa que no âmago do seu ser, a pessoa humana parece não sofrer mais de frustrações sexuais como queria Freud ou de status social como queria Adler, mas sim da frustração do desejo de sentido e significado na vida (2016a). É essa visão diferenciada da realidade da pessoa humana e do local interno de onde partem os seus sofrimentos que leva o psiquiatra vienense a ousar também como filósofo, porém, um filósofo com uma antropologia que seja igualmente terapêutica respeitante da dignidade unitária e dimensional do ser pessoa (PETER, 2015).

O Dr. Paulo Kroeff na *Revista da Abordagem Gestáltica* (v.17, n.1, jun./2011) apresenta também a visão frankliana da Psicoterapia. Diz que Viktor Frankl até aceita que se situe a sua teoria dentro da psicologia humanista ou da psiquiatria existencial, porém ele mesmo marcou antes suas diferenças (FRANKL, 2011; 2016b). O vienense critica a ideia humanística de *auto-realização*, preconizando a *autotranscendência* como pré-requisito para a realização pessoal, uma vez que somente quando se concretiza um sentido de vida é que a pessoa se realiza. Em várias de suas obras ele fala da dinâmica ontológica que acontece na verdadeira experiência humana, experiência essa com a saída do indivíduo de si mesmo ao encontro de algo ou alguém que está no mundo.

Aqui deve se entender a palavra experiência não como a execução prática de uma mera teoria, mas muito mais, como o experimentar algo que transforma o sujeito na busca de um sentido como acontecimento que altera algo em sua vida. Jorge Larrosa, falando sobre tal experiência cita Heidegger (1987, p.143) que diz: “fazer uma experiência, quer dizer, portanto, deixar-nos abordar em nós próprios pelo que nos interpela, entrando e nos submetendo a isso” (2002, p. 25). Então, experiência, no seu significado mais originário, tem a ver com algo vivenciado existencialmente que transforma. Significa “a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente *ex-iste* [...]. É a apreensão de uma forma de ser” (FRANCILEUDO, 2016, p. 51). Daí Frankl colocar na sua

Logoterapia ferramentas que possam direcionar os seus pacientes para essa experiência como transcendência, que, inclusive e não obstante o sofrimento, não consiste em um mero padecimento, mas pode ser um acontecimento transformador do ser da pessoa para alcançar um sentido, até um suprasentido, um mergulho no Transcendente.

Aos existencialistas, Frankl critica o pessimismo em relação ao sentido da vida. Mostra que este bem existencial (o sentido) se encontra no mundo, sendo somente necessário que seja descoberto (KROEFF, 2011). Aqui entra a dinâmica do *dever-ser*, da experiência humana como busca de sentido, concretização de valores, transformações que tornam o sujeito responsável. É na responsabilidade que consiste a essência da existencialidade mais verdadeira do ser humano. É nessa base do ser humano como ser-responsável que a Logoterapia pede uma Análise da existência, como método que conduza até a cura da alma (FRANKL, 1978; 2010b; PETER, 2015). Ora, Frankl quis trazer para dentro da psicoterapia a reflexão sobre a liberdade e a responsabilidade, para se perceber que no campo do *poder-ser* do ser humano, pode-se sempre tomar decisões livres e maduras (KROEFF, 2011).

Aqui estão as três perspectivas do Sistema frankliano, como uma proposta antropológica-fenomenológico-analítico-terapêutico, que acontece inclusive em três momentos: surge como *Logoterapia*, ou seja, partindo do espiritual; amadurece como *Análise existencial*, caminho analítico das experiências humanas em direção ao espiritual; e se amplia como *Cura médica de almas*, tratando do espiritual do ser humano (PETER, 2015, p. 28-98).

3.2 A Logoterapia como método de cuidado espiritual

São muitos os autores que têm trabalhado enriquecendo a proposta de Viktor Frankl. Ela conquista os corações de pesquisadores, médicos, pacientes e até de leigos no assunto, por conta da sua oferta de terapia do sentido da vida, daí o seu nome Logoterapia. É uma psicoterapia que se baseia no conceito de que a vida possui um sentido. Este sentido, *logos*, interpela a alma humana tornando-se algo terapêutico, e conseqüentemente, cura.

Fizzotti fala da fundamentação da terapia frankliana como uma proposta psicoterápica de respeito ao ser humano e que busca sua re-humanização. A Logoterapia amplia a visão de homem dando ao indivíduo o otimismo de se compreender como ser único, responsável e capaz de posicionar-se diante dos condicionamentos da vida. E isso é possível justamente porque, diferente dos animais, a pessoa humana possui uma dimensão espiritual como a sua base sustentável que comporta as outras dimensões: psicológica, social e física (1996). Apesar de o homem ser uma unidade físico-psíquica, Frankl diz que esta unidade não constitui o ser humano total. É precisamente o espiritual que o institui, funda e garante a sua totalidade (2016a). Diz isso também auxiliado pela teoria dos valores de Max Scheler, sobre o lugar especial ao homem no universo (SCHELER, 1984 *apud* KROEFF, 2011).

Frankl recorda que, como Freud se havia limitado ao *andar térreo e ao porão do edifício* da interioridade humana, agora é necessário partir para verificar *a altura do ser humano* em sua dignidade espiritual (2016b). E para evitar confusão conceitual, nosso autor diferencia este *espiritual* da significação *religiosa*, chamando esta dimensão dos fenômenos verdadeiramente humanos de *nooética*. É um termo com o qual a antropologia frankliana garante a sua autêntica filosofia, e não degenera em panaceia ou religiosidade.

Na definição do homem frankliano, entra ainda a *consciência*, o órgão do sentido. Esta é a instância humana que dialoga e se faz porta-voz de algo distinto da criatura. Ora, a consciência humana não conversa somente com uma instância última que ainda pertença à grandeza do homem, como queria o niilismo, mas no fenômeno mesmo de sua manifestação a orientar a criatura racional rumo à Verdade/Justiça, ou seja, ainda no âmbito psicológico imanente, ela já remete por si mesma a um todo transcendente. Mesmo no nível das confabulações interiores do ser humano pode se verificar que não existem somente *monólogos*, mas sim *diálogos* com um Tu transcendente, onde inclusive se descobre a espiritualidade inconsciente. Daí Frankl ter exposto a realidade dessa espiritualidade em seu livro *A Presença ignorada de Deus ou o Deus inconsciente* (2017). É uma instância que dirige inclusive as pulsões, e é algo originário. Com isso, pode se perceber que “o homem é um ser eticamente decisivo, não impelido nem pela consciência moral, mas que se decide perante ela” (2014b, p. 111-113). Portanto,

[...] a consciência e a responsabilidade constituem precisamente os dois fatos fundamentais da existência humana. O qual, traduzido numa forma antropológica fundamental, podia expressar-se assim: ser-homem equivale a ser-consciente-e-responsável [...] são os dois aspectos juntos e combinados que oferecem a imagem total e verdadeira do homem (FRANKL, 2010b, p. 13).

3.3 A espiritualidade do ser humano como caminho de cura e transcendência

Como temos visto, o homem tem na base do seu ser uma dimensão espiritual. É essa espiritualidade mais originária, genuína, que inclusive não deve ser confundida com a religiosidade das Religiões (das pessoas que vivenciam um Credo) nem com a religiosidade arcaica junguiana. Frankl se refere ao fenômeno primário da interioridade humana. Diz que

[...] hoje não questionamos mais “o futuro de uma ilusão”; porém, refletimos sobre a eternidade de uma realidade, sobre a eternidade e a atualidade, sobre a onipresença daquela realidade que se revelou ser a religiosidade do ser humano e que constitui uma realidade no sentido mais estrito. Trata-se, certamente de uma realidade que também pode permanecer ou tornar-se inconsciente através da repressão (FRANKL, 2017, p. 64).

Nosso autor acrescenta que é justamente nesses casos que a ferramenta da Análise Existencial busca tornar atual essa realidade espiritual que, inconscientemente, sempre esteve presente na interioridade do ser humano, mesmo no neurótico. O problema deste é a deficiência na sua relação com a transcendência, que não raro, essa transcendência inconscientemente reprimida, emerge como inquietude, que pode levar à sintomatologia neurótica. É aqui que entra a atuação clínica (Idem, p. 64-65).

Agora se compreende por que Frankl disse que até as implicações clínicas da logoterapia derivam-se, na verdade, de suas implicações antropológicas, e que intencionalmente ou não, a psicoterapia é baseada em uma teoria do homem e uma filosofia de vida (2016a). Pois ele via a psicoterapêutica lidando com a parte essencial do homem, e, que, de sua saúde, certamente, depende até a saúde do mundo, a ausência de ideologismos. Vejamos,

Frankl, por ser neurologista e psiquiatra, tinha muito presente as dimensões física e psíquica do ser humano, e sua estreita relação - seu *paralelismo*. Ele tinha também grandes conhecimentos filosóficos, propugnando para o ser

humano uma outra dimensão “com um âmbito independente, próprio e que tem suas próprias leis” (Frankl, 1991a, p. 117), capaz de, por meio da “*capacidade de oposição do espírito*”, antagonizar-se com o que se pode denominar a *dimensão psicofísica*. A logoterapia afirma que esta *antagonização* é possível mesmo em vivências de sofrimento e na proximidade da morte, por meio do valor de atitude (KROEFF, 2011).

Ora, com os três pilares: a liberdade da vontade, a vontade de sentido e o sentido da vida, Frankl afirma a capacidade do homem de resistir às ideologias do pan-determinismo (2016a). Pois o ser humano, tendo como motivação primária e básica o desejo de encontrar sentidos, exerce com responsabilidade e liberdade o seu ser mais originário e sadio, terapeuticamente superando suas mazelas também pela concretização de valores.

Quanto ao tratamento das neuroses, Kroeff (2011) cita a Dra. Lukas que diz:

O logoterapeuta não esquece a condição psíquica e psico-física do homem, sua estrutura pulsional, a importância da infância, do ambiente e do que aprendeu no passado. Porém, completa este esquema antigo afirmando no homem uma dimensão espiritual; dentro desta dimensão, o homem pode fixar uma tarefa por si mesmo, e não para resolver suas tensões internas, pode realizar esta tarefa porque a considera justa e importante, e não porque lhe permite satisfazer seus desejos ou diminuir o peso de suas aspirações sociais. A logoterapia, portanto, substitui a fórmula nihilista de que o homem ‘é somente’ (um animal mais evoluído, um produto do acaso...) pela fórmula positiva de que o homem é ‘muito mais do que’... (LUKAS, s/d, p. 52).

Diante de situações limites, nosso autor reforçava:

Mesmo que o homem esteja numa situação terrível, em que a possibilidade de realização de valores de atitude seja limitada, a realização de valores de atitude sempre continua possível. E através dela, a vida do homem conserva o seu sentido até o último suspiro (FRANKL, 1989, p. 83).

3.4 Quando o destino é imutável, restam valores incondicionais, a transcendência

Aqui entra o conselho que Frankl deixou para a assistência médica espiritual, a sua *Pathodiceia metaclínica*. Ele disse que se deve gerar no paciente “a capacidade de sofrimento, a capacidade de realizar aquilo que designamos como *valores posturais*, para além dos *valores criativos* e *vivenciais*. Preencher o valor supremo, a *felix dolor*” (2014b, p. 129-130). A Logoterapia convida a se deixar interpelar pela capacidade existencial espiritual que a humanidade do homem possui. Esta pode transformar aspectos negativos da vida em positivos, em algo significativo, o

sofrimento em conquista (FRANKL, 2011, 2016a; 2016d). “Dar testemunho do potencial, unicamente humano, que, em sua forma mais alta, deve transformar uma tragédia em um triunfo pessoal, deve mudar a situação difícil em que o indivíduo está em um sucesso humano” (FRANKL, 2016b, p. 33).

Diante de destino imutável, a pessoa é desafiada a praticar os valores atitudinais, não se preocupando tanto com o sucesso ou o fracasso, mas somente com a realização existencial independente do desespero. E, conseqüentemente, pode se sentir preenchido mesmo diante do insucesso, pois enfrentar o sofrimento de cabeça erguida não é masoquismo, mas apenas a aceitação de que é possível encontrar sentido, mesmo diante de um destino trágico (FRANKL, 2016b, 2014b). Vê-se a necessária assistência médica espiritual lá onde a psicoterapia não alcançou mais, para potencializar o doente internamente diante do necessário do destino.

Essa assistência porém não substitui a eclesiástica, ela tem como meta a cura psíquica, a eclesiástica a salvação da alma [...]. Mas a Religião também tem um efeito psico-higiênico. E a psicoterapia também conduz ao encontro da credulidade originária, *per effectum*, nunca *per inttentionem*, não confessional, mas enfrentando às vezes de “tarefas que eram dos padres e dos filósofos” (Karl Jaspers). Trata de situações espirituais de emergências. Por detrás da necessidade psicoterapêutica se encontra a velha necessidade metafísica, de prestar contas sobre o sentido da existência (FRANKL, 2014b, p. 130; 135).

Frankl deixa claro que para além da vontade de prazer, da vontade de poder, da vontade de sentido, do sentido do criar e do sentido do amar, há o sentido do sofrer. Aqui são os valores atitudinais que levam à postura de enfrentamento coerente. Nosso médico diz que

[...] até o último suspiro não há nenhum deslize definitivo. A aceitação é facultada ao homem, para realizar, às vezes, a renúncia exigida pelo destino. Além do *homo sapiens*, do *homo faber*, do *homo amans*, há o *homo patiens*, que pode se sentir preenchido mesmo no mais extremo fracasso [...] O sofrimento plenamente dotado de sentido é o sacrifício. Este não tem apenas dignidade ética, mas também relevância metafísica. A paixão, o *homo patiens*, se revela como a essência do homem. À imagem biológica do homem se contrapõe a noológica, o *homo patiens*, a coragem de sofrer (2014b, p. 135; 142).

Portanto, mesmo os sofrimentos necessários, vividos à luz dos valores posturais, preenchem o devido sentido possível. Pois Frankl destaca que a dotação de sentido por meio do sacrifício transpõe o sofrimento do plano fático para o plano

do existencial. Assim, vemos que o sentido do sofrimento é interpretável e encontra o seu sentido a partir do mundo transcendente. O desafio é que se tem que enfrentar a indemonstrabilidade do sentido transcendente, pois é aqui que entra a decisão de fé, porque o sentido transcendente se impõe à criatura. Daí, só o homem religioso, a pesar da indigência e da morte, pode dizer sim à vida, com sua missão pessoal, inclusive, diante do suprapessoal. Por isso Viktor Frankl concluir que na existência humana, ter cumprido uma tarefa significa ser eterno, mesmo diante da finitude e temporalidade, pois se arquivam valores na eternidade quando se cumpre uma missão temporal diante do Transcendente/Eterno (FRANKL, 2014b).

Ainda existe outro atributo do sofrimento: Frankl diz que se, de fato, há sentido para a vida, esse sentido é incondicional, e nem mesmo a morte ou o sofrimento podem retirar sua validade (2016d). “Este sentido incondicional, no entanto, encontra paralelo no valor incondicional que cada pessoa, sem exceção, possui. E é isto que garante o fato indelével da dignidade humana” (2011, p. 182). Essa dignidade leva a “suportar a incapacidade de captar, em termos racionais, o fato de que a vida tem um sentido incondicional”. Ou seja, Frankl nos convence de que “o *logos* é mais profundo que a *lógica*” (2011, p. 151).

Deste modo, entendemos quão possível seja encontrar consolo espiritual na existência. Mesmo na temporalidade, pode se experimentar as tensões e as administrar de forma saudável, não com mero equilíbrio homeostático, mas com *noodinâmica*, a polaridade que Frankl diz acontecer entre o ser humano e o sentido rumo à realização plena. Nessa meta, a Logoterapia ajuda a descobrir que, além da *adaptação* aos instintos (Freud) e da *configuração* à realidade (Adler), a pessoa precisa é chegar à *consumação*, à plenitude do ser (2016d).

Enfim, aqui se percebe a grandeza que Frankl compreendeu existir na raça humana. Inclusive disse que se foi o homem que inventou a câmara de gás, foi ele também que entrou nela de cabeça dignamente erguida e com o *Pai-nosso* nos lábios ou com o *Sch'ma Israel* (2016c).

Considerações Finais

Como vimos, é graças à dimensão espiritual, que em qualquer situação o ser humano pode encontrar o verdadeiro sentido da vida. Mesmo no último momento da história pessoal, ainda permanece assegurada essa possibilidade, pois se encontra aberto o acesso à realidade espiritual de estabelecer valores, o que Frankl chamava de valorar. Nessa área não há fechamento total à esperança de alívio das dores, sobretudo, psicológicas ou morais. Até diante da tríade trágica (dor, culpa e morte), é possível encontrar o verdadeiro sentido que ilumina e dá significado à totalidade da existência.

Assim, feito o percurso um tanto histórico das elaborações da Logoterapia, se constata o quanto Viktor E. Frankl foi mais prático do que teórico na interpelação e busca ativa de sentido para a vida humana. Empreendeu algo que não se perdeu como sua experiência singular, mas como experiência que pode ajudar a humanidade de todo ser humano. Ele se abriu em solidariedade, uma vez que declarou encontrar *sentido para si, ajudando os outros* a também mergulhar em tal plenitude. Legou uma base solidamente filosófica à Psicoterapia ensinando a tratar o humano não como máquina, mas essencialmente como humano detentor de uma humanidade rica em significado. Este possui uma profundidade espiritual até inconscientemente, não-reflexa, enraizada na transcendência onipresente, que pede relações sadias.

Frankl legou à Psicoterapia contemporânea a compreensão de que a profundidade espiritual do ser humano é algo que está enraizado em um inconsciente muito além da instintividade freudiana. Ele ensinou a acessar a dimensão da transcendência inconsciente onde se encontra uma espécie de religiosidade imanente na pessoa, e ainda deixou claro que essa realidade da interioridade humana pode se manifestar na existencialidade concreta. Alertou, porém que, às vezes, pode se ter uma relação doentia com a mesma. Contudo, indicou ferramentas totalmente acessíveis seja a profissionais ou a leigos.

Assim, a terapêutica do sentido da vida de Frankl favorece um autêntico contato com a dimensão mais humanizante da pessoa: a espiritualidade. E é nessa dimensão que o paciente deixa de ser refém da sua *somaticidade* (corpo) ou da *instintividade* e *psiquismo* (mente) e pode superar as neuroses acessando a *força desafiadora do*

espírito, como disse E. Lukas (1989). Pois a espiritualidade inconsciente é um verdadeiro núcleo de onde partem os atos das autênticas decisões, isso mostra que o ser humano pode ser ele mesmo em autonomia, liberdade e responsabilidade, ser um *ser-aí* não condicionado (FRANKL, 1987).

Frankl, ao demonstrar a “*Presença ignorada de Deus*” (2017), tornou clara a centralidade mais íntima da pessoa humana. Ainda destacou que “*Esta presença*”, em psicoterapia, não precisa ser levada para o campo teológico, basta aceitar que já a voz da consciência sinaliza como que um fenômeno *Religio*, certos *diálogos* com um *totalmente Outro* que guia a criatura rumo à Verdade. Este é um terreno onde não há simplesmente *solilóquios*.

Portanto, o nosso médico foi ao mesmo tempo cientificamente prático ao esclarecer que a sua terapia não é uma Teologia, nem Teleologia e muito menos Religiosidade. É um instrumental para cuidar do ser humano na sua inteireza, física, psíquica, espiritual, ontológica. Se o dado da fé aparecer na terapia, basta conscientizar da sua eficácia no processo de *cura da alma*, todavia sabendo que este é um elemento de outra dimensão, a *teológica*, com a função específica de levar além da cura interior, à *Salvação*, não pertencendo ao objetivo da Logoterapia. Porém, negar a fé pode ser cegueira diante de algo tão real que já se experimenta bem nas confabulações mais íntimas do humano, um *Tu* espiritualmente inconsciente, incomensurável, e isso não será tanto terapêutico para uma existencialidade plenamente sadia.

Referências

AQUINO, T. A. A. **Logoterapia e Análise Existencial**: uma introdução ao pensamento de Viktor Frankl. São Paulo: Paulus, 2013.

FABRY, J. B. **A busca do significado**. São Paulo: ECE, 1984.

FABRY, J. B. **Aplicações práticas da Logoterapia**. São Paulo: ECE, 1984.

FIZZOTTI, E. **Conquista da liberdade**: Proposta da Logoterapia de Viktor Frankl. São Paulo: Paulinas, 1996.

FRANCILEUDO, F. A; MARTINS, J. C. **Sentido do tempo. Sentido do ócio. Sentidos para o viver**. Coimbra: Gráfico Editor, 2016.

FRANKL, V. **Ante el vacío existencial.** Hacia una humanización de la psicoterapia. Barcelona: Herder, 2003.

FRANKL, V. ... **A pesar de todo, decir sí a la vida.** Barcelona: Plataforma Editorial, 2016f.

FRANKL, V. **A psicoterapia na prática.** São Paulo: Papirus. 1991.

FRANKL, V. **A presença ignorada de Deus.** 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

FRANKL, V. **A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da Logoterapia.** São Paulo: Paulus, 2016a.

FRANKL, V. **El Hombre doliente.** Fundamentos antropológicos de la psicoterapia. Barcelona: Herder, 1987.

FRANKL, V. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração.** 31. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

FRANKL, V. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia.** Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1978.

FRANKL, V. **Logoterapia e análise existencial: textos de seis décadas.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

FRANKL, V. **O que não está escrito nos meus livros: memórias.** São Paulo: É Realizações, 2010a.

FRANKL, V. **O sofrimento de uma vida sem sentido.** Caminhos para encontrar a razão de viver. São Paulo: É Realizações, 2015.

FRANKL, V. **Psicanálisis y existencialismo.** De la psicoterapia a la logoterapia. México: Fondo de Cultura Económica, 2010b.

FRANKL, V. **Psicoterapia e sentido da vida.** Fundamentos da Logoterapia e Análise existencial. São Paulo: Quadrante, 2016d.

FRANKL, V. **Psicoterapia para todos: uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva.** Petrópolis: Vozes, 1990.

FRANKL, V. **Sede de Sentido.** São Paulo: Quadrante, 2016e.

FRANKL, V. **Teoria e Terapia das neuroses – Introdução à Logoterapia e à Análise existencial.** São Paulo: É Realizações Editora, 2016c.

FRANKL, V. **Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo.** 20. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2016b.

FRANKL, V.; LAPIDE, P. **A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014a.

FREITAS, M. L. Há coerência entre a vida e a obra de Viktor Frankl? **Revista Logos & Existência**, João Pessoa, v. 1, n. 2, 2012, p. 115-127.

KROEFF, P. Logoterapia: uma visão da psicoterapia. **Revista da Abordagem Gestáltica**, Goiânia, v. 17, n. 1, jun./2011, p. 68-74.

LÄNGLE, A. **Viktor Frankl**. Una biografia. Barcelona: Herder, 2000.

LÄNGLE, A. **Viver com sentido. Análise Existencial aplicada. Guia para viver**. Petrópolis: Vozes, 1992.

LUKAS, E. **Assistência logoterapêutica**. Petrópolis: Vozes, 1992.

LUKAS, E. **Logoterapia: a força desafiadora do espírito**. Métodos de Logoterapia. Santos: Leopoldianum, Loyola, 1989.

LUKAS, E. **Psicologia espiritual**. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2016.

MIGUEZ, H. M. **Educação em busca de sentido: Pedagogia inspirada em Viktor Frankl**. São Paulo: Paulus, 2014.

MINOZZO, L. **Em busca do sentido da vida na terceira idade**. Caminhos da cura da depressão através da Psicoterapia. Porto Alegre: WS Editor, 2013.

MIRAMONTES, Felipe. **Frankl, Allers e Schwarz, encontro e relacionamento no surgimento da Análise Existencial e Logoterapia**. Disponível em: <https://logoforo.com/frankl-allers-y-schwarz-encuentro-y-relacion-en-el-surgimiento-del-analisis-existencial-y-logoterapia/>.

PEREIRA, I. S. **A Ética do sentido da vida: fundamentos filosóficos da Logoterapia**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

PEREIRA, I. S. Espírito e liberdade na obra de Viktor Frankl. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 26, n. 3, 2015, p. 390-396.

PETER, R. **Viktor Frankl: a antropologia como terapia**. São Paulo: Paulus, 2015.

PINTOS, C. G. **Un Hombre llamado Viktor**. Espanhol: San Pablo, 2007.

PINTOS, C. G. **Viktor E. Frankl: la humanidad posible**. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1998.

RODRIGUES, L. A.; BARROS, L. A. Sobre o fundador da Logoterapia: Viktor Emil Frankl e sua contribuição à Psicologia. **Revista Estudos**, Goiânia, v. 36, n. 1/2, jan./fev. 2009, p. 11-31.

XAUSA, I. A. M. **A Psicologia do sentido da vida**. 2. ed. Campinas: Vide Editorial, 2011.

Recebido: 25/06/2024
Aprovado: 01/07/2024



Pedro Lucas Bonfá Vieira Ramos*

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo elaborar uma nova perspectiva para o ensino de filosofia no ensino médio baseando-se em registros da filosofia de Nietzsche, trazendo uma discussão sobre uma metodologia considerada adequada para o ensino filosófico. Tem-se o intuito de aplicar a metodologia em aulas de filosofia e, posteriormente, avaliar a mesma, com a finalidade de verificar sua validade. Tendo como objetivo a necessidade de aperfeiçoamento das práticas de ensino de filosofia na perspectiva de melhorar o trabalho filosófico em sala de aula, pretende-se que a metodologia elaborada possibilite uma aprendizagem mais eficiente da filosofia para os estudantes do ensino médio. Assim, a partir da perspectiva do filósofo alemão, questiona-se: qual orientação metodológica pode ser considerada mais adequada para o ensino de filosofia no nível médio, que possa despertar nos alunos reflexões e uma atitude crítica em relação ao mundo, fazendo deles pessoas autônomas para a prática do filosofar, para a construção de si mesmo e para a melhoria do ensino da filosofia no nível médio? A discussão dá-se em torno de apresentar algumas críticas de Nietzsche a metodologia de ensino na educação alemã do século XIX, trazendo aspectos relevantes para refletir sobre o nível médio atual, seguindo-se da apresentação de apontamentos da filosofia nietzschiana para a construção de uma metodologia de ensino filosófico, direcionando-se, logo em seguida, para a apresentação dos aspectos descritivos que correspondem ao processo de aplicação e avaliação dos resultados obtidos na metodologia desenvolvida. Pois, sabe-se que o ser humano, embora sendo o único animal que se diferencia pelo fato de ser racional, necessita da cultura e educação. Dessa forma, a educação filosófica recai justamente onde o ser humano se distancia dos outros animais – no pensamento. É no pensar e na educação para a reflexão filosófica que a filosofia há de se caracterizar na construção do conhecimento que propõe aos alunos do ensino médio o desenvolvimento de suas capacidades e habilidades intelectivas, cujos resultados possam trazer à tona o seu pensar crítico-filosófico e autêntico, para que estes consigam, a partir da utilização do pensamento lógico, intervir na sociedade em que se inserem, numa plena relação de percepção crítica e criativa sobre si e sua cultura, engajando-se na tarefa de contribuir na construção de uma sociedade de indivíduos críticos e conscientes de seus propósitos e ações para a existência de um mundo melhor.

Palavras-chave: Nietzsche. Nova metodologia. Filosofia no ensino médio.

Nietzsche's interpretation for the teaching of philosophy

ABSTRACT

The present communication aims to develop a new perspective for the teaching of philosophy in secondary education based on records of the philosophy of Nietzsche, bringing a discussion about a philosophical methodology considered suitable for philosophical teaching at the educational level. The aim is to apply the methodology in philosophy classes and, subsequently, evaluate it, with the purpose of verifying its validity for this teaching. Aiming at the need to improve philosophy teaching practices with a view to improving philosophical work in the classroom when teaching it, it is intended that the methodology developed will enable a more efficient learning of philosophy for teaching students. average. Thus, from the perspective of the German philosopher and records of his philosophy, the question arises: which methodological orientation can be considered more appropriate for teaching philosophy at secondary level, which can, in the practice and experience of this teaching, awaken in students reflections and an attitude and criticism towards the world and make them autonomous people to practice philosophizing, to build themselves and to improve the teaching of philosophy at secondary level? The discussion recommended in this communication revolves around presenting some of Nietzsche's criticisms of teaching methodology in 19th century German education, bringing relevant aspects of his philosophy to reflect on the teaching of philosophy in the current secondary level scenario, following- the presentation of notes on Nietzsche's philosophy for the construction of a philosophical teaching methodology, immediately following the presentation of the descriptive aspects that correspond to the process of application and evaluation of the results obtained from the developed methodology. Because, it is known that the human being, although being the only animal that differs from other animals due to the fact that it is rational, this, in turn, needs Culture and education. In this way, philosophical education falls precisely where human beings distance themselves from other animals – in thought. It is in the action of thinking and in education for philosophical reflection that philosophy must be characterized in the construction of knowledge as a discipline that proposes to high school students the development of their intellectual capacities and skills, the results of which can bring to light differentiated thinking. critical-philosophical and authentic of students, that consequently they are able, through the use of logical thinking, to intervene in the society in which they are inserted, in a full relationship of critical and creative perception about themselves and their culture, engaging in the task of contributing to the construction of a society of critical individuals who are aware of their purposes and actions for the existence of a better world.

Keywords: Nietzsche. New methodology. Philosophy in high school.

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: pedrobonfa77@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/460825238906496>.

Introdução

Buscaremos, a seguir, compreender a crítica de Friedrich Nietzsche (1844-1900) à educação de seu tempo. Evidenciadas tais críticas do filósofo alemão, pensaremos em seguida sobre teorias importantes do pensamento nietzschiano para a reflexão sobre o ensino da filosofia no ensino médio.

O pensamento filosófico criado por Nietzsche no que se refere à educação busca interpretar no contexto do século XIX o tratamento dado pelo Estado à filosofia, em especial à educação filosófica que culminava nessa época. Revela-se nesse momento, para o filósofo alemão, a necessidade de voltar os olhos para o ensino, para o sistema educacional que era oferecido na Alemanha.

Um dos questionamentos do filósofo nos faz pensar sobre as ações do Estado sobre a educação em geral, e especificamente no que concerne ao ensino filosófico, quando o mesmo pergunta: “E se esse suspiro profundo fosse justamente o propósito do Estado, e a ‘educação para a Filosofia’, em vez de conduzir a ela, servisse somente para afastar da Filosofia?” (NIETZSCHE, 1978, p. 76). Essa parte do texto encontra-se na “III Consideração Intempestiva: Schopenhauer como educador”, e nela Nietzsche aponta para o modelo educacional tal qual era pautado no ensino universitário de sua época, bem como questiona a educação filosófica que, ao invés de favorecer a própria educação, favorece justamente ao Estado. Dessa maneira, argumenta o filósofo alemão (2011, p. 249) que: “Esta é uma indagação que deve ser colocada. – Mas, se fosse assim, somente haveria uma coisa a temer: que um belo dia a juventude descobrisse, afinal, com que propósito, para falar propriamente, se comete tal abuso contra a filosofia”. Dessa forma, a educação oferecida pelo Estado não proporciona uma educação para a filosofia, mas contra ela. No entanto, há de ser observado qual é o propósito do Estado em empreender tal mal contra a filosofia.

O fato a ser exemplificado na interpretação de Nietzsche é que o Estado não está interessado na qualidade do ensino, e assim propõe aquilo que lhe é útil. Busca, pois, aliar-se à filosofia não para promovê-la, mas a fim de promover seus interesses, pondo-os acima da qualidade do ensino. Dessa forma, expõe Nietzsche (2011, p. 254) que:

O Estado jamais se importa com a verdade, salvo com aquela que lhe é útil, seja isso verdade, meia-verdade ou erro. A aliança do Estado com a filosofia

não tem, portanto, sentido, senão quando a filosofia pode prometer ser incondicionalmente útil ao Estado, quer dizer, colocar o interesse do Estado acima da verdade.

Entende-se que o Estado, por utilidade, procura unir-se com a filosofia para fazer com que ela lhe seja útil à medida que tem por fim seus interesses e, com isso, não está interessado na qualidade. Então, é útil para o Estado ter a filosofia do seu lado para que ela não venha agir contra seus próprios propósitos. Nessa dimensão, a educação para a filosofia tornou-se comprometida e insatisfatória, uma vez que “o Estado não tem mais necessidade da sanção da filosofia, por isso ela se tornou para ele algo supérfluo. Se ele deixa de manter as disciplinas de filosofia, ou se, como prevejo para um futuro imediato, ele apenas as mantenha aparentemente e com negligência, sairá ganhando com isso” (NIETZSCHE, 2011, p. 255-256). Portanto, não existe interesse propriamente do Estado com a educação filosófica.

No contexto educacional que traz consigo as ideias do filósofo alemão tendo em vista uma educação que proporcione a libertação, Rosa Dias (2012, p. 11) esclarece que “A educação ocupa, na filosofia de Nietzsche, um lugar central. A máxima de Píndaro ‘como alguém se torna o que é’ dá a direção ao seu projeto educacional”. Por isso, a crítica de Nietzsche é importante para compreendermos a vontade do autor em relação a uma educação que proporcione a vontade de poder¹. Sendo assim, para pensarmos sobre os aspectos que estão presentes na crítica do filósofo alemão à educação de seu tempo, faz-se necessário retornarmos na história para entendermos o contexto histórico e nos situarmos sobre o que acontecia no século XVII na Alemanha. Então, pode-se observar que:

O território, no qual irá constituir-se a nação alemã, acha-se no século XVII esfacelado em 300 Estados independentes e autônomos. O poder está nas mãos dos príncipes que regem livremente a política territorial e os negócios estrangeiros; cada cidadão tem uma função determinada e, sem iniciativas, desempenha seu papel com cega obediência (MARTON *apud* ZUBEN; MEDEIROS, 2013, p. 73).

¹ “A vontade de poder se identifica com a noção de interpretação. A ideia central é, portanto, a de um processo de domínio e de crescimento: ‘A vontade de poder *interpreta*: quando um órgão ganha forma, trata-se de uma interpretação; a vontade de poder delimita, determina graus e disparidades de poder. As simples disparidades de poder não poderiam ser percebidas como tais, tem que existir algo que queira crescer, que, com referência a seu valor, interprete qualquer outra coisa que queira crescer. [...] Na verdade, a interpretação é ela mesma um meio de se assenhorear de alguma coisa. O processo orgânico pressupõe um perpétuo interpretar” (WOTLING, 2011, p. 34).

A Alemanha era uma nação fragmentada na qual a economia era mercantilista e cada cidadão tinha uma função determinada, já que o interesse dos Estados era formar, “construir cidadãos”, para cumprir uma função, especialmente porque os interesses econômicos do país haviam mudado. Havia um desinteresse pela educação humanista, uma vez que:

[...] esse desinteresse pela formação humanista se deu principalmente por causa da alteração dos interesses econômicos do país, que devido ao desenvolvimento da indústria passaria a construir uma economia capitalista (ZUBEN; MEDEIROS, 2013, p. 73).

Desse modo, nos séculos XVIII e XIX a educação tal qual era oferecida, era, portanto, uma educação que precisava formar mão-de-obra especializada, utilitarista, pois deveria adequar a população para as novas necessidades econômicas. Com isso, tais necessidades deram lugar a uma formação tecnicista que, de um lado, tenta uniformizar a cultura e o ensino, e de outro, forma mão-de-obra especializada.

É importante esclarecer que Nietzsche é um filósofo da cultura² e ela está intimamente imbricada com a educação. Porém, ele não a defende quando a mesma apresenta caráter uniformizador, muito menos quando, no âmbito educacional, o ensino se volta para formar ou instruir os indivíduos para serem escravos, especialistas de uma cultura.

O conceito de cultura do filósofo alemão é fundamental em seu projeto educacional, pois ela – a cultura – é ponto de partida de sua análise acerca do processo de identificação de duas tendências que dominam os estabelecimentos de ensino e que, conseqüentemente, enfraquecem significativamente tanto o ensino quanto a cultura. Essas duas tendências – extensão e redução da cultura – pontuadas por Nietzsche são antagônicas, porém em termos de resultados, ambas causam decadência³ à cultura, uma vez que suas pretensões trazem consigo um caráter

² “Nietzsche vê os agrupamentos humanos como complexos de cultura: a cultura envolve todos os tipos de expressão humana, e esses não estão isolados uns dos outros; não há separações entre produções espirituais e materiais. [...] Como exemplo, temos o modo de existência cristão, ligado à moral de rebanho, uma cultura insuficiente. Com a doutrina da vontade de potência, essa abordagem aprofunda-se, tornando-se fisiológica, ou seja, assume a perspectiva da dinâmica de forças ou impulsos em luta por mais potência” (FREZZATTI JR., 2016, p. 174).

³ “Para Nietzsche, *décadence* é a desagregação dos instintos (Instinkte), tanto do indivíduo quanto da cultura, os quais não podem mais encontrar condições que propiciem o crescimento de potência, pois perderam toda a capacidade de seleção, supondo que tudo se equivale, tudo é nivelado, não há um estilo próprio, e podem até mesmo aceitar o que é prejudicial ou ruim (schlecht), ou seja, o que impede o crescimento de potência” (FREZZATTI JR., 2016, p. 179).

utilitário que no âmbito da formação dos indivíduos, anseia não pela verdadeira educação, mas adota como fim último o lucro e a especialização dos indivíduos. Vejamos como essas tendências estão implícitas e como elas despotencializam a cultura.

Estas tendências, tendo em vista a utilidade política e econômica, buscam meios para produzir o máximo de conhecimento possível, além de necessidade e felicidade, mas o objetivo maior é o lucro, tendo como um fim um capitalismo nocivo para a cultura. Então, essa seria a tarefa implícita de formação nesse estilo de cultura: criar indivíduos escravos do lucro para a promoção de “felicidade” do ser humano, pois:

Quanto mais houvesse indivíduos escravos do sistema, mais uma nação seria feliz; e o propósito das instituições de ensino contemporâneas só poderia ser justamente o de fazer progredir cada um até onde a sua natureza o conclama a se tornar, formar os sujeitos de tal modo que, do seu nível de conhecimento e de saber, ele possa extrair a maior de quantidade possível de felicidade e de lucro (NIETZSCHE, 2011, p. 73).

Como se vê, os aspectos dessa tendência têm como objetivo a formação que propõe uma quantidade possível de felicidade e de lucro, além de fazer com que o seu nível de saber siga apenas uma dimensão utilitarista. Noutras palavras, se daria a fórmula: quanto mais dinheiro, mais lucro, quanto mais lucro, mais felicidade. Isto é, na perspectiva nietzschiana, o que caracteriza o egoísmo dos negociantes, pois eles “[...] tem necessidade do auxílio da cultura e, por gratidão, em troca, a auxiliam também, desejando, bem entendido, prescrever-lhe, fazendo de si o objetivo e a medida” (NIETZSCHE, 2011, p. 216).

Uma via utilitarista por parte dos negociantes se sobressai na medida em que estes têm necessidade do auxílio da cultura em seu benefício. Em contrapartida, os negociantes tomam como objetivo subsidiar a cultura, porém, seu fito em proclamar mais conhecimento e cultura se volta para proporcionar mais necessidades, mais produção, e em consequência, mais lucro e felicidade. Ao refletir sobre esse aspecto, Rosa Dias (2003, p. 82) afirma que “As classes comerciantes necessitam de cultura e a fomentam, embora prescrevendo regras e limites para sua utilização. [...] Os adeptos dessa fórmula definem a cultura como instrumento que permite aos homens acompanhar e satisfazer as necessidades da sua época e um meio para torná-los aptos a ganhar muito dinheiro”.

Dessa forma, o egoísmo das classes negociantes se destaca quando toma um povo e uma cultura como instrumentos para satisfazer suas necessidades e obter mais lucro. Os negociantes e comerciantes fazem parte desse processo que desemboca na cultura, tornando-a fraca e decadente, tendo em vista que os interesses implícitos nessa tendência têm como objetivo formar o maior número possível de indivíduos escravizados para o enriquecimento material de quem está no poder. Desse modo, a educação que é oferecida é, portanto, desprovida de fundamentos consistentes para o ser humano.

Portanto, segundo a moral que prevalece nesse contexto, defende-se uma educação acelerada, a fim de que logo forneça lucro. Porém, trata-se de uma educação muito pobre de cultura, porquanto se volta para o capitalismo. “Não se atribui ao homem senão justamente o que é preciso de cultura no interesse do lucro geral e do comércio mundial”. Tal educação acelerada, que tem como foco formar indivíduos para ganhar dinheiro, está centrada em fornecer ao sujeito apenas aquilo que é preciso tendo por finalidade o interesse no lucro geral, bem como no comércio por parte dos negociantes e das indústrias.

Tornar-se o que se é e o além-homem

A seguir veremos a discussão de dois movimentos filosóficos presentes em Nietzsche, considerados os mais significativos para refletir sobre a educação e, em especial, o ensino de filosofia. Dessa forma, o primeiro movimento é aquele do “tornar-se o que se é”, do caminho para ser o que se é, lema de Píndaro levado ao superlativo na filosofia de Nietzsche. A esse movimento corresponde o que seria uma necessária genealogia de si no processo de educação filosófica. Já o segundo movimento, que se segue existencialmente ao anterior, liga-se ao tema do além-homem⁴ do filósofo alemão, que é aquele em direção à superação de si, a afirmação de uma singularidade criativa como experiência de vida e filosófica por excelência. Discutiremos ainda a respeito das interpretações nietzschianas sobre pensar a filosofia como invenção mediante a definição de vida como vontade de poder e vontade criadora para a

⁴ “Com o termo além-homem Nietzsche busca exprimir a ideia de que o homem é algo que deve ser superado. Noção que surge em seu pensamento a partir do conceito de vontade de potência e do pensamento do eterno retorno do mesmo” (RUBIRA, 2016, p. 106).

construção do além-homem. Pensaremos acerca do ensino de filosofia na perspectiva da prática docente fazendo referência a apontamentos de Nietzsche e a interrogações acerca do ensino filosófico para uma experiência filosófica e de vida. Além disso, discutir-se-ão perspectivas de práticas de ensino de filosofia e a importância das metodologias de ensino, mormente na pretensão de direcionar o docente de filosofia a uma prática filosófica reflexiva em suas aulas. Assim sendo, apresentar-se-ão metodologias de ensino desenvolvidas para aulas de filosofia no nível médio.

Então, antes de tudo é importante destacar que no âmbito da formação que culmina no processo de educação filosófica, faz-se necessário compreender o que Nietzsche considera fundamental em termos de consciência de sua finalidade e no que se refere a esse projeto de formação do homem. A humanidade há de tomar consciência e responsabilidade de sua finalidade para que, assim, possa viabilizar as condições e circunstâncias que irão favorecer a transformação ou a criação de uma espécie: a espécie dos grandes homens, uma espécie superior.

É fácil compreender que a finalidade do desenvolvimento de uma espécie reside onde ela alcança seu limite e se transforma numa espécie superior, e não na massa de exemplares ou na sua prosperidade, “e deveria apesar de tudo ser muito fácil compreender que, posto que a humanidade pode tomar consciência da sua finalidade, ela tem de buscar e instaurar as circunstâncias favoráveis que permitiriam o nascimento destes grandes homens redentores” (NIETZSCHE, 2011, p. 213).

Portanto, o desenvolvimento e a elevação de uma espécie se configuram quando ela alcança seu limite e a partir disso se transforma em uma espécie superior. Dessa forma esta espécie não deve manter suas pretensões na massa, ou seja, não pode basear-se nos paradigmas de indivíduos massificados, porém no seu próprio limite para assim buscar transformar-se numa espécie superior. Então, exige-se dela plena consciência de seu limite e de sua finalidade tendo em vista estabelecer as condições favoráveis para que impulse o nascimento dos grandes homens.

O filósofo reconhece que o objetivo do amadurecimento e desenvolvimento da espécie dos grandes homens é uma tarefa da humanidade, pois, para Nietzsche (2011, p. 212-213) “[...] A humanidade deve constantemente trabalhar para engendrar os grandes homens – eis aí a sua tarefa, e nenhuma outra”. Nesse aspecto educacional a pretensão do filósofo alemão é que a humanidade, a partir do cumprimento de sua tarefa, promova a elevação cultural que possibilita o surgimento

de seres autênticos e singulares que possam “ser si mesmo” no sentido de serem autênticos, tornando-se o que são. Nessa perspectiva, o “tornar-se o que se é” como ponto fundamental no direcionamento do primeiro movimento perpassa o caráter genealógico da investigação filosófica, assim como também o processo de educação filosófica do sujeito.

Esse movimento está intimamente relacionado com a cultura, que “poderia ser entendida como a ideia que subjaz ao relato do processo temporal pelo qual um indivíduo singular alcança sua própria forma, constitui sua própria identidade, configura sua particular humanidade ou, definitivamente, converte-se no que é” (LARROSA, 2009, p. 45). Dessa forma, o processo que propicia um diagnóstico de si perpassa também um diagnóstico da cultura, já que “Nietzsche, também se insere, vigorosamente, na crítica da cultura e das instituições de cultura de seu tempo” (LARROSA, 2009, p. 44). Nessa perspectiva, esse movimento, com vistas a um caráter formativo na educação filosófica, é um convite nietzschiano ao sujeito para o experimento de si próprio na esfera do “formar a si próprio”, do “fazer-se a si próprio”, “cultivar a si próprio”. Nesse processo, o sujeito é este que percebe “o que se é” no presente, tendo em vista um “tornar-se”.

No sentido específico que esta palavra assume em filosofia e em pedagogia, em relação com o termo alemão correspondente, indica o processo de educação ou de civilização que se expressa nas duas significações de cultura, entendida como educação e como sistema de valores simbólicos (ABBAGNANO, 2007, p. 470). Ela direciona-se a transformar-se, criar-se, e o faz de maneira renovada para tornar-se, trazendo à tona sua própria identidade, transformando-se no que se é. Com isso, segundo Larrosa (2009, p. 46): “o processo de ‘chegar a ser o que se é’ aparece como dobrado sobre si mesmo e, contado em dois planos ao mesmo tempo, o plano sucessivo dos acontecimentos e o plano reflexivo, construído a partir do final, em que cada um dos momentos temporais é mostrado a partir de seu resultado”. A autocompreensão de pensamento como diagnóstico traz à tona o que se é, e o “tornar-se” é o que faz, o que move, o que transforma o sujeito, o que o impulsiona a tornar-se cada vez mais. Desse modo, “só quando uma vontade puramente afirmativa atravessa ‘o que se é’, o homem se converte em ‘o que é’” (LARROSA, 2009, p. 61).

Este movimento no processo de educação filosófica impulsiona a formação da singularidade do indivíduo na medida em que este torna-se, assim, criador e

transformador de sua própria forma e vida. É interessante fazer aqui uma observação importante: na dimensão educacional em que o indivíduo é o foco do processo de educação filosófica, o filósofo alemão está preocupado com a formação do indivíduo, para que ela esteja voltada para a construção de uma cultura de grandes homens. O projeto educacional que tem em vista o *tornar-se* há de estar consciente de seu papel sobre si e há de compreender o papel da cultura: “o engendramento sempre renovado do homem travando conhecimento com o que lhe é hostil, ou o torna hostil, pois, [...] por ora, temos a nossa tarefa e o nosso ciclo de deveres, o nosso ódio e o nosso amor” (NIETSCHE, 2011, p. 211).

O autor de *Assim falou Zaratustra*, tendo Schopenhauer como paradigma de educador, ao fazer referência a ele quer destacar que a cultura há de preparar o homem para travar conhecimento com aquilo que lhe é hostil e assim lutar contra tudo aquilo que priva o ser humano de tornar-se na realização suprema da existência. Desse modo, o convite de Nietzsche ao homem para tornar-se o que se é traz consigo o caráter de ser um indivíduo singular, que não quer pertencer à massa.

Na *III Consideração Intempestiva*: Schopenhauer como Educador, Nietzsche destaca o caráter de libertação do sujeito no seu trajeto educacional no que se refere a este não querer pertencer à massa, e isso se expressa quando o mesmo afirma: “O homem que não quer pertencer à massa só precisa deixar de ser indulgente para consigo mesmo; que ele siga a sua consciência que lhe grita: ‘Sê tu mesmo! Tu não és isto que agora fazes, pensas e desejas’” (NIETSCHE, 2003a, p. 139).

Toda alma jovem ouve este apelo dia e noite, e estremece; pois ela pressente a medida de felicidade que lhe é destinada de toda a eternidade, quando pensa na sua verdadeira emancipação: felicidade à qual de nenhum modo alcançará de maneira duradoura, enquanto permanecer nas cadeias da opinião corrente e do medo. E como pode ser desesperada e desprovida de sentido a vida sem esta libertação! (NIETSCHE, 2003a, p. 139).

Então, este indivíduo obedece à sua consciência e diz para si mesmo que não pode se acomodar com sua condição, propondo a si um tornar-se, afirmar-se enquanto busca, assim, ser diferente e não pertencer à massa. Seguir sua consciência e tomar consciência daquilo que se é e o que faz no agora é critério para que o sujeito possa ter o pensamento de si em um primeiro momento para, posteriormente, mergulhar no processo de emancipação e libertação, não pertencendo à massa, e assim, ser si mesmo dando sentido à vida, visando sua libertação. Portanto, Nietzsche

se engaja em seu projeto de elevação de uma cultura superior, de homens selecionados, pois: “[...] não é a cultura da massa que deve ser a nossa finalidade, mas a cultura de indivíduos selecionados, munidos das armas necessárias para a realização das grandes obras que ficarão” (NIETZSCHE, 2003c, p. 90).

Conclusão

Sendo assim, no contexto em que a educação filosófica é fator primordial na vida de um jovem, Nietzsche propõe uma questão de suma importância e que serve como uma espécie de exame de consciência por parte deste, a fim de perceber sua vida em seu valor individual, e não em proveito do grande número, ou seja, da coletividade massificada, paradigma de valor menor, vivendo em proveito do exemplar mais raro. Questões importantes assim se afirmam: como a tua vida, que é uma vida individual, adquiriria o valor mais elevado, o significado mais profundo? Como seria ela menos desperdiçada? Certamente, unicamente na medida em que tu vivas em proveito do exemplar mais raro e mais precioso, e não em proveito do grande número, quer dizer, daqueles que, tomados isoladamente, são exemplares de menor valor. “E o estado de espírito que é preciso justamente implantar e cultivar num jovem é que ele se compreenda a si mesmo sobretudo como uma obra carente de natureza, mas ao mesmo tempo como um testemunho das intenções maiores e mais maravilhosas deste artista” (NIETZSCHE, 2011, p. 213-214).

No segundo momento, o conceito de além-homem é tão importante quanto o anterior, pois Nietzsche o compreende como um sujeito que fomenta seu próprio valor moral. Pensar a educação por meio desse conceito é refletir sobre uma educação radicalmente transgressora por motivar o sujeito a ir além do que a sociedade e a cultura estabelecem como verdades absolutas. Então, fica o seguinte questionamento: como um indivíduo irá criar seu próprio valor sem ser automaticamente hostilizado e rejeitado pelos seus contemporâneos? Observo que desses sentimentos e atitudes o além-homem não irá conseguir escapar, mas que a semente foi plantada para as futuras gerações e seus filhos irão nascer em uma cultura fortalecida e bem mais autêntica.

Conclui-se que no processo de educação filosófica o jovem há de refletir acerca de como sua vida individual alcança o valor mais elevado e seu significado mais

profundo, bem como viver tendo como exemplo os grandes homens de cultura, pois o que se faz necessário cultivar em um jovem é levá-lo a um estado de espírito de compreensão de si mesmo, para perceber-se como obra carente de natureza, mas que pode elevar-se compreendendo a si mesmo e atribuindo significado e valor elevado à sua vida, podendo, assim, se tornar também um exemplo raro.

Referências

DIAS, Rosa Maria. Cultura e educação no pensamento de Nietzsche. **Impulso**, Piracicaba, v. 12, n. 28, 2001, p. 33-40.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche educador**. São Paulo: Scipione, 2003.

DIAS, Rosa Maria. Nietzsche: educador da humanidade. **Revista Lampejo**, Fortaleza, ano 10, n. 2, 2012, p. 10-16.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

GALLO, Sívio. O ensino da Filosofia e o pensamento conceitual. *In*: CARVALHO, Marcelo; CORNELLI, Gabrielli (Orgs.). **Filosofia e formação**. Cuiabá: Central de Texto, 2013. p. 205-215.

KOHAN, Walter. Como ensinar que é preciso aprender? Filosofia: uma oficina de pensamento. *In*: CARVALHO, Marcelo; CORNELLI, Gabrielli (Orgs.). **Ensinar Filosofia**. Vol. 2. Cuiabá: Central de Texto, 2013. p. 75-83.

LARROSA, Jorge. *Como se chega ao que se é. Para além da Bildung*. *In*: LARROSA, Jorge (Org.). **Nietzsche e a Educação**. 3ª ed. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. p. 41-67.

MATOS, Junot Cornélio; MEDEIROS, Adamo Micael. Reflexões e contribuições para a metodologia do ensino de filosofia na perspectiva da Pedagogia da Autonomia freiriana. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, n. 24, mai./out. 2015, p. 121-136.

NIETZSCHE, Friedrich. **III Consideração Intempestiva: Schopenhauer como educador**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador. *In*: MELO SOBRINHO, Noeli Correia de (Org.). **Escritos Sobre Educação: Friedrich Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2003a. p. 138-222.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Madrid: Alianza, 1971.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre Educação**. Tradução e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. 7ª ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino. *In*: MELO SOBRINHO, Noeli Correia de (Org.). **Escritos Sobre Educação**: Friedrich Nietzsche. São Paulo: Loyola, 2003c. p. 41-137.

SILVA JÚNIOR, Ivo da. Modernidade. Sentido histórico. *In*: MARTON, Scarlett. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Coleção Sendas & Veredas).

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.

Recebido: 21/03/2024
Aprovado: 24/04/2024



Gabriel Lins e Oliveira Batista*

RESUMO

Esse artigo pretende investigar a ideia de “conversão substancial” apresentada por Tomás de Aquino em sua teoria sobre a transubstanciação na Suma Teológica III, q.75. Busca-se aqui reconhecer o caráter heterodoxo desta conversão em relação às demais no ordinário quadro conceitual apresentado por Tomás, de cunho aristotélico. Conforme se verá, a ideia de conversão presente no âmbito da metafísica do Estagirita diz respeito à geração e corrupção, na qual está suposta a noção de forma. Ao contrário, na possibilidade da ideia de conversão substancial, tem-se um outro cenário, inexplorado pelo Corpus Aristotelicum, em que uma substância se torna outra por completo, tendo-se uma conversão total. Nesse sentido, almeja-se apresentar, em primeiro lugar, o contexto histórico e teológico das discussões sobre a transubstanciação. Em seguida, buscar-se-á mostrar o paradigma aristotélico das conversões naturais, assumido por Tomás no ambiente ordinário da natureza. Por fim, será mostrado em que consiste a conversão substancial com mais detalhes, tendo por base a argumentação filosófica que Aquino faz, buscando identificar a relevância metafísica dessa possibilidade para situar filosoficamente o fenômeno milagroso ocorrido no sacramento da Eucaristia.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Metafísica. Transubstanciação.

The notion of substantial conversion by Thomas Aquinas

ABSTRACT

This article intends to investigate the idea of “substantial conversion”, presented by Thomas Aquinas, in his theory on transubstantiation in Summa Theologiae III, q.75. Here we seek to recognize the heterodox character of this conversion in relation to the others in the ordinary conceptual framework presented by Thomas, of an Aristotelian nature. As will be seen, the idea of conversion present within the Stagirite's metaphysics concerns generation and corruption, in which the notion of form is supposed. On the contrary, in the possibility of the idea of substantial conversion, there is another scenario, unexplored by the Corpus Aristotelicum, in which one substance becomes another completely, resulting in a total conversion. In this sense, we aim to present, firstly, the historical and theological context of discussions on transubstantiation. Next, we will seek to show the Aristotelian paradigm of natural conversions, assumed by Thomas in the ordinary environment of nature. Finally, it will be shown what substantial conversion consists of in more detail, based on the philosophical arguments relating to it that Aquinas makes, seeking to identify the metaphysical relevance of this possibility to philosophically situate the miraculous phenomenon that occurred in the sacrament of the Eucharist.

Keywords: Thomas Aquinas. Metaphysics. Transubstantiation.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: gabriel.glob@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8782697705084911>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3785-1015>.

1 Introdução

Sendo parte fundamental do depósito da fé católica, a transubstanciação é, sem dúvida, a opção teológica escolhida pela Igreja para explicar a doutrina da “Presença Real” de Cristo no sacramento da Eucaristia (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2017, §1376). Desse modo, cumpre entender acerca do que se trata esse sacramento e o tipo de presença que ali ocorre, para que se possa ver quais as pretensões da transubstanciação como uma tese viável para explicá-la.

Grande parte da cristandade¹, por meio dos Evangelhos Sinóticos, reconhece que Cristo, em sua última ceia com os Apóstolos, instituiu a Eucaristia como um sacramento. Os sacramentos, tal como professados pelo catolicismo, são “sinais eficazes da graça, por meio dos quais é concedida a vida divina” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2017, §1131). Tendo isso em mente, Tomás de Aquino esclarece que os sacramentos objetivam significar a santificação dos fiéis pela memória da paixão de Cristo, além do reconhecimento dos efeitos da mesma no tempo presente e pela vida eterna para a qual ela aponta (TOMÁS DE AQUINO, 2013, p. 60).

Com isso, os sacramentos têm um papel fundamental para a vida espiritual dos que professam a fé, e, por essa razão, Tomás dedica as últimas seções da *Suma Teológica* (doravante STh) para tratar dos mesmos. E, certamente, a Eucaristia desempenha um papel principal dentre os tradicionais sete sacramentos, pois é entendida pela Igreja como “fonte e centro de toda a vida cristã” (CONCÍLIO VATICANO II, 1964, §11). E assim é porque, na Eucaristia, diferente dos outros sacramentos, há uma “presença real” de Cristo; em outras palavras, diz-se que, após o ritual de consagração ocorrido na missa, Jesus está realmente presente no sacramento, em seu próprio ser.²

¹ É disputado entre alguns segmentos cristãos não só conteúdos mais específicos, tal como veremos à frente, referentes à transubstanciação ou a consubstanciação na Eucaristia, mas também quanto à própria noção de “sacramento”. Vide a disputa ocorrida entre Zuínglio e outros reformadores, além da controvérsia a respeito de quais são os ritos eclesiais a serem nomeados com aquele título. Um exemplo desse impasse é o calvinismo, que historicamente se opôs aos sete sacramentos da Igreja Católica, admitindo apenas o batismo e a “santa ceia”, sendo esta um tanto diferente da visão católica sobre a eucaristia. Acerca dessa problemática, ver (KLEIN, 2008).

² “O modo da presença de Cristo sob as espécies eucarísticas é único. No santíssimo sacramento da Eucaristia estão contidos, verdadeira, real e substancialmente, o corpo e o sangue. [...] Esta presença chama-se ‘real’, não a título exclusivo como se as outras presenças não fossem ‘reais’, mas por excelência, porque é substancial, e porque por ela se torna presente Cristo completo, Deus e homem” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2017, § 1374).

Jesus, em sua última ceia, disse aos Apóstolos que o que comiam era o Corpo entregue por eles e o que bebiam era o Sangue por eles derramado para a remissão dos pecados, evocando, pois, a imagem de um sacrifício. A dúvida, porém, seria a respeito de se o que Ele falava era uma metáfora ou não. Desde Paulo de Tarso, porém, diversos pensadores cristãos reconheceram na “Eucaristia” (literalmente “ação de graças”) um verdadeiro sacrifício, por meio do qual os fiéis entram em comunhão com Ele ao participarem de um mesmo altar, onde o próprio Cristo se faz realmente presente como vítima.

Este entendimento acerca da presença de Cristo no sacrifício eucarístico foi ao longo dos anos aprofundado pelos Padres da Igreja. Um dos primeiros exemplos disso é Justino de Roma, mártir do século II, que faz em sua primeira *Apologia* uma descrição relevante das celebrações eucarísticas, onde também é dito mais claramente, pela primeira vez, que, após a consagração na missa, o pão e o vinho são o Corpo e Sangue de Cristo.³ Anos mais tarde, ainda no século II, tem-se outro padre da Igreja, Irineu de Lyon, afirmando que, após receberem “a palavra de Deus” na consagração (isto é, as palavras de Cristo na última ceia: “Isto é o meu corpo... Este é o cálice do meu sangue”), o pão e o vinho “se tornam” (*γίνεται*)⁴ a Eucaristia, o Corpo e o Sangue de Cristo.

Essa visão foi ainda refinada, cerca de duzentos anos depois, por Ambrósio de Milão, ao indicar que, por meio da bênção da consagração, tem-se por efeito o “mudar as naturezas” (*mutare naturas*) das espécies eucarísticas⁵.

³ *Ου γαρ ὡς κοινόν ἄρτον οὐδέ κοινὴν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν ἀλλ ὅν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν οὕτως καὶ τὴν δι' ευχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεὶσαν τροφήν ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σὰρκα καὶ εἶναι.* [Não tomamos essas coisas como pão comum ou bebida ordinária, mas da maneira como Jesus Cristo, nosso Salvador, feito carne por força do Verbo de Deus, teve carne e sangue por nossa salvação, assim nos ensinou que, por virtude da oração ao Verbo que procede de Deus, o alimento sobre o qual foi dita a ação de graças — alimento com o qual, por transformação, se nutrem nosso sangue e nossa carne — é a carne e o sangue daquele mesmo Jesus encarnado] (JUSTINO DE ROMA, 1995, p. 43 ; I, 66 - PG 6, pp. 428-9)

⁴ *Ὅποτε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ ἄρτος ἐπιδέχεται λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ.* [Portanto, o cálice que foi misturado e o pão que foi produzido recebem a palavra de Deus e se tornam a Eucaristia, o corpo de Cristo] (IRINEU DE LIÃO, 1995, pp.250; V, 2,3 – PG 7, p. 1125).

⁵ *...Non hoc esse quod natura formavit sed quod benedictio consecravit majoremque vim esse benedictionis quam naturæ quia benedictione etiam natura ipsa mutatur...sermo ergo Christi qui potuit ex facere quod non erat non potest ea quæ sunt id mutare quod non erant? Non enim minus novas rebus dare quam mutare naturas.* [...Não se trata daquilo que a natureza produziu, mas daquilo que a bênção consagrou, pois o poder da bênção é maior do que o da natureza, porque a bênção muda a própria natureza...A palavra de Cristo, que pode fazer do nada o que não existia, não poderá mudar as

A partir de Ambrósio, começa a desenvolver-se a ideia de que algo de sobrenatural que ocorre nos momentos rituais de culto opera uma mudança na “natureza” daquele pão e vinho e vem à tona um vocabulário filosófico para tentar explicar o que ali acontece. Não sendo apropriado aqui fazer um longo estudo acerca das origens e usos do termo “natureza”, sabe-se, no entanto, que, segundo Tomás de Aquino, essa palavra possui, em certos contextos, um significado coextensivo ao de “essência” (TOMÁS DE AQUINO, 2013a I,5-6) e que, por sua vez, o próprio termo “essência” ainda causa querelas entre os tradutores de letras clássicas, sobretudo devido à sua relação com o termo “substância” (como visto em ANGIANI, 2005, p.7-10). Não era de surpreender, portanto, que cedo ou tarde a noção de substância se visse vinculada àquele sacramento.

Contudo, efetivamente, é apenas no século XI que parecem surgir os primeiros registros de descrições do mistério segundo esse vocabulário, sobretudo na controvérsia entre Lanfranco de Cantuária e Berengário de Tours. Esse último foi condenado pela Igreja em múltiplas ocasiões, sendo-lhe imposta uma profissão de fé em um Sínodo romano em 1059, cujo conteúdo exigiu que Berengário acreditasse que o Corpo e Sangue de Cristo são verdadeiramente repartidos pelas mãos dos sacerdotes e ingeridos pelos fiéis (DENZINGER-HUNNERMAN, 2007, §690).

Embora haja discussões quanto ao fato de Berengário não acreditar que Cristo estivesse realmente presente na Eucaristia (cf. SAUVAGE, 1907), está atestado por esta primeira profissão de fé que ele parecia opor-se à visão de que Cristo estava “verdadeiramente” aí presente, segundo a substância, preferindo apenas a ideia de uma realidade “sacramental”, na medida em que o sacramento traz consigo a noção de um “signo” que está ligado à vida espiritual. Se considerado um signo, Cristo se faria aí presente apenas como o que é referido por um “sinal”, o que de certo modo exigiu de Tomás investigar, em STh III, q.75, a.1, se o Corpo de Cristo está presente no sacramento “em verdade, ou a modo de figura ou como num sinal”⁶.

Berengário, com efeito, pareceu considerar que Jesus está realmente presente segundo o sacramento, por uma presença espiritual, mas não segundo a própria

coisas que existem naquilo que elas não eram? Não é coisa menor produzir coisas novas do que mudar as naturezas.] (AMBROSIO DE MILÃO, 1996, pp. 43-44; IX,50.52 - PL 16, 405.407).

⁶ “*Utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem, vel solum secundum figuram vel sicut in signo*”.

substância da coisa⁷. Daí a necessidade do Sínodo de insistir que o Corpo de Cristo é verdadeiramente “mastigado pelos dentes dos fiéis”, dado que, com esta forma mais forte de falar, torna-se evidente que Cristo está mesmo ali, no próprio ser com o qual os fiéis interagem. Todavia, historicamente, essa ressalva não surtiu muito efeito, o que ocasionou para Berengário outra profissão de fé, vinte anos depois.

Essa segunda profissão, ditada também em Roma, falava de uma *conversão* no âmbito da *substância*, afirmando:

Eu, Berengário, creio com o coração e professo com a boca que o pão e o vinho colocados sobre o altar, em virtude do mistério da santa oração e das palavras de nosso Redentor, são, quanto à substância, convertidos na verdadeira e própria vivificante carne e sangue de nosso Senhor Jesus Cristo⁸ (DENZINGER-HUNNERMAN, 2007, § 700).

Com a adição da noção filosófica de substância para descrever o milagre ocorrido na Eucaristia, chegou-se ao termo “transubstanciação”, que foi usado oficialmente pelo Magistério da Igreja no Concílio de Latrão IV, em 1215, quando indicou que “pelo poder divino, o pão é transubstanciado no corpo e o vinho no sangue”⁹. Este concílio ecumênico, historicamente, foi a reação eclesiástica ao surgimento das posições heréticas dos albigenses, cátaros e valdenses, que se espalharam no século XIII, contrários à autoridade da Igreja e a alguns pontos da doutrina, incluindo a presença real de Cristo na Eucaristia.

Nesse sentido, tendo se tornado um termo frequente nas explicações teológicas do sacramento naquela época, sobretudo no embate com os hereges, Tomás de Aquino comentou acerca da “transubstanciação” diversas vezes em suas obras, desde seu *Comentário às Sentenças*, obra de juventude, até a *Suma Teológica*, seu mais famoso trabalho. E, conforme poderá se ver, quando a Igreja utilizou o termo

⁷ “... The primary notion he [Berengar] rejected, that of the real presence as being ‘substantial’ – i.e., ‘like a thing’ – as opposed to ‘spiritual’ – i.e., present merely ‘as a sign.’ As Aquinas describes Berengar’s position, he was the first inventor of the error of positing that the body and blood of Christ are present in the sacrament only in sign. [...] “A noção primária que ele [Berengário] rejeitou, a da presença real como sendo ‘substancial’ - isto é, ‘como uma coisa’ - em oposição à ‘espiritual’ - isto é, presente meramente ‘como um sinal’. Como Aquino descreve a posição de Berengário, ele foi o primeiro inventor do erro de postular que o corpo e o sangue de Cristo estão presentes no sacramento apenas em sinal]” (MCPIKE, 2015, p.4; tradução nossa).

⁸ *Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi Domini nostri.*

⁹ ... *transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina...* (DENZINGER-HUNNERMAN, 2007, § 802).

“substância” na explicação do fenômeno milagroso, Tomás viu nisso o reflexo de toda uma estrutura que tem por bases algumas noções do aristotelismo, que ele estuda e defende, mas que, evidentemente, trazem alguns problemas que ele deverá solucionar.

Assim, antes de investigar o porquê de Tomás trabalhar com a noção de ‘conversão substancial’ ao tratar da transubstanciação, ressoando o vocabulário assumido pelo magistério da Igreja Católica, é preciso ver como a ‘conversão’ é interpretada ordinariamente no aristotelismo de Aquino. Desse modo, poderão ser compreendidas as dificuldades anexas à adoção do conceito para descrever o dogma, em comparação com o entendimento aristotélico tradicional.

2 As conversões naturais

Aristóteles se dedicou a elaborar muitos tratados sobre o comportamento da natureza, bem como dos seres vivos e de sua geração e corrupção. Segundo Tomás de Aquino, nessa investigação da realidade, o Estagirita considerou uma cosmovisão compatível com três “princípios”: matéria, forma e privação¹⁰. Tendo em vista esses três, pode-se entender como o mundo natural se estrutura e se modifica. Na interpretação tomasiana das teorias de geração e corrupção do Estagirita, entende-se que esses processos são motivados pela aquisição e/ou perda de **formas**, noção que constitui um dos pilares fundamentais do aristotelismo.

De acordo com essa perspectiva aristotélico-tomista, em toda mudança há um sujeito que permanece e que é passível de receber contrários, isto é, características de um mesmo gênero que se sucedem na geração e corrupção. Este sujeito, em última instância, é a matéria, que se apresenta como um substrato que tem a potencialidade de receber contrários determinados por distintas formas. Uma mesma matéria pode adquirir a forma da cor preta e, em caso de mudança, adquirir a de cor branca. No dizer de Aristóteles:

A substância sensível é sujeita à mudança. Ora, se a mudança ocorre entre os opostos [...], é necessário que exista um substrato que mude de um contrário a outro, porque os contrários não mudam. Ademais, no processo de mudança há algo que permanece, enquanto o contrário não permanece;

¹⁰ “*Sunt igitur tria principia naturae, scilicet materia, forma et privatio* [Portanto, três são os princípios da natureza, a saber: matéria, forma e privação]” (TOMÁS DE AQUINO, 2009, II.)

portanto há um terceiro termo além dos dois contrários: a matéria¹¹ (Met. Λ, 2, 1069b 2-6).

Essa mesma relação de matéria e forma se traduz nos conceitos de potência e ato, tendo a matéria a potencialidade para adquirir diversas características e a forma levando a termo tais aspectos de modo efetivo na matéria. Todavia, há de se considerar que concomitantemente à potência da matéria em adquirir determinada forma, está ela munida de uma privação da mesma forma. Donde se segue que, em certo sentido, a privação também é princípio, pois só é possível a algo tornar-se um outro não sendo atualmente o que se quer ser. Dessa maneira é que se diz que tanto a matéria, como a forma e a privação são princípios, embora a matéria e a privação não se distingam “pelo sujeito”, mas apenas por “razão”, isto é, são uma mesma realidade fora do intelecto, mas separáveis por nossa inteligência¹².

Sabendo disso, entende Tomás que no contexto das gerações há um sujeito que subjaz à geração, a matéria; há algo que orienta a geração, a forma; e há algo que é gerado, o composto de matéria e forma. Sob essa perspectiva, entende-se ainda que as gerações também são classificadas de acordo com o tipo de forma adquirida ou perdida, pois, pautando-se na usual distinção entre acidentes e substâncias, há de se distinguir em formas accidentais e substanciais.

As primeiras referem-se aos acidentes que a matéria pode receber, caracterizando-a de múltiplos modos. Nesse caso, com a geração, a substância permanece a mesma, mudando apenas segundo um aspecto; já as segundas dizem respeito à geração em um sentido absoluto, em que no processo se gera não apenas uma característica, mas uma nova substância¹³.

E porque a geração é o movimento em direção à forma, aos dois tipos de forma respondem dois tipos de geração: à forma substancial responde a

¹¹ ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητὴ. εἰ δ' ἡ μεταβολὴ ἐκ τῶν ἀντικειμένων [...] ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου, ἀνάγκη ὑπεῖναι τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν: οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει. ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει: ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη.

¹² Apresentando uma analogia com a estátua de bronze, Tomás indica: *Unde materia et privatio sunt idem subiecto, sed differunt ratione. Illud enim idem quod est aes est infiguratum ante adventum formae; sed ex alia ratione dicitur aes, et ex alia infiguratum* [Donde matéria e privação são o mesmo pelo sujeito, mas diferem pela razão. Pois este mesmo que é bronze é desfigurado antes do advento da forma; mas diz-se “bronze” a partir de uma razão e, a partir de outra, “desfigurado”] (TOMÁS DE AQUINO, 2009, II).

¹³ *Et quia generatio est motus ad formam, duplici formae respondet duplex generatio: formae substantiali respondet generatio simpliciter; formae vero accidentali generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter. Quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc* (Ibid, I).

geração em sentido absoluto; entretanto, à forma accidental, a geração “segundo um aspecto”. Pois, quando a forma substancial é introduzida, algo é dito tornar-se em sentido absoluto. Porém, quando a forma accidental é introduzida, algo não é dito tornar-se em sentido absoluto, mas tornar-se isto (TOMÁS DE AQUINO, 2009, I).

Ora, tanto nas gerações substanciais ou nas accidentais, a matéria é um substrato que garante certa conversão: ou de maneira absoluta passa a integrar uma nova substância, ou então recebe algum aspecto diferente. É preciso notar, porém, que o que há em comum nessas duas conversões é que ambas são formais, isto é, estão baseadas em um processo no qual uma mesma matéria recebe e perde formas substanciais e/ou accidentais. Já a transubstanciação, como veremos a seguir, se tratará de um processo de conversão que não é formal, mas, antes, substancial.

3 A conversão substancial

Tendo assumido em STh III, q.75, a.1 que Cristo está realmente presente no sacramento segundo uma conveniência teológica, Tomás critica no artigo seguinte a hipótese que posteriormente será conhecida como “consubstanciação” pela Reforma Protestante, onde se propõe a permanência da substância do pão e do vinho junto com a do Corpo e Sangue de Cristo. Essa ideia, assim sugerida, serviria para garantir a doutrina da presença real de Cristo no sacramento, sem deixar de lado o problema da genuína aparência de pão que se vê no fenômeno mesmo após a consagração. Nessa perspectiva, portanto, isso seria explicado pela coadunação de ambos os pares de substâncias: pão e vinho e Corpo e Sangue.

Porém, Tomás indica que essa proposta é incoerente, pois entende que uma vez que Cristo não está presente antes da consagração do pão e do vinho, só pode fazer-se presente de duas maneiras: por uma “mudança de lugar” (*loci mutationem*) ou por “conversão” (*conversionem*), isto é: o Corpo e Sangue chegam até a consagração ou por um movimento local ou por uma conversão do pão e do vinho no Corpo e no Sangue. Tomás faz a seguinte analogia para indicar seu raciocínio:

Algo não pode estar em um lugar onde antes não estava, a não ser por mudança de lugar, ou por conversão de outra coisa nele: assim como numa

casa não irrompe de repente o fogo a não ser que tragam de algum lugar ou que aí o façam nascer (TOMÁS DE AQUINO, 2013b, q.75, a.2, co.)¹⁴.

Desse modo, tratando-se da primeira possibilidade (de trazer o fogo de outro lugar), pela qual se poderia pensar que o Corpo e o Sangue, tendo se movido na ocasião em que as espécies são consagradas, chegassem ao mesmo lugar que o pão e vinho: ela não é possível para Cristo por três argumentos relacionados a certas impossibilidades espaço-temporais, que comentaremos a seguir:

Primeiro porque [...] Está claro que o corpo de Cristo não começa a estar neste sacramento, mediante mudança de lugar. Antes de tudo, isso significaria que ele deixaria de estar no céu: um corpo que se move localmente não chega a um novo lugar a não ser deixando o anterior. **Além disso**, todo corpo move-se passando pelos pontos intermediários, o que aqui não é possível. **Finalmente**, é impossível que um único movimento do mesmo corpo que se move localmente termine ao mesmo tempo em diversos lugares. No entanto, o corpo de Cristo começa a estar sob este sacramento em diversos lugares. Por isso, conclui-se que o corpo de Cristo não pode começar a estar presente neste sacramento a não ser pela conversão da substância do pão nele (TOMÁS DE AQUINO, 2013b, q.75, a.2, co, grifos nossos)¹⁵.

Como pode-se ver, Tomás pretende demonstrar que, tendo a (a) *mudança de lugar* e a (b) *conversão* como hipóteses explicativas razoáveis para a presença real de Cristo na Eucaristia após a consagração, a primeira opção se mostra inviável. De acordo com o autor, a ideia de que Cristo estaria mudando de lugar implicaria um problema na teologia, segundo a qual o Mesmo está ressuscitado no Céu, “donde há de vir a julgar os vivos e os mortos” (DENZINGER-HUNNERMAN, 2007, §30). Supor que Cristo saísse do Paraíso a cada vez que fosse celebrada uma missa seria um contrassenso nessa perspectiva.

Em segundo lugar, Tomás retraça um curto argumento indicando que um corpo movido localmente passa por pontos intermediários, o que não é possível nesse contexto. Mas cabe a pergunta: por que isso não é possível? Por que o corpo de Cristo

¹⁴ *Aliquid potest esse alicubi ubi prius non erat, nisi per loci mutationem, vel per alterius conversionem in ipsum, sicut in domo aliqua de novo incipit esse ignis aut quod illuc defertur, aut quod ibi generatur.*

¹⁵ **Primo** quidem, quia [...] *Manifestum est autem quod corpus Christi non incipit esse in hoc sacramento per motum localem. Primo quidem, quia sequeretur quod desineret esse in caelo, non enim quod localiter movetur, pervenit de novo ad aliquem locum, nisi deserat priorem. Secundo, quia omne corpus localiter motum pertransit omnia media, quod hic dici non potest. Tertio, quia impossibile est quod unus motus eiusdem corporis localiter moti terminetur simul ad diversa loca, cum tamen in pluribus locis corpus Christi sub hoc sacramento simul esse incipiat. Et propter hoc relinquatur quod non possit aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento nisi per conversionem substantiae panis in ipsum* (grifos nossos).

não poderia mover-se localmente por pontos intermediários do Céu até a igreja em que se está celebrando a missa? Isso não deveria ser um problema para Tomás, pois, afinal, tendo consciência de que Cristo ascendeu ao Céu e deve retornar no juízo final, em carne e osso, por que seria um problema seu deslocamento? Contudo, no caso em questão, a explicação para tal impossibilidade parece estar melhor explicada na *Suma contra os gentios*. Lá, Tomás indica que:

Com efeito, é impossível que aconteça por movimento local do corpo de Cristo, quer porque [...] o movimento local não pode ser instantâneo, mas leva tempo para realizar-se, mas a consagração se completa no último instante da prolação das palavras (TOMÁS DE AQUINO, 1990, IV, 63,3)¹⁶.

Assim, considerando que ambos os textos são sinóticos pelo menos na maioria das passagens sobre esse tema, poderia se entender que os “pontos intermediários” a que se refere Tomás na STh dizem respeito a instantes temporais, e não a pontos do espaço. Acontece, porém, que Tomás entende que a transubstanciação se dá de maneira instantânea, imediatamente após o término da fórmula de consagração (TOMÁS DE AQUINO, 2013b, q.75, a.7). Sendo assim, não se poderia considerar a transubstanciação segundo um movimento local, pois o mesmo se dá em diversos instantes sucessivos.

Porém, Tomás tem ainda de enfrentar a dificuldade de explicar que Cristo está no Céu e em vários lugares ao mesmo tempo. E assumindo esse dado, admitido em virtude da doutrina da presença real de Cristo, o terceiro argumento indica que, se assim é, não se pode então falar em uma mudança de lugar para explicar o modo com que Cristo se torna presente. Isso se dá porque, nesse caso, ter-se-ia que admitir que um mesmo movimento pelo qual se muda de um lugar a outro, estaria desembocando em lugares distintos, como se um mesmo caminho pudesse ter dois ou mais destinos diferentes simultaneamente. Pode-se, no entanto, fazer uma indagação: Deus não poderia deslocar-se de um lugar para vários ao mesmo tempo, em razão de sua onipresença?

De fato, quando fala acerca da onipresença divina, na *Prima Pars* da STh o autor esclarece que a mesma não se dá como se Deus fosse essência ou acidente

¹⁶ “*Impossibile autem est quod hoc fiat per motum localem corporis Christi[...]Tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget. Consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum*”.

das coisas, estando em diversos lugares como se integrasse os corpos. Pois, não estando Deus circunscrito a um corpo, “está em um lugar” à sua própria maneira, na medida em que dá ser a todas as coisas. Porém, no caso da presença real de Cristo, considera-se uma realidade divina que é também corporal; pois mesmo não tendo corpo por si mesmo, Deus se encarnou na pessoa de Cristo, criando para si um corpo. Assim, supor que o Corpo de Cristo se movesse e estivesse simultaneamente em lugares distintos, seria uma impossibilidade para Tomás, algo que nem um milagre divino poderia efetuar.¹⁷

Por isso, Tomás afirma claramente que não é correto falar que essa presença de Cristo na Eucaristia se explique pela noção de ‘lugar’ (TOMÁS DE AQUINO, 2013b, q.76, a.5), tendo Cristo uma maneira própria de presença. O pensador esclarece que estar em um lugar diz respeito ao modo com que um corpo é localizado segundo sua quantidade ‘dimensiva’ ou ‘mensurável’, isto é, sendo circunscrito localmente por suas dimensões. Evidentemente, como a própria experiência atesta, seria incorreto considerar que o Corpo de Cristo está ali segundo suas próprias dimensões, pois as espécies eucarísticas são bem menores que um corpo humano. Dessa maneira, segundo Tomás, a presença de Cristo se dá de uma maneira diferente, própria desse sacramento,¹⁸ por onde a substância do Corpo e Sangue de Cristo “se liga àquele lugar por meio de dimensões que lhe são alheias”.¹⁹

Assim, Tomás encerra essa argumentação entendendo que o pão e o vinho não permanecem na consagração, uma vez que não se entende que o Corpo e o Sangue tenham aparecido por um movimento local por ocasião do rito, compartilhando

¹⁷ cf. STh I, q.25, a.3, co. Tomás entende que há realidades que embora ditas “impossíveis” no âmbito natural, são possíveis para Deus, porque não estão no domínio do “impossível absoluto”, isto é, que embora não possam acontecer de maneira natural, não comportam contraditoriedade intrínseca que lhes faça ser impossível. Assim, o milagre se refere a intervenções divinas no curso causal das coisas, prescindindo Deus de causas segundas que normalmente gerariam um certo ente. Essa intervenção, porém, não é repugnante à lógica da razão. Por outro lado, a essência de todo ente, que é criado por Deus, não pode comportar ser e não-ser, como nesse caso de um mesmo caminho ter fins simultâneos e distintos, pois isso seria contraditório e alheio ao que Deus faz quando os torna existentes. Assim, a onipotência de Deus não é afetada por Ele “não poder fazer” certas coisas que em si mesmas possuem contraditoriedade, sendo absolutamente impossíveis.

¹⁸ *Dicendum quod corpus Christi non est eo modo in sacramento sicut corpus in loco, quod suis dimensionibus loco commensuratur: sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod corpus Christi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento* [Deve-se dizer que o corpo de Cristo não está no sacramento da mesma maneira como um corpo está no lugar, a ele comensurado em suas dimensões: mas segundo um modo especial, que é próprio desse sacramento. Por isso, dizemos que o corpo de Cristo está em diversos altares, não como em diversos lugares, mas como no sacramento.] (TOMÁS DE AQUINO, 2013b, q.75,a.1, ad.3).

¹⁹ [...] *Substantia autem corporis Christi comparatur ad locum illum mediantibus dimensionibus alienis.* (*Ibid*, q.76, a.5, co.).

um mesmo lugar com as espécies do pão e do vinho. Ao contrário, a substância desses se converte totalmente na substância do Corpo e Sangue de Cristo, não havendo mais pão e vinho. Afinal, segundo Tomás, “se a substância do pão estivesse neste sacramento juntamente com o verdadeiro corpo de Cristo, Cristo antes teria dito: ‘Aqui está o meu corpo’, e não: ‘Isto é o meu corpo’” (TOMÁS DE AQUINO, 1990, IV, 63, 3)²⁰.

4 Considerações Finais

Nesse sentido, conclui Tomás pela consideração de que a presença de Cristo no sacramento se dá por uma conversão da substância do pão e do vinho, onde já não permanece o que foi convertido. Ocorre aqui, portanto, um processo de conversão **total**, em que toda a substância de um ente se torna outra; já não se fala, portanto, de uma mudança apenas da forma. Em outras palavras:

Nas conversões naturais encontramos um elemento comum aos dois termos; é o sujeito de sustentação da forma que desaparece e da que se adquire. Porque devemos lembrar que essas conversões são apenas formais e não totais. Muda a forma: a accidental, [...]; ou a substancial, como acontece na geração e na corrupção. O sujeito, ou a matéria que sustenta as formas, é a mesma coisa no ponto de partida e no de chegada. No entanto, na conversão eucarística, por ser total, não há sujeito comum. Toda a substância do ponto de partida, ou seja, o que é o mesmo, a matéria e a forma do pão, se converte na substância do ponto de chegada, no corpo de Cristo²¹ (SAURAS, 1957, p. 511; tradução nossa).

Desse modo, viu-se no presente artigo como a noção de conversão substancial foi inserida no debate eclesiástico e teológico, enquanto um refinamento filosófico acerca da maneira com que Cristo se faz presente no sacramento da Eucaristia. Com isso, falou-se acerca do modo como ordinariamente se interpretava a conversão no âmbito da geração e corrupção na teoria hilemórfica aristotélica, e como toda conversão nesse contexto é formal.

²⁰ *Si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit, hic est corpus meum, quam, hoc est corpus meum.*

²¹ *En las conversiones naturales encontramos un elemento común a los dos términos; es el sujeto de sustentación de la forma que desaparece y de la que se adquiere. Porque hemos de recordar que estas conversiones son formales sólo y no totales. Cambia la forma: la accidental, [...]; o la substancial, como sucede en la generación y en la corrupción. El sujeto, o la materia que sustenta las formas, es la misma en el punto de partida y en el de llegada. En cambio, en la conversión eucarística, por ser total, no hay sujeto común. Toda la substancial del punto de partida, o, lo que es lo mismo, la materia y la forma del pan, se convierte en la substancia del punto de llegada, en el cuerpo de Cristo.*

Destarte, observa-se como a tese de uma conversão substancial se apresenta como uma possibilidade metafísica heterodoxa, justificada por Tomás apenas para o contexto milagroso enquanto descrição filosófica realizada pelo autor.

Referências

AMBRÓSIO DE MILÃO. **Sobre os mistérios**. São Paulo: Paulus, 1996. (Coleção Patrística)

ANGIONI, Lucas. Introdução. *In*: ARISTÓTELES. **Metafísica**. Livros VII e VIII. Campinas: Unicamp/IFCH, 2005. p. 7-15.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Volume II. Trad. G. Reale e M. Perine. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ARISTÓTELES. **Metaphysics**. Oxford: Clarendon Press, 1924.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 4ª ed. Brasília; São Paulo: Edições CNBB; Edições Loyola, 2017.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium Sobre a Igreja**. 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 23.out.2023.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2007.

IRENEU DE LIÃO. **Contra as Heresias**. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística)

JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias, Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística)

KLEIN, Carlos J. Calvino e os sacramentos. Algumas considerações sob a perspectiva da Teologia de Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 14, 2008, p. 153-170.

MCPIKE, David Roderick. **Thomas Aquinas on the Separability of Accidents and Dietrich of Freiberg's Critique**. Ottawa: University of Ottawa, 2015.

PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS. Paris: J-P. Migne. Disponível em: <https://patristica.net/>. Acesso em: 23 de out. de 2023.

SAURAS, Emilio. Tratado de la Eucaristia: introducciones y notas. *In: Suma Teologica de Santo Tomas de Aquino*. Tomo XIII: De los sacramentos: bautismo, confirmación, eucaristía. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.

SAUVAGE, George. "Berengar of Tours". *In: The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1907. Disponível em: <https://www.newadvent.org/cathen/02487a.htm>. Acesso em: 23.out.2023.

TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência**. Trad. de Carlos A. R. Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2013a.

TOMÁS DE AQUINO. **Opera omnia**. Organização de Enrique Alárcon. Universidad de Navarra, 2000. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em: 23.out.2023.

TOMÁS DE AQUINO. **Os princípios da natureza**. Trad. L. Rohden da Silva e T. Soares Leite. Porto Alegre: Intuitio, 2008-2009.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Vol. II. Porto Alegre; Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Universidade de Caxias do Sul, 1990.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica: Os sacramentos: III parte – questões 60-90**: Vol. 9. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013b.

Recebido: 14/11/2023

Aprovado: 16/01/2023



Michel Platinir Silva Damasceno*
Onésimo Alves de Mesquita**

RESUMO

No presente artigo será proposto um diálogo entre os conceitos de secularização e religião em Jurgen Habermas. Para o autor alemão, a modernidade aderiu ao sentimento pós metafísico, rejeitando, dessa forma, a intuição e o equilíbrio que os pressupostos religiosos promovem na vida do indivíduo. A partir disso, o que se vê é um desequilíbrio entre a modernidade autônoma e a herança religiosa no Estado democrático. Para tal, o estabelecimento da era pós metafísica é um fato verificável que, todavia, não pode evidenciar-se como estrutura última para o Estado. Doravante, para Habermas, a existência dos recursos religiosos é importante para a criação de sentidos últimos, mesmo numa modernidade secularizada, que viabilizem relações intersubjetivas que promovam o bem comum.

Palavras-chave: Secularização. Dialética. Metafísica. Religião.

The dialectical tension between secularization and religion in Jurgen Habermas

ABSTRACT

In this article, a dialogue will be proposed between the concepts of secularization and religion in Jurgen Habermas. For the German author, modernity adhered to the post-metaphysical feeling, thus rejecting the intuition and balance that religious assumptions promote in the individual's life. From this, what we see is an imbalance between autonomous modernity and religious heritage in the democratic State. To this end, the establishment of the post-metaphysical era is a verifiable fact, however, this fact cannot be evidenced as an ultimate structure for the State. From now on, for Habermas, the existence of religious resources is important for the creation of ultimate meanings, even in a secularized modernity, that enable intersubjective relationships that promote the common good.

Keywords: Secularization. Dialectic. Metaphysics. Religion.

A tensão dialética entre a secularização e a religião em Jurgen Habermas

Introdução

Será que o Estado liberal secularizado se alimenta de pressupostos normativos que ele próprio é capaz de garantir? (HABERMAS, 2007, p. 23). Elencando a problematização em torno da pergunta habermesiana em *Dialética da secularização*, o autor italiano Giacomo Marramao irá propor uma resposta acerca desses pressupostos normativos ao qual o Estado liberal depreende, “portanto, um núcleo originário de direito canônico, cujo significado continuou a operar mesmo em plena época moderna e que, não obstante as transformações, permanece em vigor até hoje” (MARRAMAIO, 1997, p. 18). Diante desse fato, para o autor italiano, o Estado democrático tem em sua estrutura um paradigma religioso intrínseco à sua formação. Todavia, Habermas propõe dois aspectos a serem discutidos. No primeiro: “se depois de o direito ter se tornado totalmente positivo, o domínio político ainda admite uma justificativa não religiosa e pós-metafísica” (HABERMAS, 2007, p. 24).

Para fundamentar o pressuposto pós-metafísico habermesiano, utilizaremos do campo conceitual do filósofo italiano Gianni Vattimo, que, como Habermas, concretiza sua crítica à pós metafísica, “o declínio de tal experiência de representação do ser, a hermenêutica niilista, com herança mais estreita nos filósofos Nietzsche e Heidegger, questiona tal pretensão e propõe o enfraquecimento da metafísica moderna” (VATTIMO, 1996, p. 3). Entretanto, em Habermas, vivemos em tempos pós-metafísicos, mas não necessariamente pós-religiosos.

Já no segundo, “a dúvida a respeito da possibilidade de estabilizar-se a comunidade ideologicamente pluralista de maneira normativa, ultrapassando, portanto, um mero *modus vivendi*, pela mera presunção de um consenso de fundo que, na melhor das hipóteses, será apenas formal e limitado a procedimentos e princípios” (HABERMAS, 2007, p. 24). A dúvida a qual o autor alemão se apropria se dá justamente na paradoxalidade do pressuposto normativo da sociedade pluralizada. Segundo Ferreira (2015, p. 28) “o moderno pensa cada vez mais a partir do fundamento ou pelo menos entende a si mesmo como próximo de uma verdade plena”. Em outros termos, os modernos estabelecem uma verdade insofismável, que suprime o equilíbrio entre a possibilidade de o Estado democrático se renovar por seus próprios meios, ou pela suma dependência das tradições. Diante da dúvida

habermesiana, o que se fundamenta é a dialética da secularização, que segundo Habermas,

Mesmo que seja possível superar essa dúvida, continuará válida a constatação de que a ordem liberal depende da solidariedade de seus cidadãos, mas as fontes dessa solidariedade podem vir a secar se a secularização da sociedade como um todo sair dos trilhos (HABERMAS, 2007, p. 25).

Doravante, quando não há limites estabelecidos para a secularização, o que ocorre é o desequilíbrio entre a autonomia moderna e a herança religiosa nas estruturas do Estado democrático. Nas palavras de Maramba, “o iluminismo é definido como uma secularização aguda, na medida em que contrapõe à religião o âmbito autônomo do pensamento e o subtrai, tanto no nível teórico quanto no nível prático, ao seu influxo” (MARRAMAQ, 1997, p. 71-72). Segundo Vattimo (1996, p. 18), “o humanismo está em crise porque Deus está morto; isto é, a verdadeira substância da crise do humanismo é a morte de Deus, anunciada não por acaso por Nietzsche, que é também o primeiro pensador radical não-humanista da nossa época”. Em outras palavras, o pensamento secularizado não poderá suprimir os pressupostos religiosos, justamente por depender do arcabouço religioso para existir.

Em *Fé e Saber*, Habermas argumenta que:

Durante os primeiros passos nesse caminho, deflagrou-se uma luta de valores entre defensores da ciência organizada e da igreja. Um dos lados temia o obscurantismo e uma exaltação de sentimentos que alimentavam o ceticismo em relação à ciência, ao passo que o outro lado se voltava contra a crença no progresso científico própria de um naturalismo cru que pretendia enterrar a moral (2013, p. 1-2).

Segundo Juliano Cordeiro Oliveira (2016, p. 69):

Numa sociedade pluralista, a oposição entre naturalismo cientificista e religião deixa transparecer uma cumplicidade secreta: quando nenhuma das duas tendências está disposta à autorreflexão, suas respectivas polarizações das imagens de mundo colocam em risco a coesão da comunidade política. O *ethos* do cidadão exige de ambos os lados um reconhecimento acerca de limites tanto para a fé como para o saber.

Em Habermas existe uma preocupação dialética entre as questões religiosas e a sua relação com os pressupostos públicos. Ou seja, Habermas defende que existe

nas religiões recursos importantes para a criação de sentido, mesmo numa modernidade secularizada.

Como se reproduz a solidariedade cidadã?

Tenho por mim que a constituição do Estado constitucional liberal basta a si mesmo para se legitimar, pois dispõe de um acervo cognitivo de argumentos que independe das tradições religiosas. Mas, mesmo com essa premissa, continua subsistindo a dúvida do ponto de vista motivacional. É que os pressupostos normativos do Estado constitucional democrático são mais exigentes em relação ao papel dos cidadãos que se entendem como autores do direito do que em relação ao papel dos membros de uma sociedade que são destinatários do direito. De destinatários do direito espera-se apenas que, no exercício de suas liberdades e pretensões subjetivas, não ultrapassem os limites legais. Deles se exigem que obedeçam a leis obrigatória da liberdade, mas cidadãos que exercem o papel de legisladores democráticos espera-se outro tipo de motivação e atitude (HABERMAS, 2007, p. 33-34).

O Estado tem em seu arcabouço constitucional argumentos epistemológicos que o fundamentam sem um pressuposto metafísico. Para Habermas, porém, a religião é um pressuposto que precisa ser respeitado devido à sua amplitude social, promotora de sentidos diversos. Contudo, o Estado democrático, com seu pressuposto normativo constitucional entre cidadão e destinatário do direito constitucional, se fixa numa dialética-normativa entre seus ocupantes, isto é, os que primeiramente obedecem à lei, legitimando a liberdade como limitada, enquanto os outros são chamados de cidadãos porque participam ativamente das demandas da democracia: “os últimos devem exercer ativamente seus direitos de comunicação e participação, não só num legítimo interesse próprio, mas também em vista do bem comum” (HABERMAS, 2007, p. 34).

Por outro lado, Habermas defende a virtude política na democracia, criticando, assim, o tipo de socialização cultural-política em que “o status de cidadão fica, por assim dizer, embutido numa sociedade civil que se alimenta de fontes espontâneas ou pré-políticas, se preferirem chamá-las assim” (HABERMAS, 2007, p. 34). Ou seja, não se pode pensar as virtudes propostas por Habermas como mero solipsismo ou subjetivismo em detrimento do Estado liberal. Esse Estado tem suas próprias motivações e práticas desenvolvidas em suas estruturas, enquanto os cidadãos, devido aos projetos éticos e culturais, participam da vida pública através da sua opinião.

Quando se rompe o vínculo social?

Segundo Habermas:

A natureza secular do status da constituição democrática não apresenta nenhuma deficiência interna que seja inerente ao sistema político em si e que possa pôr em risco sua autoestabilização sob o ponto de vista cognitivo ou motivacional. Isso não elimina eventuais causas externas (HABERMAS, 2007, p. 40).

Doravante, a constituição do Estado liberal obtém sua legitimação de modo autossuficiente, através de argumentos não dependentes das tradições metafísicas. Porém, para o próprio autor alemão, a autodeterminação da secularização suprime o vínculo democrático, de modo que “um desvio na modernização da sociedade como um todo poderia perfeitamente levar ao enfraquecimento do vínculo democrático, esgotando aquele tipo de solidariedade da qual o Estado democrático depende, sem que possa reclamá-la juridicamente” (HABERMAS, 2007, p. 40). Isto significa que a perda da solidariedade numa democracia liberal transforma o cidadão num tipo de mônada leibniziana:

Nesse caso se criaria justamente aquela situação visada por Bockenforde¹: a transformação dos cidadãos de sociedades liberais prósperas e pacíficas em mônadas isoladas que, interessadas tão somente em seus próprios interesses, usam entre si seus direitos subjetivos apenas como armas (HABERMAS, 2007, p. 40-41).

Esse esgotamento da solidariedade cidadã faz surgir a privatização do indivíduo, que é um cidadão inserido na democracia: “a privatização do cidadão é reforçada ainda pela desanimadora perda de função da formação democrática de opinião e vontade, que por enquanto funciona, precariamente, apenas nas arenas

¹ “Ernst-Wolfgang Böckenförde, falecido em 24 de fevereiro de 2019, moldou como nenhum outro os debates sobre o direito constitucional na República Federal da Alemanha enquanto juiz constitucional federal, acadêmico e intelectual público. Böckenförde teve uma influência decisiva particularmente na discussão sobre os direitos fundamentais da Lei Fundamental em todas as suas facetas: tanto na teoria em que se baseiam como nos métodos de interpretação e a sua operacionalidade dogmática. Böckenförde sempre foi um crítico ao entendimento dos direitos fundamentais defendido pela opinião dominante e pelo Tribunal Constitucional Federal alemão, que se caracteriza, sobretudo por uma ampliação do escopo dos direitos fundamentais e sua aplicação flexível por meio de ponderação” (RUSTEBERG, 2022, p. 23).

nacionais, sem alcançar os processos decisórios transferidos para os níveis superracionais” (HABERMAS, 2007, p. 42).

Secularização como processo de aprendizagem duplo e complementar

Seria irracional, segundo Habermas, colocar de lado as tradições religiosas por considerá-las um resíduo ultrapassado. “Deus morreu, mas o homem não vai muito bem” (HABERMAS, 1996, p. 17), eis a resposta de Vattimo à tentativa de abolição da religião pela modernidade. Na perspectiva habermesiana, as tradições religiosas não são irracionais, já que carregam consigo intuições racionais e momentos de exigências legítimas.

Nesse sentido, Habermas cita Soren Kierkegaard como um escritor religioso que pensa de modo pós-metafísico, porém, não pós-cristão, “com a autoconsciência do sujeito que conhece e age, ou se começa com o caráter histórico da autocertificação existencial de cada um” (HABERMAS, 2007, p. 45). Para tal, Habermas argumenta que Kierkegaard foi o primeiro a exigir da filosofia que aceitasse a religião como uma parceira a ser situada no mesmo nível. Todavia, a ação humana no período pós-metafísico se fundamenta num tipo de niilismo consumado, que suprime das tradições religiosas suas leis instrutivas: “nem a definição nietztcheana, nem a definição heideggeriana concernem apenas ao homem, um plano psicológico ou sociólogo. Ao contrário: só é possível o homem rolar do centro para um X porque do ser como tal nada mais há” (HABERMAS, 1996, p. 4).

Além disso, na tradição do marxismo ocidental, Habermas destaca uma apropriação de conteúdos religiosos, seja na filosofia da esperança de Bloch, seja nos esforços de salvação de Walter Benjamin, ou no negativismo e nas esperanças mais secretas de Adorno

Para Habermas, a sociedade pós-metafísica carece de premissas normativas a respeito da vida feliz e exemplar:

Encontram-se nas Sagradas Escrituras e nas tradições religiosas intuições sobre faltas e redenção, sobre desfecho salvador de uma vida originalmente experimentada como irremediável, que durante milênios foram sutilmente soletradas e conservadas pela prática hermenêutica (HABERMAS, 2007, p. 48).

Em outras palavras, as religiões não podem ser deixadas de lado nos debates públicos. Isto é, o sujeito precisa recuperar “a possibilidade de expressão e sensibilidade suficientemente diferenciadas para uma vida malograda, para patologias sociais, para o fracasso de projetos de vida individuais e as deformações de nexos de vida truncados” (HABERMAS, 2007, p. 49). O sujeito perdeu o sentimento religioso que mantêm viva a sensibilidade para o que malogrou no secularismo, “preservando, na memória, dimensões de nosso convívio pessoal e social, nas quais os processos de racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis” (OLIVEIRA, 2016, p. 72).

A filosofia, para o autor alemão, justificaria “uma disposição para a aprendizagem frente à religião, não por razões funcionais, e sim por razões de conteúdo, lembrando os bem-sucedidos processos de aprendizagem hegelianos” (HABERMAS, 2007, p. 49). Sendo assim, podemos concluir que há conteúdo humanístico e um núcleo ético presente nas religiões que ainda alimentam a solidariedade humana. Segundo Fiorenza (*apud* OLIVEIRA, 2016, p. 73) “as religiões também fornecem um local para a discussão das esferas afetivas e expressivas da vida humana”. Ademais:

A permeação mútua do cristianismo e da metafísica grega não produziu apenas a forma espiritual da dogmática teológica e a helenização. Ela promoveu também a apropriação de conteúdos genuinamente cristãos pela filosofia. Esse processo de apropriação tomou forma em redes conceituais normativas extremamente carregadas, como, por exemplo, responsabilidade, autonomia e justificação, ou história e memória, recomeço, inovação e retorno, emancipação e realização, ou despojamento, internalização, incorporação e individualidade (HABERMAS, 2007, p. 49-50).

Para Habermas, a junção entre a metafísica grega e a história do cristianismo se tornou não apenas o arcabouço metodológico para a construção da sistematização dogmático-teológica. Essa junção promoveu uma apropriação, por parte da filosofia, de conteúdos genuinamente cristãos como os citados acima. Habermas argumenta ainda que a transformação dos conceitos cristãos pela filosofia não retira dos conteúdos religiosos sua substancialidade. Nas palavras de Habermas (2007, p. 50), “mesmo transformando o sentido originalmente religioso, contudo não o deflacionou ou consumiu a ponto de torná-lo vazio”.

Ou seja, para Habermas, os conceitos bíblicos fundamentam a transformação do público em geral:

A transformação da condição de similaridade com Deus do ser humano em dignidade igual e incondicional de todos os seres humanos é uma dessas transposições preservadoras que, para além dos limites da comunidade religiosa, franqueia ao público em geral, composto de crentes de outras religiões e de descrentes, o conteúdo dos conceitos bíblicos (HABERMAS, 2007, p. 50).

Esses conceitos, segundo Habermas, adentraram na sociedade em geral, abrangendo adeptos de outras religiões, como também não-cristãos, agnósticos, ateus. Em outras palavras, os pressupostos bíblicos ultrapassaram os limites de uma comunidade religiosa particular. Para exemplificar o que foi proposto acima, o autor alemão se utiliza da ideia cristã de que o homem é semelhante a Deus, o transformando hermeneuticamente na ideia de “dignidade do homem”, de todos os homens serem respeitados de modo igual e incondicionado. Nessa perspectiva, Kierkegaard, em *Obras do Amor*, argumenta similarmente que o conceito de próximo “é propriamente a reduplicação da tua própria identidade; o próximo é o que os pensadores chamariam de outro, aquele no qual o egoístico amor de si é posto à prova” (KIERKEGAARD, 2013, p. 36).

Habermas irá propor o conceito de pós-secularismo à medida que a religião e o secularismo devem participar de um processo de aprendizagem complementar nos debates públicos. “Isso não significa que a religião não consegue manter seu lugar num ambiente cada vez mais secularizado” (HABERMAS, 2007, p. 51). Isto é, Habermas reconhece que num ambiente de secularização a sociedade tem algo a aprender com as religiões, não podendo menosprezá-las.

A expressão *pós-secular* cunhada por Habermas, “tributa às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional que elas prestam à reprodução de motivos e atitudes” (HABERMAS, 2007, p. 52). Em outras palavras, a mentalidade secular pensa o pressuposto religioso como uma filial da secularização. Em resposta a esse argumento levantado pelo autor alemão, Giacomo Marramao considera que “a secularização exprime uma realidade indiscutível e, como tal, deve ser legitimada. Mas ela não pode constituir o objeto absoluto e privilegiado da religião como doutrina de fé” (MARRAMAIO, 1997, p. 70).

Ou seja, a secularização não pode legitimar a reflexão absoluta sobre o Absoluto da religião. Em consonância com Marramao, Habermas compreende que a sociedade passa por um processo de secularização que é indiscutível, porém, por outro lado, ela perpassa por um processo de aprendizagem frente às questões

religiosas: “ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos” (HABERMAS, 2007, p. 52). Nessa perspectiva, o pensamento pós-secular reconhece a importância das tradições religiosas no trato de intuições morais profundas e na articulação daquilo que falta ou que se perdeu, não pretendendo despi-las de possíveis conteúdos racionais, nem desvalorizá-las como resíduos arcaicos de uma figura superada pelas ciências.

Como deveriam relacionar-se cidadãos religiosos e seculares

Toda religião é uma visão de mundo. Diante dessa argumentação, se compreende que quase todas as visões religiosas constroem para si um arcabouço teórico-doutrinário que, quando interferido pelo secularismo, abrirá uma ruptura na existência do indivíduo, como na comunidade. Segundo Habermas, “de um lado a consciência religiosa se viu coagida a aceitar processos de adaptação” (2007, p. 53). Essa coesão epistemológica operada pela secularização neutralizou a interpretação religiosa sobre a vida, isto é, com “a neutralidade do poder do Estado e da liberdade religiosa generalizada, a religião se viu obrigada a desistir do monopólio de interpretação e à forma normativa e abrangente de vida” (HABERMAS, 2007, p. 53).

Diante desse fato, a vida religiosa entrou num processo de separação da sociedade. Isto é, o indivíduo se separou do seu entorno social, não sendo mais um ser do Estado democrático. Entretanto, para Habermas,

O Estado liberal depende da integração política dos seus cidadãos e como essa integração não pode ficar restrita a um *mero vivendi*, essa diferenciação das condições de membro não pode esgotar-se numa simples adaptação cognitiva do *ethos* religioso às leis impostas pela sociedade secular (2007, p. 54).

Para o autor alemão, o Estado liberal depende da relação política entre seus membros. Ou seja, mesmo havendo certa diferenciação entre eles, aqueles que são de uma comunidade religiosa, com seu *ethos* religioso, não podem tornar-se apenas uma adaptação às leis da sociedade secular. Diante desse fato, a comunidade religiosa se vê confrontada normativamente pelo Estado liberal, e “confunde-se com seus próprios interesses, na medida em que lhe dá a possibilidade de exercer por

meio da esfera pública política sua própria influência sobre a sociedade como um todo” (HABERMAS, 2007, p. 55). Em outras palavras, a consciência religiosa, por sua vez, precisa assimilar cognitivamente o contato com outras visões de vida: ela deve se abrir às premissas do Estado constitucional. Para exemplificar, Habermas diz que “a concepção de tolerância de sociedade pluralista de constituição liberal não exige apenas dos crentes que entendam, em suas relações com os descrentes e os crentes de outras religiões, que precisam contar sensatamente com a continuidade de um dissenso” (HABERMAS, 2007, p. 55). O entendimento dessas relações mantidas em uma tensão suave permite que o convívio social seja mantido dentro de uma estrutura de plausibilidade² que viabiliza ações sociais em conjunto visando o bem comum. Permite também a manutenção de um estado democrático que não abre espaço para a violência política e para o discurso de ódio tão comumente visto nas sociedades em crise política.

Considerações Finais

A compreensão de que a sociedade se encontra mergulhada numa hermenêutica pós metafísica não significa dizer que ela é pós cristã. Ou seja, a tolerância nas sociedades pluralistas e pós-seculares exige dos crentes e não crentes uma compreensão racional, em detrimento do desacordo permanente entre ambos. Para Habermas, “a neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de uma visão do mundo secularizada” (2007, p. 57). Para tanto, essa imparcialidade das visões de mundo do Estado secular garante igualdade ética para cada indivíduo, suprimindo, assim, a generalização política de uma visão de mundo secularista.

Para o autor alemão, o caráter secular do Estado, mesmo que seja uma condição necessária, não é suficiente, justamente devido aos inúmeros caminhos a serem trilhados na construção de uma sociedade mais igualitária e justa, tanto do ponto de vista secular, quanto do religioso. Nesse ponto, para Habermas, a religião e suas tradições não são sem sentido ou absurdas do ponto de vista da razão: ao

² O termo pertence a Peter Ludwig Berger (1929- 2017), sociólogo e teólogo luterano austro-americano.

contrário, elas carregam consigo intuições racionais e momentos instrutivos provenientes de exigências legítimas das comunidades.

Referências

FERREIRA, Vicente de Paula. **Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo**. Aparecida: Editora Santuário, 2015.

HABERMAS, Jurgen. **Fé e saber**. Tradução de Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização: Sobre Razão e Religião**. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

MARRAMAO, Giacomo. **Céu e terra: genealogia da secularização**. Tradução de Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.

OLIVEIRA, Juliano C. da C. Habermas e a Religião: por uma dialética da secularização. **Revista Kalagatos**, Fortaleza, v. 13, n. 27, 2016, p. 67-78.

KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor**. Petrópolis: Vozes, 2013.

RUSTEBERG, B. Teoria, interpretação e dogmática dos direitos fundamentais em Ernst-Wolfgang Böckenförde. **Revista de estudos constitucionais, hermenêutica e teoria do Direito**, v. 14, n. 1, jan./abr. 2022, p. 22-31.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermeneutica na cultura pós-moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Recebido: 06/06/2024

Aprovado: 17/06/2024



Daniilo Augusto Blanco dos Santos*

RESUMO

A relação entre a medicina e a prática do acolhimento remonta às origens da civilização, onde a hospitalidade desempenhou um papel fundamental na promoção do bem-estar e na recuperação dos doentes. Este artigo analisa a importância histórica da hospitalidade na assistência à saúde, desde as antigas civilizações até os sistemas de saúde contemporâneos. A hospitalidade na prestação de cuidados médicos vai além do tratamento clínico, abrangendo a criação de laços de confiança, empatia e solidariedade entre pacientes, cuidadores e profissionais de saúde. Ao longo dos séculos, a hospitalidade evoluiu para abranger uma abordagem mais humanizada, influenciada por fatores culturais, religiosos, sociais e tecnológicos. Desafios contemporâneos, como diversidade cultural, acessibilidade aos serviços de saúde e ética médica são discutidos, assim como tendências futuras, como a medicina personalizada e avanços tecnológicos. Compreender a evolução da relação entre a atenção aos doentes e a saúde ao longo da história é fundamental para uma prática médica mais empática e centrada no paciente, visando construir sistemas de saúde mais humanizados e eficazes.

Palavras-chave: Medicina. Hospitalidade. Acolhimento. História da Medicina. Humanização dos Cuidados. Desafios Contemporâneos.

Evolution of hospitality in the history of medicine: an analysis of the relationship between hospitality and health

ABSTRACT

The trajectory of medicine is closely linked to the practice of hospitality, which has been an essential element in healthcare throughout history. From ancient civilizations to contemporary healthcare systems, hospitality has played a crucial role in promoting well-being and aiding in patients' recovery. This article examines the historical importance of hospitality in healthcare, spanning from ancient civilizations to modern healthcare systems. Hospitality in medical care extends beyond clinical treatment, encompassing the establishment of trust, empathy, and solidarity among patients, caregivers, and healthcare professionals. Over the centuries, hospitality has evolved to embrace a more humanized approach, influenced by cultural, religious, social, and technological factors. Contemporary challenges such as cultural diversity, access to healthcare services, and medical ethics are discussed, as well as future trends such as personalized medicine and technological advances. Understanding the evolution of the relationship between patient care and healthcare throughout history is essential for a more empathetic and patient-centered medical practice, aiming to build more humane and effective healthcare systems.

Keywords: Medicine. Hospitality. Patient Care. History of Medicine. Humanization of Care. Contemporary Challenges.

* Doutorando em Hospitalidade pela Universidade Anhembi Morumbi (UAM). Mestre em Psicanálise com Especialização em Saúde Mental pela Faculdade Teológica e Cultural da Bahia (FATECBA). Graduado em Medicina pela Universidade de Taubaté (UNITAU). E-mail: drdaniiloblanco@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/313511712550663>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-5320-5485>.

Introdução

A trajetória da medicina está intimamente ligada à prática do acolhimento, sendo este um elemento essencial na assistência à saúde ao longo dos tempos. Desde as primeiras sociedades até os sistemas de saúde atuais, a hospitalidade teve um papel fundamental na promoção do bem-estar e na recuperação dos doentes (FOUCAULT, 1976; PORTER, 1997). Neste início, discutiremos a importância da hospitalidade na prestação de cuidados de saúde e abordaremos a relevância do estudo da evolução dessa relação ao longo da história.

A hospitalidade ao longo da história remonta às origens da civilização, mas recentemente há uma ênfase renovada nos estudos que abrangem não apenas a hospitalidade, mas também o dom e a dádiva, e sua conexão com a constituição dos laços sociais. O estudo da hospitalidade é considerado um caminho frutífero para compreender a complexidade das relações sociais no mundo contemporâneo globalizado, onde as fronteiras parecem menos rígidas e mais permeáveis, mas na realidade intensificam as diferenças e desigualdades. A teoria da hospitalidade pode ajudar a entender e revelar essas dinâmicas (SALLES *et. al.*, 2010).

A arte de acolher e zelar pelo próximo, conhecida como hospitalidade, desempenha um papel crucial na área da saúde. Desde os tempos remotos, as sociedades compreenderam a importância de oferecer um ambiente acolhedor e seguro para os doentes, visando proporcionar-lhes conforto físico, emocional e espiritual durante períodos de enfermidade e recuperação (ROSENBERG, 1987). A prática da hospitalidade na área da saúde vai além de simplesmente fornecer tratamentos clínicos: ela engloba a criação de laços de confiança, empatia e solidariedade entre pacientes, cuidadores e profissionais da saúde (PORTER, 1997). A atenção às necessidades individuais, o respeito à dignidade humana e a preocupação com o bem-estar global são princípios essenciais da abordagem hospitalareira na medicina.

A análise da progressão da hospitalidade ao longo da trajetória da medicina é extremamente significativa para compreender não apenas a sua origem, mas também as mudanças e os desafios enfrentados pelos sistemas de saúde no decorrer do tempo. Investigar de que maneira as práticas de hospitalidade foram influenciadas por diferentes contextos culturais, religiosos, sociais e econômicos nos possibilita

compreender de forma mais aprofundada as origens e os princípios que sustentam a assistência até os dias atuais (EBERHARD, 2003). Ademais, analisar a evolução da hospitalidade na história da medicina nos ajuda a identificar lições e reflexões relevantes para os desafios atuais na área da saúde (SCULL, 2015). Enquanto lidamos com questões como a medicalização excessiva, a falta de empatia na assistência médica e as disparidades no acesso aos serviços de saúde, olhar para o passado pode oferecer diretrizes valiosas para a construção de sistemas de saúde mais humanitários, inclusivos e eficientes.

A análise da progressão da recepção ao longo da trajetória da medicina é fundamental para uma visão abrangente dos serviços de saúde e para a melhoria constante dos sistemas de saúde atuais, com foco no bem-estar e na dignidade de todas as pessoas.

Hospitalidade na Antiguidade

Em tempos antigos, a hospitalidade e a assistência à saúde estavam profundamente conectadas, demonstrando os princípios, a ética e a organização social das antigas civilizações. No Egito, Grécia e Roma foram estabelecidos sistemas especiais de cuidados médicos, nos quais a hospitalidade desempenhava um papel fundamental na atenção aos enfermos.

No Antigo Egito, os templos desempenhavam o papel de locais de cura e estabelecimentos hospitalares. Os sacerdotes, que tinham também funções de médicos, utilizavam uma abordagem medicinal influenciada pela religião, empregando métodos de diagnóstico e tratamento que combinavam aspectos mágicos, espirituais e práticos (NUNN, 1996). A importância da hospitalidade era evidente na maneira egípcia de lidar com a saúde, sendo os enfermos acolhidos com amabilidade e respeito, recebendo cuidados tanto físicos quanto espirituais.

Na época da Grécia Antiga, a prática da hospitalidade era considerada um compromisso sagrado, representada pelo conceito de “xênia”, que abrangia a recepção calorosa e o cuidado com os estrangeiros, incluindo os enfermos. Os templos dedicados a Asclépio, o deus da medicina, serviam como locais de cura, onde os viajantes buscavam tratamento para suas enfermidades, frequentemente por meio

de terapias como banhos, massagens e rituais de purificação (EDELSTEIN; EDELSTEIN, 1998).

Na cidade de Roma, o interesse pela saúde coletiva e a oferta de serviços médicos era facilmente perceptível por meio da construção de aquedutos, termas públicas e hospitais militares. Os romanos adotaram uma abordagem prática em relação à saúde, destacando a importância da higiene pessoal, saneamento e prevenção de doenças (SCARBOROUGH, 1969). Os hospitais romanos funcionavam como locais onde os enfermos podiam receber cuidados médicos, alimentação adequada e suporte profissional por parte de médicos e enfermeiros.

O acolhimento aos enfermos nas civilizações antigas apresentava uma conexão profunda com a concepção da saúde de forma integral, abrangendo dimensões físicas, mentais e espirituais. Nos povos do Egito, Grécia e Roma, a cura de uma enfermidade era vista não apenas como um processo médico, mas também demandava atenção aos aspectos emocionais, sociais e espirituais.

O acolhimento evidenciava a relevância da atenção recíproca e da empatia com os doentes, espelhando um entendimento de vida em que a saúde era vista como um recurso compartilhado a ser preservado e incentivado pelo grupo. Adicionalmente, as ações de acolhimento nas sociedades antigas colaboravam para a união social e o fortalecimento de vínculos de confiança e solidariedade entre os integrantes da comunidade.

Na historicidade, o acolhimento teve um papel fundamental na prestação de assistência médica, revelando as ideias e princípios das civilizações do Egito, Grécia e Roma sobre saúde, doença e o cuidado com o ser humano.

Era Medieval e Renascimento

Durante a Idade Média e o Renascimento, a prática da hospitalidade e do cuidado com a saúde sofreu mudanças significativas, refletindo as transformações sociais, religiosas e culturais da época. Os hospitais desempenharam um papel essencial na prestação de cuidados de saúde durante a Idade Média, com sua gestão sendo compartilhada entre instituições religiosas e seculares. Os hospitais religiosos, administrados por ordens monásticas e religiosas como os Hospitaleiros e as Ordens

de São Bento, tinham a responsabilidade de oferecer assistência médica e abrigo para os doentes, pobres e peregrinos (LE GOFF, 1986).

Esses estabelecimentos de saúde religiosos eram fundamentados em valores de solidariedade e compaixão, provendo atenção espiritual e física aos enfermos, frequentemente mesclando métodos médicos com preces e cerimônias religiosas. Por contrapartida, os hospitais seculares, custeados por autoridades locais ou por pessoas abastadas, também asseguravam cuidados médicos aos carentes, embora priorizando menos os aspectos espirituais (FRENCH, 1992).

Mesmo com as distinções na gestão e nas práticas, os hospitais de cunho religioso e secular tiveram uma importância crucial na promoção da saúde e no tratamento dos doentes ao longo da Idade Média.

Com o surgimento do Renascimento, as práticas hospitalares e a visão da hospitalidade passaram por uma transformação progressiva. Esse período trouxe consigo um novo foco no desenvolvimento da ciência, da medicina e da arte, resultando em mudanças significativas nas estratégias médicas e na estrutura hospitalar (CUNNINGHAM; ANDREWS, 1990). As unidades de saúde foram reformadas, visando proporcionar um espaço mais higiênico e acolhedor para os indivíduos em tratamento. Outrossim, o aumento do apreço pela singularidade e pelo humanismo durante o Renascimento impactou a maneira como os enfermos eram cuidados, priorizando a dignidade e o conforto do paciente (SIRAISI, 1990).

Durante o Renascimento, houve uma evolução na forma como a hospitalidade era entendida, com uma ênfase maior no acolhimento caloroso e no cuidado individualizado. As melhorias na arte e arquitetura dos hospitais refletiram essa mudança, resultando em espaços mais acolhedores e visualmente atraentes para os pacientes (CUNNINGHAM; ANDREWS, 1990).

Os períodos da Idade Média e do Renascimento marcaram avanços importantes no campo hospitalar e na ideia de acolhimento. Tanto os hospitais ligados à religião quanto os seculares tiveram um papel crucial na assistência médica, ao passo que o Renascimento trouxe uma reformulação nas práticas médicas e uma maior atenção ao bem-estar do paciente e à experiência hospitalar.

Revolução Industrial e desenvolvimento dos hospitais modernos

No período da Revolução Industrial, houve transformações significativas na hospitalidade e na prestação de cuidados de saúde, resultando no surgimento dos hospitais modernos, impactando de maneira profunda a saúde pública. A Revolução Industrial trouxe consigo mudanças abruptas nas estruturas sociais, econômicas e urbanas, alterando também a forma como a saúde e a enfermidade eram entendidas e tratadas. Com o aumento das cidades industriais e a grande migração da população rural para as zonas urbanas, surgiram novos desafios em relação à saúde pública, como condições de vida precárias, falta de saneamento básico e surtos de doenças infecciosas (PORTER, 1999).

A falta de boas condições de vida em regiões urbanas muito povoadas resultou em um aumento na necessidade de atendimento médico e de aprimoramento das instalações de saúde. Os hospitais já existentes, muitos deles vinculados à religião, não eram mais suficientes para atender a quantidade crescente de pacientes e às novas exigências da medicina em constante evolução (HARRISON, 2001).

A Revolução Industrial promoveu também transformações nas percepções sociais em relação às doenças e aos doentes. O preconceito relacionado à enfermidade cresceu, e aqueles que estavam doentes frequentemente eram considerados um peso para a sociedade ou culpados pela sua própria situação (HARRISON, 2001).

Hospitais modernos surgiram durante a Revolução Industrial como uma forma de atender às demandas sociais, econômicas e de saúde da época. Eles foram criados para atender a população urbana em crescimento, proporcionando tratamentos médicos avançados e cuidados especializados para diversas condições de saúde (ROSENBERG, 1987). Para tanto, as instituições médicas profissionalizadas dos tempos atuais se destacaram por sua organização diferenciada em relação às gerações anteriores. Administrados por equipes médicas especializadas, passaram a utilizar métodos mais científicos no diagnóstico e tratamento de enfermidades, acompanhando de perto os avanços tecnológicos e científicos em constante evolução (PORTER, 1999).

As instituições de saúde contemporâneas têm desempenhado um papel crucial na promoção da saúde coletiva, no combate a surtos epidêmicos, no progresso da

medicina preventiva e na promoção de melhores condições de vida nas zonas urbanas. Estabelecendo-se como locais de estudo e ensino médico, os hospitais modernos têm sido essenciais para o avanço da medicina atual e para a capacitação de profissionais da área (HARRISON, 2001).

A Revolução Industrial marcou uma fase crucial na evolução da medicina e da saúde pública, com o surgimento dos hospitais modernos como principal destaque. Essas unidades não só inovaram os serviços de saúde, como também influenciaram a forma como a hospitalidade é vista, além da importância do bem-estar na sociedade.

Desenvolvimento da Ética Médica e Humanização dos Cuidados

O progresso da ética na medicina e a importância de cuidados humanizados na área da saúde são elementos essenciais no avanço da prática médica ao longo dos anos, demonstrando um comprometimento com o bem-estar do paciente e a excelência no atendimento prestado. A ética médica tem sua origem em tempos antigos, onde o juramento de Hipócrates estabeleceu os pilares da conduta médica, que englobam a responsabilidade de exercer a medicina de forma ética, respeitando a autonomia, a beneficência, a não maleficência e a justiça (VEATCH, 1991). Durante o curso da história, esses princípios éticos foram aprimorados e detalhados em códigos de ética médica, orientando a conduta dos profissionais de saúde e impactando a maneira como os pacientes são assistidos.

A conexão entre ética na medicina, acolhimento e assistência ao paciente é fundamental, visto que os valores éticos guiam as ações de recepção, consideração e compaixão em relação aos indivíduos que procuram auxílio médico. A hospitalidade no âmbito da saúde vai além do oferecimento de tratamentos clínicos, englobando uma abordagem ampla que leva em conta as necessidades físicas, emocionais e sociais dos pacientes, visando à preservação da dignidade e da qualidade de vida (PELLEGRINO, 2001).

A valorização da humanização no contexto dos cuidados de saúde surge como uma alternativa diante da intensificação e especialização da prática médica atual, visando recuperar os princípios humanísticos e o elo de confiança entre pacientes e prestadores de cuidados de saúde. A humanização incentiva uma perspectiva centrada no paciente, priorizando a escuta cuidadosa, a comunicação empática, o

respeito à liberdade de escolha e a participação ativa do paciente no seu próprio processo de cuidado (BERWICK, *et. al.*, 2008).

A humanização do atendimento tem um efeito relevante na excelência da assistência fornecida aos pacientes, estabelecendo um clima de acolhimento, confiança e proteção. Os pacientes experimentam uma sensação maior de importância e respeito, o que contribui para uma vivência positiva no processo de tratamento e recuperação. Ademais, a humanização dos serviços de saúde está relacionada a resultados clínicos mais favoráveis, aumento da satisfação dos pacientes e diminuição de queixas e conflitos (KLEINMAN, 2006).

O progresso da ética médica e a ênfase na humanização dos cuidados de saúde são aspectos fundamentais para melhorar a qualidade da assistência prestada aos pacientes. Essas práticas demonstram um compromisso ético e moral com a saúde do paciente, favorecendo uma abordagem médica mais empática, cortês e centrada no indivíduo.

Inovações tecnológicas e mudanças na hospitalidade

O progresso tecnológico é fundamental na mudança da hospitalidade em ambientes de saúde, impactando a experiência dos pacientes e a qualidade dos serviços médicos. Essas avançadas tecnologias têm transformado os locais de saúde, trazendo melhorias significativas no atendimento e na jornada do paciente. A introdução de equipamentos médicos de ponta, sistemas de informação, comunicação e soluções automatizadas resultam em diagnósticos mais precisos, tratamentos mais eficazes e uma administração mais eficiente dos serviços de saúde (BATES *et. al.*, 2014).

A tecnologia desempenha um papel crucial na melhoria dos ambientes hospitalares para proporcionar mais conforto aos pacientes. Desde a instalação de sistemas de controle de temperatura e iluminação até a oferta de entretenimento e comunicação digital, as inovações tecnológicas têm impactado positivamente no bem-estar e na felicidade dos pacientes durante sua permanência no hospital (EDWORTHY; HELLIER, 2005). Além disso, inovações como a telemedicina e os sistemas de informação têm transformado a maneira como profissionais da saúde e pacientes se relacionam e se comunicam. A telemedicina possibilita consultas

médicas à distância, o acompanhamento remoto de pacientes crônicos e a execução de procedimentos médicos por meio de tecnologias de comunicação instantânea (BASHSHUR *et. al.*, 2016).

Os recursos tecnológicos na área da saúde, tais como os registros digitais e os *softwares* de administração hospitalar, têm contribuído para a comunicação eficaz entre os profissionais da área, aprimorando a gestão do tratamento e minimizando falhas (AMMENWERTH *et. al.*, 2012). Essas ferramentas também promovem uma maior interação do paciente no seu próprio tratamento, fornecendo acesso a dados de saúde, marcação de consultas pela internet e acompanhamento de resultados de exames (AMMENWERTH *et. al.*, 2017). As transformações tecnológicas têm causado grandes mudanças na área da saúde, aprimorando a vivência dos pacientes, facilitando a comunicação entre profissionais de saúde e pacientes, e proporcionando um atendimento mais eficaz e personalizado.

Cultura e diversidade na hospitalidade em cuidados de saúde

A cultura tem um papel importante no cuidado de saúde e na experiência do paciente, impactando as visões, princípios e métodos relacionados à saúde e ao bem-estar. As práticas culturais de hospitalidade também são essenciais para promover a saúde e o bem-estar dos pacientes, respeitando as diferentes necessidades e crenças de cada pessoa. A cultura tem grande influência na maneira como as pessoas entendem e lidam com questões de saúde e doença. As crenças religiosas, os métodos tradicionais de cura, as normas sociais e os valores culturais moldam as visões sobre saúde, corpo e o papel dos profissionais de saúde na sociedade (KAGAWA-SINGER; KASSIM-LAKHA, 2003). Por exemplo, em certas sociedades, a família exerce uma função central no processo de tomada de decisões referentes à saúde, ao passo que em outras sociedades, o indivíduo pode buscar orientação de líderes religiosos. Essas disparidades culturais podem interferir na comunicação entre pacientes e profissionais de saúde, moldar as preferências de tratamento e influenciar a adesão às orientações médicas (BETANCOURT *et. al.*, 2003).

É de extrema importância adotar práticas culturais que visem acolher os pacientes de forma respeitosa, proporcionando-lhes conforto e valorização durante o período em que estiverem em tratamento médico. Isso implica em respeitar as

tradições culturais dos pacientes, levando em consideração suas escolhas alimentares, vestimentas, crenças religiosas e rituais de cuidado (PURNELL, 2013).

Estimular uma recepção culturalmente sensível pode aprimorar a excelência dos serviços de saúde e colaborar para resultados clínicos mais positivos, diminuindo as desigualdades na saúde e elevando a felicidade do paciente. Através da valorização e respeito às diversidades culturais, os profissionais da saúde podem construir uma relação de confiança com os pacientes, incentivando uma comunicação eficiente e aberta e facilitando a colaboração no tratamento (BRACH; FRASER, 2000).

A valorização da diversidade cultural na prestação de serviços de saúde é fundamental para assegurar um atendimento sensível, inclusivo e eficiente. Ao compreender e respeitar as diferentes necessidades e crenças dos pacientes, os profissionais de saúde conseguem proporcionar uma experiência de cuidado mais positiva e centrada no paciente.

Desafios contemporâneos na hospitalidade em saúde

No âmbito da saúde, o acolhimento é um elemento crucial que vai para além do tratamento médico, abrangendo a forma como os pacientes são recepcionados, atendidos e assistidos durante sua permanência em ambientes de saúde. Entretanto, existem vários desafios na disponibilização desse acolhimento em contextos culturalmente variados e diversos. Um dos principais desafios é a diversidade cultural dos pacientes, que traz consigo uma ampla gama de valores, crenças e práticas relacionadas à saúde. Os profissionais de saúde muitas vezes encontram dificuldades para compreender e respeitar essas diferenças culturais, o que pode resultar em mal-entendidos, falta de confiança e, eventualmente, em uma qualidade de cuidados inferior (BAKER *et. al.*, 2006).

O aumento da variedade étnica e linguística entre os pacientes pode dificultar a comunicação e o acesso aos serviços de saúde. Indivíduos de minorias étnicas ou linguísticas podem ser alvo de preconceito, estigma ou incompreensão por parte dos profissionais de saúde, prejudicando, assim, sua qualidade de atendimento e contribuindo para desigualdades na saúde (SMEDLEY *et. al.*, 2003).

Outros aspectos relevantes incluem a garantia da privacidade do paciente, a acessibilidade aos serviços de saúde e a justiça na distribuição de recursos e

oportunidades de tratamento. Preservar a confidencialidade das informações do paciente é crucial para estabelecer um ambiente de confiança e respeito mútuo entre profissionais de saúde e pacientes (PAPPAS *et. al.*, 2015). Além disso, é essencial assegurar que todos os pacientes tenham acesso equitativo a assistência médica de qualidade, independentemente de sua etnia, situação financeira ou capacidade de pagamento. Isso demanda a eliminação de obstáculos financeiros, linguísticos e geográficos, juntamente com o desenvolvimento de serviços culturalmente sensíveis e adaptados às demandas específicas das comunidades atendidas (FISCELLA; SANDERS, 2016).

A prestação de cuidados hospitalares enfrenta diversos obstáculos relacionados à diversidade cultural, acesso igualitário e confidencialidade do paciente. Para superar essas barreiras, é necessário adotar uma abordagem abrangente e sensível à cultura, que valorize e respeite as diferentes necessidades e vivências dos pacientes.

Tendências futuras e implicações

Conforme avançamos em direção ao futuro, torna-se essencial analisar as novas tendências e inovações que irão moldar o setor de saúde, assim como suas consequências para a prática clínica e a capacitação de profissionais da área. Uma tendência futura promissora é a integração constante de tecnologias avançadas na prestação de serviços de saúde. Isso envolve o desenvolvimento de inteligência artificial, realidade virtual, robótica e dispositivos médicos inovadores, que têm o potencial de aprimorar a precisão dos diagnósticos, personalizar os tratamentos e proporcionar uma experiência mais focada no paciente (TOPOL, 2019).

A telemedicina e a tecnologia da saúde estão se popularizando progressivamente, viabilizando consultas à distância, monitoramento remoto de pacientes e possibilidade de cuidados de saúde em tempo real, o que tem potencial para ampliar o acesso aos serviços de saúde e diminuir as limitações geográficas e socioeconômicas (WOSIK *et. al.*, 2020).

Uma outra tendência relevante é a crescente ênfase na medicina personalizada e de precisão, a qual considera as informações genéticas, ambientais e hábitos de vida de cada indivíduo, a fim de orientar terapias mais individualizadas e eficazes

(COLLINS; VARMUS, 2015). Estas novas direções e avanços apresentam diversas repercussões para a prática clínica e para a capacitação de profissionais da área da saúde. Os futuros profissionais de saúde precisarão estar aptos a lidar com tecnologias de ponta e incorporá-las em seu cotidiano profissional. Isso demanda competências em informática, raciocínio crítico e tomada de decisão embasada em dados (GARDNER *et. al.*, 2009).

A priorização da medicina personalizada e focada no indivíduo demandará uma forma de cuidado mais abrangente e cooperativa, priorizando a comunicação, a empatia e o entendimento das particularidades de cada paciente (EPSTEIN; STREET, 2007). A formação de profissionais da área da saúde deve acompanhar as transformações atuais, incluindo em seus programas temas como tecnologia aplicada à saúde, medicina personalizada e habilidades de comunicação entre diferentes culturas e profissões (COOKE *et. al.*, 2010).

As inovações tecnológicas, a personalização do tratamento e o foco no paciente definirão o caminho da hospitalidade na área da saúde. Para se adequarem a essas transformações, os profissionais de saúde terão que buscar constantemente uma formação flexível e atualizada, que os habilite a oferecer um atendimento de excelência em um cenário dinâmico.

Conclusão

Desde os tempos remotos até os sistemas de saúde atuais, a atenção aos doentes tem sido um fator crucial para a melhoria da saúde e a recuperação dos enfermos. Analisamos como a hospitalidade no passado refletia ideias completas de bem-estar, como ao longo dos séculos a hospitalidade evoluiu para abranger uma abordagem mais humanizada, e como a Revolução Industrial impulsionou o surgimento dos hospitais modernos. Ao discutir sobre ética médica, humanização dos cuidados, avanços tecnológicos, diversidade cultural e desafios atuais, fica evidente que a atenção aos doentes vai além de simples tratamentos clínicos. Na verdade, envolve uma visão completa que considera as necessidades físicas, emocionais, sociais e culturais dos pacientes, buscando promover a dignidade, o respeito e o bem-estar completo. Olhando para o futuro, identificamos tendências promissoras, como a utilização de tecnologias avançadas, a medicina personalizada e a importância da

comunicação intercultural e interprofissional. Para acompanhar essas transformações, os profissionais da saúde vão necessitar de uma formação contínua e flexível, que os prepare para oferecer cuidados de alto nível em um cenário em constante mudança.

Em resumo, compreender a evolução da relação entre a atenção aos doentes e a saúde ao longo da história é essencial para uma prática médica mais empática, respeitosa e focada no paciente. Ao reconhecer e valorizar a importância da atenção aos doentes, podemos construir sistemas de saúde mais humanizados, inclusivos e eficazes, sempre visando o bem-estar e a dignidade de todos os indivíduos.

Referências

AMMENWERTH, E. *et. al.* Impact of a computerized physician order entry system on clinical practice in a newborn intensive care unit. **International Journal of Medical Informatics**, n. 24, 2012, p. 88-93.

AMMENWERTH, E. *et. al.* Patient empowerment through eHealth: a systematic review of the literature. **Journal of the American Medical Informatics Association**, n. 165, 2017, p. 63-67.

BAKER, D. W. *et. al.* The relationship of patient reading ability to self-reported health and use of health services. **American Journal of Public Health**, v. 87, n. 6, 2006, p. 1027-1030.

BASHSHUR, R. L. *et. al.* The empirical foundations of telemedicine interventions in primary care. **Telemedicine and e-Health**, v. 22, n. 5, 2016, p. 342-375.

BATES, D. W. *et. al.* A proposal for electronic medical records in U.S. primary care. **Journal of the American Medical Informatics Association**, v. 10, n. 1, 2014, p. 1-10.

BERWICK, D. M. *et. al.* The triple aim: care, health, and cost. **Health Affairs**, v. 27, n. 3, 2008, p. 759-769.

BETANCOURT, J. R. *et. al.* Cultural competence and health care disparities: key perspectives and trends. **Health Affairs**, v. 24, n. 2, 2003, p. 499-505.

BRACH, C.; FRASERIRECTOR, I. Can cultural competency reduce racial and ethnic health disparities? A review and conceptual model. **Medical Care Research and Review**, v. 57, 2000, p. 181-217.

COLLINS, F. S.; VARMUS, H. A new initiative on precision medicine. **New England Journal of Medicine**, v. 372, n. 9, 2015.

COOKE, M. *et. al.* **Educating physicians**: a call for reform of medical school and residency. Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2010.

CUNNINGHAM, A.; ANDREWS, F. **Western Medicine**: An Illustrated History. Oxford: *Oxford University Press*, 1990.

EBERHARD, W. **A history of China**. Londres: Routledge, 2003.

EDELSTEIN, E. J.; EDELSTEIN, L. **Asclepius**: a collection and interpretation of the testimonies. Maryland: Johns Hopkins University Press, 1998.

EDWORTHY, J.; HELLIER, E. Alarms and human behaviour: implications for medical alarms. **British Journal of Anaesthesia**, v. 97, n. 1, 2005, p. 12-17.

EPSTEIN, R. M.; STREET, R. L. **Patient-centered communication in cancer care**: promoting healing and reducing suffering. Bethesda: National Cancer Institute, 2007.

FISCELLA, K.; SANDERS, M. R. Racial and ethnic disparities in the quality of health care. **Annual Review of Public Health**, n. 37, 2016, p. 375-394.

FOUCAULT, M. **The birth of the clinic**: an archaeology of medical perception. Nova York: Vintage Books, 1976.

FRENCH, R. K. **Ancient medicine**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 1992.

GARDNER, R. *et. al.* Systematic review of competency frameworks: what do we know about their impact on quality of care and patient safety? **BMJ Quality & Safety**, 2009.

HARRISON, M. **Medicine and victory**: British military medicine in the Second World War. Oxford: Oxford University Press, 2001.

KAGAWA-SINGER, M.; KASSIM-LAKHA, S. A strategy to reduce cross-cultural miscommunication and increase the likelihood of improving health outcomes. **Academic Medicine**, v. 78, n. 6, 2003, p. 577-587.

KLEINMAN, A. **What really matters**: living a moral life amidst uncertainty and danger. Oxford: Oxford University Press, 2006.

LE GOFF, J. **The Medieval World**. Nova York: W. W. Norton & Company, 1986.

NUNN, J. F. **Ancient Egyptian Medicine**. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1996.

PAPPAS, Y. *et. al.* Patient experience of primary care and advance care planning: a multicentre cross-sectional study in Switzerland and Australia. **BMJ Open**, v. 34, n. 2, 2015.

PELLEGRINO, E. D. **The virtues in medical practice**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

PORTER, R. **The greatest benefit to mankind: a medical history of humanity from Antiquity to the present**. Nova York: W.W. Norton & Company, 1997.

ROSENBERG, C. E. **The care of strangers: the rise of America's hospital system**. Nova York: Basic Books, 1987.

SALLES, M. do R. R.; BUENO, M. S.; BASTOS, S. Desafios da pesquisa em hospitalidade. **Revista Hospitalidade**, v. 7, n. 1, 2010, p. 3-14.

SCARBOROUGH, J. **Roman Medicine**. Cornell: Cornell University Press, 1969.

SCULL, A. **Madness in civilization: a cultural history of insanity, from the Bible to Freud, from the Madhouse to Modern Medicine**. Princeton: Princeton University Press, 2015.

SIRAI, N. G. **Medieval and early renaissance medicine: an introduction to knowledge and practice**. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

TOPOL, E. J. **Deep medicine: how artificial intelligence can make healthcare human again**. New York: Basic Books, 2019.

VEATCH, R. M. **A theory of medical ethics**. New York: Basic Books, 1991.

WOSIK, J. *et. al.* Telehealth transformation: COVID-19 and the rise of virtual care. **Journal of the American Medical Informatics Association**, v. 27, n. 6, 2020, p. 957-962.

Recebido: 09/03/2024
Aprovado: 03/06/2024



Valmir Ferreira da Silva*

O magistério do Papa Francisco e a acolhida às mulheres

RESUMO

O presente artigo busca apresentar alguns trechos das audiências públicas e privadas do Papa Francisco para as mulheres, refletir sobre a atuação delas na Região Amazônica e ainda acerca das nomeações de mulheres, civis e religiosas, para funções tanto na Santa Sé como também na Cidade do Vaticano. O texto busca também apresentar as reflexões realizadas na Conferência Latino-americana e Caribenha de 2007, onde os bispos latino-americanos apontam os problemas que as mulheres latinas sofrem. Será apresentada ainda a Carta da Terra, declaração escrita no ano de 1992, tendo em vista expor gestos concretos para ajudar na preservação da natureza, na promoção de uma política igualitária e na garantia dos direitos das mulheres. Mediante a presença da mulher apresentada pelo Papa Francisco nas Exortações Apostólicas *Evangelii Gaudium* e *Fratelli Tutti*, será vista, por fim, a importância da sinodalidade na vida da Igreja e a reflexão sobre o papel do leigo e da leiga na comunidade eclesial, como agentes ativos na promoção e evangelização nas periferias existenciais e geográficas.

Palavras-chave: Papa Francisco. Mulheres. Vaticano. *Evangelii Gaudium*. *Fratelli Tutti*.

The magisterium of Pope Francis and the welcoming of women

ABSTRACT

This article seeks to present some excerpts from Pope Francis' public and private audiences for women and also to reflect on their performance in the Amazon region. And then there are the appointments of women, both civil and religious, to positions both in the Holy See and in Vatican City. The present text also seeks to present on the reflections carried out in the Latin American and Caribbean Conference of 2007, where the Latin American bishops point out the problems that Latin women suffer, the Earth Charter, a declaration that was written in 1992, will also be presented, with a view to presenting concrete gestures to help preserve nature, promote an egalitarian policy and guarantee women's rights and the presence of women presented by Pope Francis in the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium* e *Fratelli Tutti*. And finally, to present the importance of synodality in the life of the Church and the reflection on the role of the laity in the ecclesial community, as active agents in the promotion and evangelization of the existential and geographical peripheries.

Keywords: Pope Francis. Women. Vatican. *Evangelii Gaudium*. *Fratelli Tutti*.

Introdução

O livro do Gênesis, no relato da criação, nos apresenta que Deus criou o homem e a mulher no sexto dia, e os criou à Sua imagem e semelhança. Deus não cria apenas o homem à sua imagem, mas também a mulher. Deus, desde o princípio, cria na igualdade: ambas as criaturas foram criadas *no amor e pelo amor*. Em contraposição, São Paulo, na Carta aos Coríntios, apresenta que a mulher deve ser submissa ao seu marido. Essa fala de Paulo foi levada à risca para justificar o patriarcalismo, mas se fizermos uma hermenêutica à luz do Evangelho percebemos que a mulher deve ser suporte, ajudar e caminhar junto, tanto na formação da família como também na atuação da sociedade, particularmente na esfera política, em que ainda impera o machismo.

O Papa Francisco, desde a sua eleição, em março de 2013, olha com carinho para as mulheres e a cada dia mais permite que elas se insiram na Igreja, seja como funcionárias na Santa Sé, como também no Estado do Vaticano. Vejamos alguns dados comparativos sobre a colaboração das mulheres entre os anos de 2013 até 2023: “um aumento significativo de 846 para 1.165 nestes últimos 10 anos. A estatística é inédita, inclusive sobre a incidência feminina no total de funcionários” (SAILER, 2023, p. 1). Podemos, a partir dos dados estatísticos, perceber o crescimento da atuação das mulheres no magistério do Papa Francisco, seja nos serviços domésticos, como também em funções eclesiais. Mais adiante, veremos algumas nomeações do Papa Francisco para as mulheres na Cúria Romana.

A V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, no seu documento final, dentre tantos assuntos abordados pelo episcopado à luz da realidade latina, com todos os seus males e desigualdades existentes, apresenta apoio às mulheres no continente. No número 453, o documento analisa a violência contra às mulheres da seguinte forma:

Lamentamos que inúmeras mulheres de toda condição não sejam valorizadas em sua dignidade, estejam com frequência sozinhas e abandonadas, não se reconheçam nelas suficientemente o abnegado sacrifício, inclusive heroica generosidade no cuidado e educação dos filhos e na transmissão da fé na família (Dap, 2007, p. 203).

O episcopado olha com carinho e amor para as mulheres e denuncia severamente toda espécie de exclusão e violência. No ano de 2007 já era muito alto o índice de violência e de assassinatos que as vitimizavam.

Nesse mesmo panorama, a Carta da Terra é uma declaração de princípios éticos fundamentais para a construção de uma sociedade global justa, sustentável e pacífica que foi publicada no ano de 1992. Apresenta gestos concretos que nos ajudariam em uma conversão social, ambiental e política. No tópico 11, é apresentada a asseguaração dos direitos das mulheres: “assegurar os direitos humanos das mulheres e das meninas e acabar com toda violência contra elas” (CARTA DA TERRA, 1992, p. 3). Vemos, na citação acima, que as mulheres e meninas já sofriam antes do ano 2000 e hoje, no ano de 2024, sofrem com maior intensidade ainda exploração psicológica, sexual e com trabalho desumano.

O Papa Francisco, nas suas encíclicas *Evangelii Gaudium* e *Fratelli Tutti*, apresenta a atuação das mulheres tanto na Igreja como também na sociedade, assim como o drama das mais pobres e marginalizadas, que não possuem os mesmos direitos dos homens. Ainda antes, o cardeal Jorge Mario Bergoglio, arcebispo de Buenos Aires, participou da Conferência Latino-americana e, evidentemente, assinou o documento conclusivo. Hoje, no 11º ano do seu pontificado, o Papa Francisco (Jorge Mario Bergoglio) olha com carinho de pastor para as mulheres que padecem de diversos males.

O Documento de Aparecida, em seu nº 451, apresenta o mistério da Trindade como exemplo de uma comunidade de iguais na diferença e destaca alguns encontros compassivos de Jesus com as mulheres. Vejamos o parágrafo na íntegra:

A prática de Jesus foi decisiva para significar a dignidade da mulher e seu valor indiscutível: falou com elas (cf. Jo 4,27), teve singular misericórdia com as pecadoras (cf. Lc 7,36-50; Jo 8,11), curou-as (cf. Mc 5,25-34), reivindicou a dignidade delas (cf. Jo 8,11), escolheu-as como primeiras testemunhas de sua ressurreição (cf. Mt 28,9-10) e incorporou mulheres ao grupo de pessoas que lhes eram mais próximas (cf. Lc 8, 1-3) (Dap, nº 451).

O decisivo, dentre tantas atitudes de Jesus, é que ele reivindica a dignidade da mulher. Ou seja, ele as inclui entre seus seguidores, que estavam inseridos em uma cultura machista na qual as mulheres eram vistas como propriedades dos seus maridos. No nº 452 do Dap. é apresentada a relação do homem com a mulher, e esta

relação, tal como ensinada por Jesus, preza pela igualdade e respeito mútuo. Vejamos o presente parágrafo:

[...] a relação entre mulher e o homem é de reciprocidade e colaboração mútua. trata-se de harmonizar, complementar e trabalhar somando esforços. A mulher é corresponsável, junto com o homem, pelo presente e futuro de nossa sociedade humana (Dap, nº 452).

Vale ressaltar que esse texto foi redigido pelos bispos latino-americanos. Eles, como pastores, olham para as suas ovelhas, em particular as mulheres, vítimas de preconceitos, homicídios e outros males. Os sucessores dos apóstolos, no número 452 do Dap., apresentam ainda as qualidades e dons mútuos do sacramento do matrimônio: responsabilidade, colaboração mútua e corresponsabilidade pelo presente e pelo futuro de um continente desigual e vitimizado por ditaduras.

No número 453 do Dap., vemos as vozes proféticas do episcopado latino-americano e caribenho condenando severamente os responsáveis pelos males causados às mulheres, assim como seu apoio às vítimas:

Lamentamos que inumeráveis mulheres de toda condição não sejam valorizadas em sua dignidade, estejam com frequência sozinhas e abandonadas, não se reconheçam nelas suficientemente o abnegado sacrifício, inclusive a heróica generosidade no cuidado e educação dos filhos e na transmissão da fé na família. Muito menos se valoriza nem se promove adequadamente sua indispensável e peculiar participação na construção de uma vida social mais humana e na edificação da Igreja. Ao mesmo tempo, sua urgente dignificação e participação são distorcidas por correntes ideológicas marcadas com o selo cultural das sociedades de consumo e do espetáculo, que são capazes de submeter as mulheres a novas formas de escravidão. Na América Latina e no Caribe é necessário superar a mentalidade machista que ignora a novidade do cristianismo, onde se reconhece e se proclama a igual dignidade e responsabilidade da mulher em relação ao homem (Dap, nº 453).

O número citado acima apresenta a denúncia do episcopado contra a não-participação das mulheres na construção de uma vida social mais humana e na edificação da Igreja. Infelizmente essa ideia equivocada perdurava no ano de 2007, em que foi realizada a V Conferência, e perdura mais ainda nos dias atuais.

Como já sabemos, o Papa Francisco, quando ainda Cardeal de Buenos Aires, participou da redação final do documento e felizmente vemos a sua crítica no parágrafo anterior, ao falar da importância da participação das mulheres para a edificação da Igreja. O Papa Francisco, nestes dez anos como Sumo Pontífice,

nomeou diversas mulheres, mães de família e religiosas, para o serviço da Cúria Romana. Veremos algumas dessas nomeações, os dados que comprovam a inclusão das mulheres nos trabalhos pontifícios e também o seu carinho a outras mulheres, de modo geral.

Onze anos da eleição do Papa Francisco e a inclusão das mulheres na Cúria Romana

O Papa Francisco conta com a colaboração das mulheres na Cúria Romana. Não apenas italianas, mas também provenientes de outros países, como é o caso do Brasil, as mulheres ocupam a função de secretarias e subsecretarias. Segundo o *Vatican News*, elas “são respectivamente o segundo e terceiro níveis de gestão na maioria dos órgãos da Cúria e fazem parte da equipe diretiva juntamente com o prefeito” (SAILER, 2023, p. 2). No ano de 2019, por exemplo, o Papa Francisco nomeou a brasileira Cristiane Murray como vice-diretora da sala de imprensa da Santa Sé. Cristiane, desde 1995, já trabalhava na equipe brasileira da Rádio *Vatican News*.

Contudo, as nomeações de mulheres não começaram no pontificado de Francisco, mas já no de Paulo VI houve a nomeação da australiana Rosemarie Goldie para trabalhar no Pontifício Conselho para os Leigos, entre os anos 1967-1976. E também com o Papa João Paulo II, no ano de 2004, houve a nomeação de uma nova subsecretária à irmã Rosanna para a Congregação para a Vida Consagrada.

Na Constituição Apostólica *Praedicate Evangelium*, de 2022, o Papa Francisco apresentou a possibilidade de leigos e leigas dirigirem um dicastério. Segundo o *Vatican News* “um cargo que antes era reservado a cardeais e arcebispos, e que ainda em uma entrevista em dezembro de 2022, Francisco anunciou a intenção de nomear a primeira prefeita num futuro próximo” (SAILER, 2023, p. 3).

O Papa Francisco nomeou também para a Cidade do Vaticano duas mulheres para funções superiores. São elas: Barba Jatta, nomeada no ano de 2016 para a função de diretora dos Museus do Vaticano, e a Irmã Raffaella Petrini, nomeada em 2022 para a secretaria geral do Governatorato. “Enquanto os Museus do Vaticano sempre foram dirigidos por leigos, a religiosa italiana no Governatorato assumiu o papel geralmente atribuído a um bispo” (SAILER, 2023, p. 30).

Audiências de mulheres com o Papa Francisco

No dia 11 de junho de 2023, o Papa Francisco recebeu o Conselho Executivo da União Mundial das Organizações Feministas Católicas (UFSC), ocasião na qual houve a entrega do relatório produzido pelo Observatório Mundial sobre o impacto da Covid-19 nas mulheres da América Latina e do Caribe. Francisco “encorajou a seguir adiante neste trabalho, agora iniciado para o continente africano” (VATICAN NEWS, 2023, p. 1). A presidente da união foi recebida pelo Papa Francisco. Maria Lia Zervino comenta a audiência do seguinte modo:

Seu discurso teológico sobre o princípio ministerial e o princípio mariano foi belíssimo. Ele disse: é verdade, o princípio petrino, que é hierárquico, deve ser usado para o papel das mulheres, mas o princípio mariano é mais importante, porque a Igreja é mulher. Ela é mãe. Ela é A igreja, não O Igreja (VATICAN NEWS, 2023, p. 1).

A Pontifícia Comissão para a América Latina e o Dicastério para o Serviço do Desenvolvimento Humano Integral promoveram ainda um diálogo do Papa Francisco com três mulheres indígenas: Ir. Laura Vicunã Pereira Manso, Patrícia Gualinga e Yessica Patiachi. O *Vatican News*, entrevistando uma das participantes da audiência, pontuou o trabalho das mulheres na Amazônia: “Na Amazônia, 90 por cento do trabalho ambiental, educativo e pastoral é realizado por mulheres” (MODINO, 2023, p. 1). A Amazônia, de forma particular, necessita desse olhar materno da Igreja, que ama, cuida e anima as pessoas nos momentos de tristeza e desolação frente às situações que estão sofrendo.

Carta da Terra e a acolhida das mulheres

No número 11, a *Carta da Terra* apresenta o seguinte objetivo: “Afirmar a igualdade e a equidade de gêneros como pré-requisitos para o desenvolvimento sustentável e assegurar o acesso universal à educação, à assistência de saúde e às oportunidades econômicas” (CARTA DA TERRA, 1992, nº 3). Assim, as mulheres devem possuir os direitos necessários para a sua sobrevivência e bem-estar. Devem ainda ter acesso ao mundo do trabalho e receber salários iguais aos dos homens ao trabalho que exercerem na mesma função. Com este amparo, o Papa Francisco dá

cada vez mais lugar às mulheres e, assim, valoriza a sua habilidade intelectual e profissional, reafirmando que elas têm a mesma capacidade dos homens.

Nos objetivos específicos da Carta da Terra, no nº 11, é pontuado ainda o seguinte:

Assegurar os direitos humanos das mulheres e das meninas e acabar com toda violência contra elas, promover a participação ativa das mulheres em todos os aspectos da vida econômica, política civil e cultural como parceiras plenas e paritárias, tomadoras de decisão, líderes e beneficiárias e fortalecer as famílias e garantir a segurança e o carinho de todos os membros da família (CARTA DA TERRA, 1992, nº 11).

A sociedade marcada pelo feminicídio cresce a cada dia e aumentam os números de mortes. Para combater esses atos criminosos, a sociedade brasileira e de outros países estão ampliando a criação de leis que visam assegurar os direitos das mulheres e punir seus agressores.

Evangelii Gaudium, Fratelli Tutti e as mulheres

Dialogando com esse contexto, o número 212 da *Evangelii Gaudium* apresenta as mulheres vítimas de violência:

Duplamente pobres são as mulheres que padecem situações de exclusão, maus tratos e violência, porque frequentemente têm menores possibilidades de defender os seus direitos e, todavia, também entre elas, encontramos continuamente os mais admiráveis gestos de heroísmo cotidiano na defesa e cuidado da fragilidade das suas famílias (EG, nº 212).

O magistério do Papa Francisco acolhe as mulheres e as consola nos seus sofrimentos, desejando ardentemente que as criaturas do Criador tenham os mesmos direitos e sejam respeitadas, a exemplo de Jesus Cristo, que acolhia, perdoava, amava e curava. A Igreja, seguindo o exemplo do seu mestre Jesus, deve repetir esse carinho e atenção às mulheres. “E, todavia, também entre elas, encontramos continuamente os mais admiráveis gestos de heroísmo cotidiano na defesa e cuidado da fragilidade das suas famílias”.

No capítulo II da EG, Francisco apresenta a importância da presença feminina na Igreja e na sociedade: “a Igreja reconhece a indispensável contribuição da mulher na sociedade, com uma sensibilidade, uma intuição e certas capacidades peculiares,

que habitualmente são mais próprias das mulheres que dos homens” (EG, nº 103). A Igreja que possui uma mãe, a discípula do seu Filho Jesus, tem como promotoras as mulheres que com a sua sensibilidade e ternura, mostram o lado materno a todos, sem distinção.

Francisco ainda pontua a presença das mulheres nos serviços pastorais: “vejo, com prazer, como muitas mulheres partilham responsabilidades pastorais juntamente com os sacerdotes, contribuem para o acompanhamento de pessoas, famílias ou grupos e prestam novas contribuições para a reflexão teológica” (EG, nº 103). E apresenta ainda a Mãe de Cristo como mais importante do que os episcopos: “Maria, é mais importante do que os Bispos, mesmo quando a função do sacerdócio ministerial é considerada hierárquica” (EG, nº 104).

Já na encíclica *Fratelli Tutti*, no número 23, ao falar dos direitos humanos não suficientemente universais, Francisco pontua: “de modo análogo, a organização das sociedades em todo o mundo ainda está longe de refletir com clareza que as mulheres têm exatamente a mesma dignidade e idênticos direitos que os homens. As palavras dizem uma coisa, mas as decisões e a realidade gritam outra” (FT, nº 23).

Considerações Finais

O magistério do Papa Francisco e a acolhida das mulheres é um texto para ser lido em todas as esferas sociais e eclesiais. Não se reduz apenas ao meio acadêmico, mas deve se alargar para as religiosas e religiosos, diáconos, catequistas e catequizandos, além de todos os membros da comunidade eclesial (batizados).

Francisco, ao nomear mulheres para os diversos serviços, seja na Cúria Romana como também na Cidade do Vaticano, deseja mostrar a todos os fiéis a caridade de favorecer promoções profissionais e que é possível aos poucos, sobretudo respeitando o sacramento da Ordem, descentralizar a figura masculina dos trabalhos pontifícios e do Estado do Vaticano. Mostra ainda que é possível vencer o machismo, o racismo e o clericalismo presentes na vida da Igreja terrena.

A presença das leigas e religiosas na Amazônia, por exemplo, é necessária e importante para a Igreja local. Lá as mulheres assumem a catequese, as lideranças de comunidades e os trabalhos sociais. Elas, com sua docilidade e ternura, nos

mostram que é possível, por meio do diálogo, do respeito e da oração superar a desunião e os fundamentalismos.

O documento final da V Conferência de Aparecida, ao apresentar o olhar de pastor dos bispos para as mulheres, nas suas críticas e apoio, sempre pautaram o respeito e a promoção da dignidade feminina. Os bispos nos levam a refletir sobre as ações de Jesus com as mulheres da Galileia e a sua crítica ao uso da mulher como objeto e como impura frente à Lei Judaica.

A *Carta da Terra*, como já vimos, pontua o dever que todos temos de promover e denunciar sem cessar todo tipo de violência contra mulheres e crianças. Ela recomenda também, nesse sentido, trabalharmos não apenas enquanto comunidade de fiéis, mas como membros de uma sociedade global. Assim, a acolhida às mulheres deve estar inserida na comunidade eclesial desde a base, ou seja, nos primeiros sacramentos cristãos. Desse modo, a catequese também deve ser um lugar de apresentar esse tema, pois, forjará novos cristãos e cristãs na obrigatoriedade da valorização das mulheres na vida familiar, profissional e eclesial. As crianças perceberão que as mulheres devem ser respeitadas e serão promotoras desse respeito em todas as esferas, sejam sociais ou religiosas.

As formações do sacramento do matrimônio devem se pautar também no respeito pela pessoa humana, que merece respeito e diálogo. Quando o homem entende que a mulher deve ser sua cooperadora na educação dos filhos, nas funções diversas e no trabalho, ele consegue a amar e, assim, o matrimônio tenderá a sempre se pautar na fé em Jesus de Nazaré, que amou e se entregou à sua Igreja. Assim também o homem entende ainda a colaboração feminina na comunidade eclesial, onde a mulher deve ser escutada, respeitada e incluída nas reuniões de pastorais (CPP), nas formações de catequese, na liturgia, e não apenas ocupando a função da limpeza da Igreja, função essa a qual os homens não estão isentos.

Por fim, esse artigo apresentou os gestos, documentos e admissões realizados pelo Papa Francisco antes e depois da sua escolha como Pontífice. Francisco nos surpreende a cada dia com os seus gestos e documentos que não fogem do tripé católico: Sagradas Escrituras, Tradição e Magistério, e nem ao Concílio Vaticano II, mas que, à luz desses, caminha e sonha com uma Igreja sinodal, samaritana, misericordiosa e com um rosto feminino.

Referências

CARTA DA TERRA. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/carta-da-terra/#:~:text=A%20Carta%20da%20Terra%20%C3%A9,todos%20os%20cidad%C3%A3os%20do%20planeta>. Acesso em: 15.fev.2024.

CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. **Documento de Aparecida**. Texto conclusivo da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, 13-31 de maio de 2007. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2007.

MODINO, P. **Diálogo sobre a Amazônia com três mulheres indígenas**. Roma, 07 de junho de 2023. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2023-06/dialogo-sobre-amazonia-tres-mulheres-indigenas.html>. Acesso em: 10.ago.2023.

VATICAN NEWS. **O Papa a “Donne Chiesa Mondo”**: coração, mente e mãos, é assim a linguagem das mulheres. Roma, 4 de março de 2023. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2023-03/papa-francisco-audiencia-donne-chiesa-mondo-linguagem-mulheres.html>. Acesso em: 10.ago.2023.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**. Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2014.

SAILER, G. **Com Francisco, mais mulheres estão trabalhando no Vaticano**. Roma, 08 de Março de 2023. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2023-03/10-anos-papa-francisco-mais-mulheres-trabalhando-no-vaticano.html>. Acesso em: 15.fev.2024.

Recebido: 17/04/2024

Aprovado: 17/06/2024

RESENHA

WACQUANT, Loïc. **As prisões da miséria**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Isadora Fernandes¹

Será que há relação entre a dissolução do Estado Social e o inchaço do Estado Penal? Quanto mais fraco o Estado Social, maior a influência do Estado penal? Loïc Wacquant parte destas perguntas para fundamentar o livro *As Prisões da Miséria*, obra de referência para as Ciências Jurídicas e as Ciências Sociais. O seu objetivo é esclarecer teoricamente e em contexto internacional “as causas e os mecanismos da difusão da penalidade neoliberal inventada nos Estados Unidos a fim de estabelecer o novo regime do emprego desregulamentado” (WACQUANT, 1999, p. 8), o que possibilita contribuir com os atuais debates sobre crime, direito e as dinâmicas sociais que os justificam e os envolvem, especialmente as mídias, a defesa das políticas de segurança-total, a insegurança generalizada, que contrasta com a repressão policial tão comum nas comunidades mais vulneráveis, e a mercantilização das relações humanas. Este debate se situa em uma encruzilhada urgente, a saber, aquela que justifica que tipo de sociedade prevalece: “uma aberta e ecumênica, animada por um espírito de igualdade e de concórdia, ou um arquipélago de ilhotas de opulência e de privilégios perdidas no seio de um oceano frio de miséria, medo e desprezo pelo outro” (WACQUANT, 1999, p. 9).

Mundialmente, a repressão policial tem se direcionado para os jovens moradores de comunidades periféricas. Nota-se, com isso, a tendência de imputar a violência urbana aos bairros sensíveis, o que faz com que seus habitantes passem a ser considerados potenciais criminosos que precisam ser contidos. Wacquant (1999) defende a tese de que estas perspectivas teriam origem norte-americana, tendo sido gradativamente importadas para países europeus e latino-americanos como modelo

¹ Graduanda em Direito pela Faculdade Terra Nordeste (FATENE). E-mail: isadoracfernandes@hotmail.com.

de Estado prisional. Os motivos para a facilidade com as quais estas ideias foram adotadas são a força persuasiva de seus argumentos e a redefinição do papel do Estado que, devido às demandas neoliberais, se afastam das questões sociais para priorizar a intervenção penal. O autor define esta situação como o “enfraquecimento do Estado social, fortalecimento e glorificação do Estado penal” (WACQUANT, 1999, p. 11).

Na edição da editora *Companhia das Letras*, na nota aos pesquisadores brasileiros, o texto traz questionamentos mais diretamente voltados para a realidade do país, como a relação entre a escalada da violência urbana e a diminuição das políticas públicas nas regiões periféricas. Segundo o autor, a força do Estado-Leviatã só é vista na manutenção da ordem pública, na repressão à criminalidade de rua, enquanto as causas desta violência não são combatidas. Aqueles que defendem a intervenção mínima do Estado na economia e no campo social passaram a defender um “mais Estado para mascarar e conter as consequências sociais deletérias, nas regiões inferiores do espaço social, da desregulamentação do trabalho assalariado e da deterioração da proteção social” (WACQUANT, 1999, p. 13). Quando a miséria de um povo é combatida com tratamento penal, a consequência é o aumento da população carcerária e a não-redução da criminalidade que, sem ter suas causas combatidas, não apresenta tendências reais de diminuição.

A relação entre o enfraquecimento do Estado social e o fortalecimento do Estado penal não é coincidência: ao contrário, é um projeto que se originou no neoliberalismo americano e que, no contexto dos países mais atingidos por desigualdades e por recentes, e ainda imaturas, democracias, ganha contornos ainda mais trágicos, o que se dá por alguns motivos principais. O primeiro é a posição à margem do processo de globalização que estes países ocupam. Para Wacquant (1999), esta marginalização explica por que a industrialização e o enriquecimento que ela proporciona não conseguem reduzir a pobreza que assola estas nações, o que justifica os altos índices de criminalidade de cidades como Rio de Janeiro, São Paulo e Recife que, no início do milênio, possuem índices de homicídio 20 vezes maiores do que a média dos países europeus, mesmo que tais regiões contem com uma ação policial ostensiva.

Outros fatores que favorecem este cenário são a facilidade de obter armas de fogo, a diluição da fronteira entre polícia e crime organizado e o crescimento da

repressão policial nos bairros periféricos das grandes cidades que, por sua vez, encontram nas atividades ilícitas uma saída para o desemprego e os subempregos. Na ausência de assistência do Estado nestas regiões, o que sobra é o aumento da repressão policial, agravando a insegurança: no ano de 1992 a polícia militar de São Paulo matou 1470 civis, contra 24 mortos pela polícia de Nova York, cidade palco da política de tolerância zero que foi posteriormente utilizada por outros países.

Considerar os Estados Unidos como o modelo de disciplina penal não é um fenômeno recente: o filósofo Alexis de Tocqueville, por exemplo, empreendeu algumas viagens ao país em 1831 para compreender o funcionamento de suas prisões e, com elas, do aparato de punição e vigilância da sociedade americana. Atualmente, parlamentares e juristas europeus vão ao país com objetivo similar.

Podemos observar como uma medida policial desprovida de efeitos – [...] a não ser midiática – consegue se generalizar, com cada país tomando como pretexto o ‘sucesso’ dos outros na matéria para adotar uma técnica de vigilância e ostensividade que, embora fracasse por toda parte, encontra-se de fato validada em virtude de sua própria difusão (WACQUANT, 1999, p. 37).

O rigor penal norte-americano foi defendido e organizado, segundo Wacquant (1999), por algumas instituições, como o Ministério da Justiça, o Departamento de Estado, os organismos vinculados à administração policial e penitenciária, associações de defesa de vítimas de violência, o Manhattan Institute (que formou criminólogos como James Q. Wilson e George Kelling), as empresas que prestam serviço para as prisões e a imprensa. Estas instituições alimentam as campanhas de desinformação sobre o sistema penitenciário, o que faz com que a população apoie as campanhas policiais ultrarepressivas, especialmente com relação ao tráfico de drogas.

Segundo o autor, estas instituições difundiram a ideia de uma sacralidade dos espaços públicos, considerando-os essenciais para a manutenção da vida social, partindo da perspectiva de que os ambientes de desordem, como as comunidades pobres noaiorquinas, são propícios para a prática delitiva, colocando em risco toda a cidade. O prefeito de Nova Iorque na época, Rudolph Giuliani, se utilizou destas políticas judiciárias e policiais que fizeram de “Nova York a vitrine mundial da doutrina da ‘tolerância zero’ ao passar às forças da ordem um cheque em branco para

perseguir agressivamente a pequena delinquência e reprimir os mendigos e os sem-teto nos bairros deserdados” (WACQUANT, 1999, p. 16).

Para os políticos e criminólogos que defendem esta perspectiva, a importância de prender os responsáveis por pequenos delitos é que isto diminuiria a incidência de crimes mais violentos. Mesmo sem qualquer comprovação, esta teoria fez com que as classes médias e altas aprovassem medidas de perseguição e repressão de pobres, mendigos, desempregados, bêbados e todo tipo de sujeitos socialmente desajustados, a partir da justificativa de que isto manteria o funcionamento da sociedade. Assim, a aplicação da lei passou a ser cada vez mais inflexível para os indivíduos considerados criminosos em potencial.

Mesmo que a diminuição da criminalidade tenha precedido em três anos a implantação da política policial de tolerância zero e que tenha sido constatada tal redução também em cidades que não a utilizavam, como Boston e Chicago, a mídia nacional e internacional imputou tal redução às medidas repressivas, o que fez com que diversos países começassem a adotá-las, especialmente a Inglaterra, primeira nação a fazê-lo, bem como Escócia, Portugal, Itália, Áustria e França, além de nações latino-americanas, como México, Argentina e Brasil. Segundo Wacquant (1999, p. 19),

De Nova York, a doutrina da ‘tolerância zero’, instrumento de legitimação da gestão policial e judiciária da pobreza que incomoda - a que se vê, a que causa incidentes e desordens no espaço público, alimentando, por conseguinte, uma difusa sensação de insegurança, ou simplesmente de incômodo tenaz e de inconveniência -, propagou-se através do globo a uma velocidade alucinante. E com ela a retórica militar da ‘guerra’ ao crime e da ‘reconquista’ do espaço público, que assimila os delinquentes (reais ou imaginários), sem-teto, mendigos e outros marginais a invasores estrangeiros - o que facilita o amálgama com a imigração, sempre rendoso eleitoralmente.

Contrariamente, o que se viu na cidade em que estas medidas foram adotadas foi o aumento da violência policial, a sobrecarga dos tribunais (o que aumenta o tempo processual) e o crescimento da população carcerária, fruto de prisões que, em sua maioria, são feitas com base na suspeita de comportamentos e, principalmente, na cor da pele dos envolvidos. Diferentemente do que foi proposto pelos intelectuais norte-americanos, especialmente do Manhattan Institute, o que se obteve com a implantação da política penal de “tolerância zero” não foi a redução da violência, mas a desconfiança muitas vezes convertida em violência mortal contra a comunidade

negra, denúncia que se confirma, especialmente após a morte de George Floyd, em 2020, e de Daunte Wright, em 2021.

Desse modo, não sem motivos a comunidade negra da cidade de Nova York, berço da política de “tolerância zero”, considera a polícia uma ameaça à sua vida, por ser hostil e desproporcionalmente violenta, especialmente com homens e mulheres negros. “A ‘tolerância zero’ apresenta duas fisionomias diametralmente opostas, segundo se é o alvo (negro) ou o beneficiário (branco), isto é, de acordo com o lado onde se encontra essa barreira de casta que a ascensão do Estado penal americano tem como efeito - ou função - restabelecer e radicalizar” (WACQUANT, 1999, p. 24).

Outra consequência do inchaço do Estado penal é o crescimento das detenções abusivas e inúteis. Segundo o autor, a maioria destas prisões são de indivíduos jovens, provenientes de regiões vulneráveis socioeconomicamente, motivadas predominantemente por suspeita de tráfico de drogas. A justificativa para tal deve-se a uma conjunção de fatores: a perspectiva de que os “maus pobres” devem ser alcançados pela mão de ferro do Estado, que devem ter seu comportamento fortemente reprovado pela opinião pública, além do fortalecimento das sanções penais.

Ora, não é porque os ‘incivilizados’ se multiplicam em um bairro (como por geração espontânea ou efeito de imitação) que este se torna *eo ipso* mal afamado por soçobrar numa onda de violência que acarreta sua decadência, mas antes o inverso: são a decadência econômica e a segregação perene que alimentam os distúrbios de rua, desestabilizando a estrutura social local e minando as oportunidades de vida das populações. Se os guetos negros e os bairros mexicanos e porto-riquenhos dos Estados Unidos concentram em seu seio tantas ‘patologias urbanas’ é em razão da dupla rejeição de casta e de classe, de que padecem de saída seus habitantes, e do desinvestimento urbano e social levado a cabo durante 25 anos pelo Estado americano - e não por efeito de uma dinâmica behaviorista endógena que veria os riachos dos ‘pequenos delitos’ irem naturalmente fazer transbordar o rio caudaloso das grandes ‘violências urbanas’ (WACQUANT, 1999, p. 40-41).

Essa repressão policial, tão comum também nas comunidades brasileiras, se baseia na tradição nacional de repressão e criminalização da miséria, tendo raízes na escravidão, nos conflitos agrários e no controle através da força exercido durante a ditadura, no contexto específico do Brasil. Sobre este último ponto, o autor considera que este período continua influenciando tanto a formação do Estado brasileiro quanto a mentalidade coletiva de seu povo, dando como exemplo a relação que boa parte da

população faz entre a defesa dos direitos humanos e uma suposta tolerância com relação à prática delitiva.

Por outro lado, a relação entre exercício da justiça e repressão das massas miseráveis justifica uma cidadania paternalista, que divide a sociedade em camadas de trabalhadores, em oposição aos criminosos, sendo os últimos perseguidos sob a justificativa de manutenção da ordem social. Desse modo, o Estado paternalista pode, e deve, ser também um Estado penal, argumento que visa rebater as críticas sobre os altos gastos com o aparato penitenciário em detrimento da queda dos investimentos em políticas sociais, ao passo em que objetiva justificar tais despesas com a suposta vantagem que elas trariam para a sociedade: “a ‘prisão funciona’ e as despesas penitenciárias, longe de constituir um encargo financeiro insuportável, são um investimento pensado e rentável para a sociedade” (WACQUANT, 1999, p. 32). Neutralizar potenciais criminosos teria um preço, e a sociedade deveria arcar com ele.

Nessa leitura, não importam as causas da pobreza e da criminalidade, ou mesmo os motivos particulares que fizeram com que alguém cometesse determinado delito; antes, é dever da justiça punir culpados e defender as vítimas e os interesses de todos aqueles que respeitam a lei. Partindo daí, não raro os defensores da “tolerância zero” argumentam que “é importante dizer que não toleramos mais as infrações menores. O princípio de base aqui é dizer que, sim, é justo ser intolerante para com os sem-teto na rua” (WACQUANT, 1999, p. 33).

Segundo Wacquant, outra característica do Estado Penal, traço também visto no Brasil, é a presença da discriminação racial na burocracia judiciária. Além de ser mais vigiada por parte da polícia, a população negra é a maioria da população carcerária, com frequência recebe as sentenças mais altas e está exposta a maior violência nos estabelecimentos penais, espaços destinados para depositar os indivíduos já marginalizados por sua cor, pela região em que moram e pela diluição do Estado social. Por conta disso, “penalizar a miséria significa aqui ‘tornar invisível’ o problema negro e assentar a dominação racial dando-lhe um aval de Estado” (WACQUANT, 1999, p. 6).

Frente ao contexto de pauperização do trabalho formal, de aumento da oferta de atividades laborais informais, de precarização da economia e miséria de boa parte da população urbana, Wacquant considera que o exercício do Estado penal equivale a instauração de um novo tipo de ditadura, direcionada ao controle dos pobres. Isso é

feito a partir da influência das técnicas de punição norte-americanas que, ao defender a tolerância zero à criminalidade, desnivela a igualdade de todos perante a lei. Se o tratamento legal dado aos cidadãos é desigual, o sentido da justiça (nessas condições) seria perpetuar a desigualdade na execução legal.

A gestão policial e carcerária da miséria aumenta a segregação, perpetua a pobreza e fomenta a dissolução do Estado social. Wacquant aponta cinco tendências que podem justificar a rapidez com que o Estado penal foi difundido: 1) expansão vertical do sistema carcerário; 2) extensão horizontal do sistema penal; 3) crescimento do setor penitenciário nas administrações públicas; 4) ressurgimento da indústria privada carcerária; 5) política de ação afirmativa carcerária. A primeira aponta para o aumento da população carcerária – se o sistema carcerário dos EUA fossem uma cidade, seria a quarta maior do país. Este *boom* se deve ao encarceramento de pequenos delitos e de usuários de droga, presos muito mais facilmente do que os grandes, e mais violentos, criminosos. Destas pessoas presas, a maioria é negra e oriunda de comunidades pobres.

A segunda tendência considera não apenas os indivíduos mantidos nas prisões, mas uma rede mais ampla. Considerando as pessoas que respondem processo sem estar em regime fechado, o encarceramento da população é muito maior. Estes indivíduos fazem parte de bancos de dados criminais cada vez mais abrangentes – cerca de um terço da população adulta do sexo masculino é observado de perto. No entanto, estas informações não são sigilosas, podendo ser acessadas livremente, inclusive por empresas privadas, que fazem destes dados uma etapa eliminatória para a obtenção de empregos. Obviamente, isto faz com que muitos indivíduos, mesmo sem responder formalmente a nenhum delito, encontrem dificuldades para conseguir emprego formal, perpetuando um ciclo de miséria, de vulnerabilidade social e de marginalização que possui na prisão uma de suas engrenagens. Atualmente, com o desenvolvimento científico, estes bancos incluem o arquivamento de material genético, o que abre a brecha para o fichamento de DNA de parte considerável da população.

A terceira tendência aponta para o inchaço dos gastos federais no setor penitenciário. Isto se justifica pela quantidade de novas penitenciárias construídas (em metade da década de 1990, mais de 200 novas prisões foram construídas), além da

tendência de privatizá-las, ou de utilizar de empresas terceirizadas, que reforçam ainda mais a possível rentabilidade que estes espaços podem gerar.

O aumento dos orçamentos destinados ao sistema carcerário só foi possível ao se amputarem as somas destinadas às ajudas sociais, à saúde e à educação. Assim, enquanto os créditos penitenciários do país aumentavam 95% [...], o orçamento dos hospitais estagnava, o dos liceus diminuía em 2% e o da assistência social, em 41%. Os Estados Unidos fizeram a escolha de construir para seus pobres casas de detenção e estabelecimentos penais em lugar de dispensários, creches e escolas (WACQUANT, 1999, p. 57).

A quarta tendência corresponde ao crescimento da indústria de atividades privadas que prestam serviço nas penitenciárias: financiamento, construção, manutenção, administração, gestão de empregados, limpeza, alimentação, transporte de prisioneiros. O aumento da quantidade de prisões fez com que as ações destas empresas se valorizassem a ponto de fundar o Congresso de Orlando, exposição onde 650 empresas reuniam suas sugestões e exposições de produtos a serem utilizados nos presídios, como armas e objetos imobilizantes.

A última tendência aponta para o “escurecimento” da população carcerária, já apontado anteriormente. A população carcerária branca é cinco vezes menor do que a preta, e esta desproporção é ainda maior nos jovens, especialmente entre os 18 e 29 anos. O autor descreve esta característica da seguinte maneira: “se pode descrever o funcionamento do sistema judiciário americano - segundo um vocábulo de triste memória tirado da guerra do Vietnã como uma ‘missão de localização e destruição’ da juventude negra” (WACQUANT, 1999, p. 61).

A conclusão alcançada por Wacquant é que quanto menos o Estado se volta para as debilidades sociais de seu povo, mais problemas socioeconômicos terá que enfrentar, e o modo mais fácil, e menos eficaz, de fazê-lo é através do encarceramento em massa daqueles que são considerados criminosos em potencial. Ao invés de reduzir a violência, o que estas medidas geram são a insegurança generalizada e uma forma de repressão dos indivíduos que não possuem suporte do Estado Social, e continuam sendo desassistidos pelo Estado Penal. Esta repressão dos miseráveis apontada pelo autor pode ser facilmente identificada nas comunidades brasileiras, espaço em que o Estado Penal adentra mais para reprimir do que para oferecer as condições mínimas de dignidade de moradia, saneamento, saúde, educação, emprego. As ilhotas de opulência prenunciadas por Wacquant se confirmam, e

enquanto elas persistirem, o Estado Social não terá o espaço necessário para se desenvolver.

Recebido: 11/05/2024
Aprovado: 26/06/2024

Resenha

HALÍK, Tomás. *O entardecer do Cristianismo*. A coragem de mudar. Petrópolis: Vozes, 2023

Ana Maria Correa Moreira da Silva¹

Em *O Entardecer do Cristianismo*, o filósofo, teólogo e padre católico Tomás Halík inspira-se na metáfora usada pelo psiquiatra Carl Jung em sua comparação das diversas fases da vida com o curso de um dia para aplicá-la à história do Cristianismo. Do mesmo modo que o amanhecer representa um começo que pode ser promissor, o entardecer simboliza a aproximação do fim, que pode ter ares de decadência e mesmo de crise. Esta é a proposta inicial do livro, de apresentar a crise pela qual passa o Cristianismo atual, sem, porém, se restringir a apenas descrevê-la. Isso porque, além de expositivo, o livro também é propositivo, pois seu autor propõe ao mesmo tempo uma solução para esse problema, expressa em seu subtítulo – *A Coragem de Mudar* –, com base na ideia derivada da Bíblia de que a noite marca o início de um novo dia.

A obra mostra-nos que, ao longo de sua história, o Cristianismo consolidou-se como religião no sentido de *religio*, entendido como a reunião de crenças espirituais, de práticas públicas e privadas, bem como de visões filosóficas e morais num único conceito, moldado por uma única instituição. Era a época da *Christianitas* (*Civilização Cristã*), como um fenômeno político e cultural que o Iluminismo do século XVIII ajudou a eliminar.

Neste sentido, um dos méritos do livro de Halík está no retrato lúcido que fornece do processo histórico que levou o Cristianismo contemporâneo ao esvaziamento de sua influência na sociedade. Se antigamente era a cultura que fazia parte da religião, atualmente é a religião que faz parte da cultura, se o fizer. A religião não é mais onipresente e por isso “invisível” como o ar que respiramos; ela é apenas

¹ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (2005), mestrado em Filosofia (Lógica e Metafísica) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2013). De 2015 a 2017, realizou estágio de Pós-Doutorado em Filosofia na PUC/Rio, na área de Metafísica da Ciência. Atualmente é Pesquisadora Colaboradora Plena junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), na qual realiza pesquisas sobre Filosofia da Religião.

um dos muitos “jogos de linguagem”, no sentido introduzido pelo filósofo Ludwig Wittgenstein. Alie-se a isso o fato de o Cristianismo, desde a Reforma, ser um termo plural: existem religiões cristãs, assim como existem outras religiões ao redor do mundo, o que torna ainda mais desafiadora a tarefa de se manter um diálogo interreligioso frutífero.

Halík fornece um diagnóstico preciso da natureza da crise por que passa o Cristianismo neste Terceiro Milênio, também chamado de *Nova Era Axial*². Ele apresenta uma visão crítica da Igreja cristã nos diversos países, que hoje enfrenta uma série de dificuldades relacionadas aos movimentos conhecidos como Clericalismo, Tradicionalismo, Fundamentalismo e Fideísmo, incapazes, segundo ele, de fazer frente aos desafios da contemporaneidade.

A atualidade do livro de Halík está na constatação de que a maior ameaça ao Cristianismo não se encontra mais no Humanismo Secular que despontou no mundo ocidental na década de 1960. Seu concorrente mais forte parece ser a chamada *Nova Espiritualidade*, que pode ser com ou sem religião, e vem surgindo como um fenômeno social de maior complexidade do que aquele materialismo ateu e cientificista dos últimos dois séculos. Depois de perderem o controle da esfera secular, as Igrejas perderam o controle da vida religiosa, não detendo mais o monopólio da espiritualidade. Nesse novo mundo pluralista, pós-moderno e pós-secular, existe uma tendência de personalização da religião ou individualização da espiritualidade, derivada, entre outras razões, da “necessidade de compensar o barulho, o estresse e a superficialidade de um estilo de vida muito tecnologizado, através de um mergulho no silêncio, na interioridade e na profundidade” (HALIK, 2023, p. 240).

Após constatar que o processo de secularização não eliminou a religião, mas apenas a transformou, Halík se pergunta se o incremento de novas formas de espiritualidade representa uma revitalização da anterior espiritualidade religiosa, ou um mero substituto para uma religião em declínio. Em ambos os casos, corre-se o risco de substituir o Cristianismo autêntico por um Esoterismo sincreticamente ambíguo – confortável, sem transcendência, dogmas ou moralidade. As manifestações atuais desse pseudomisticismo são fomentadas por um mercado de

² De acordo com Karl Jaspers na obra *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), a Era Axial compreende o período da história da humanidade entre os anos 800 AC e 200 AC, durante o qual surgiram as principais ideias que fundamentam as atuais religiões mundiais, como Judaísmo, Cristianismo, Islam, Hinduísmo e Budismo.

drogas químicas e psicológicas financeiramente atraente, contrastando com as experiências profundas de místicos atemporais como Santa Teresa de Ávila, São João da Cruz e Santo Inácio de Loiola, cujas bases filosóficas Halík analisa.

O autor prossegue afirmando que, além das críticas da militância ateuista e da concorrência das novas espiritualidades, o Cristianismo enfrenta neste momento um inimigo invisível que parece ainda mais inatingível, que é a notória indiferença que desperta sobretudo entre os mais jovens, manifestada paradoxalmente pelo silêncio sobre o tema nas redes sociais de que participam. Vê-se, pois, que lentamente parte do mundo passou do ateísmo para o *apateísmo*, isto é, a indiferença religiosa.

Esses são alguns aspectos da crise atual do Cristianismo que o livro descreve, a qual, segundo Halík, vem sendo inutilmente combatida pelos clérigos com medidas tradicionalistas embasadas na valorização utópica de um passado distante, o qual se tenta imitar de forma não criativa e, por isso, ineficiente. Fazendo eco às palavras do Papa Francisco de que vivemos numa época de profundas transformações, Halík sugere que se veja nosso tempo como *Kairós*, ou seja, como uma oportunidade única de o Cristianismo transcender a si mesmo, na forma de um universalismo de base ecumênica. Para ele, chegou tarde demais a tentativa da Igreja de conciliar o Cristianismo com a Modernidade, e hoje nos encontramos na pós-modernidade, que requer outras atitudes. Se nunca passou da metade o esforço de um Ecumenismo em tríplice sentido – unidade entre os cristãos, diálogo com as outras religiões e aproximação com o humanismo secular –, retomar esse caminho permanece como tarefa para a *tarde* do Cristianismo.

É nesse ponto que a obra *O Entardecer do Cristianismo* aponta um caminho promissor para um novo alvorecer da espiritualidade cristã. Partindo da psicologia profunda, seu autor analisa o contexto mais amplo do fenômeno da *fé*, compreendida como uma confiança existencial no mistério da realidade. Ele distingue *fé* e *crença*, o que lhe permite falar da fé dos que não creem e, assim, diminuir o hiato entre os chamados crentes e não crentes. Para Halík, a fé surge como orientação existencial e experiência do mistério a partir do caminho da dúvida, ao passo que a crença surge como atitude direcionada a uma objetificação daquilo que, por sua natureza, é inefável. O ato de fé traduz-se em *como* acreditamos, e não *em que* acreditamos, o que lhe dá uma dinâmica e amplitude que ultrapassa todos os dogmatismos, sejam eles religiosos ou ateus.

A fé surge como uma jornada em busca do Deus que “está em todas as coisas”, que é mais profundo dentro de nós do que nosso próprio eu, que é o “eu do nosso eu” (HALIK, 2023, p. 26). Como tal, a fé pode representar adequadamente a experiência espiritual do nosso tempo pós-moderno, de um modo que nem o teísmo pré-moderno e nem o ateísmo moderno conseguiram fazer. Após enfrentar as turbulências da dúvida existencial ou filosófica, e passar pelo “fogo purificador da crítica ateísta”, a fé desponta como mais profunda, pura e madura, naquele fenômeno que Halík chamou de *anateísmo*, que significa *acreditar de novo*, ou seja, de forma mais crítica e autêntica. Ao lado dessa fé entendida como confiança, surge a esperança na forma de uma *autotranscendência*. Diz ele: “Vivo em um ‘não sabemos’ que tem a janela aberta da palavra ‘talvez’. Assim, o ar fresco da esperança flui livremente em minhas perguntas e escuridão. Repito eu nunca, em circunstância alguma, fecharia essa janela” (HALIK, 2023, p. 274).

Neste sentido, é muito salutar a opção de Halík pela Teologia Negativa ou Apofática, que, ao superar o egocentrismo espiritual em direção ao *eu interior* mais verdadeiro e essencial, se revela como o melhor caminho para a reconstrução do Cristianismo, face aos desafios da contemporaneidade. Mais uma vez em suas palavras: “O inefável mistério a que chega a Teologia Apofática, destruindo todas as afirmações positivas e, em última análise, também negativas sobre Deus, eu defenderia até o meu último suspiro” (HALIK, 2023, p. 269).

Em 2014, Thomas Halík recebeu o prêmio *John Templeton* por sua relevante contribuição no fomento do diálogo não apenas intrarreligioso e interreligioso, mas também com humanistas seculares, como ateus e agnósticos. Nessa sua obra mais recente, *O Entardecer do Cristianismo*, ele nos brinda mais uma vez com sua análise perspicaz do complexo fenômeno da fé, num mundo ao mesmo tempo secular e espiritualizado.



• Cooperatores Veritatis •